

 **MIMESIS / FILOSOFIE**

N. 455

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO

Paolo Bellini (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Claudio Bonvecchio (*Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como*), Mauro Carbone (*Université Jean-Moulin, Lyon 3*), Antonio De Simone (*Università degli Studi di Urbino Carlo Bo*), Morris L. Ghezzi (*Università degli Studi di Milano*), Giuseppe Di Giacomo (*Università di Roma La Sapienza*), Giovanni Invitto (Università degli Studi di Lecce), Micaela Latini (Università degli Studi di Cassino), Enrica Lisciani-Petrini (*Università degli Studi di Salerno*), Luca Marchetti (*Università Sapienza di Roma*), Antonio Panaino (*Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna*), Paolo Peticari (*Università degli Studi di Bergamo*), Susan Petrilli (*Università degli Studi di Bari*), Augusto Ponzio (*Università degli Studi di Bari*), Riccardo Roni (*Università di Urbino*), Luca Taddio (*Università degli Studi di Udine*), Valentina Tirloni (*Université Nice Sophia Antipolis*), Tommaso Tuppini (*Università degli Studi di Verona*), Antonio Valentini (*Università di Roma La Sapienza*), Jean-Jacques Wunemburger (*Université Jean-Moulin Lyon 3*)





GIOVANNI GURISATTI

L'ANIMALE CHE DUNQUE NON SONO

Filosofia pratica e pratica della filosofia
come est-etica dell'esistenza



 MIMESIS



MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie* n. 455
Isbn: 9788857537474

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREMESSA	11
PARTE PRIMA: UOMINI E ANIMALI	
INTRODUZIONE: ANIMALITÀ E FILOSOFIA (DERRIDA)	17
1. Uomini e animali: continuità o discontinuità?	17
2. Antropocarnofallogocentrismo	20
2.1. Antropo-centrismo	21
2.2. Logo-centrismo	28
2.2.1. <i>Excursus</i> : Benjamin e Derrida in Paradiso	30
2.3. Fallo-centrismo	39
2.4. Carno-centrismo	43
3. Etica dell'animalità	45
4. L'animale che dunque non sono (non seguio)	50
CAPITOLO PRIMO: ANIMALITÀ E RAGIONE PRATICA (SCHOPENHAUER)	57
1. Dis-continuità e in-differenza tra uomini e animali	57
1.1. Eterogeneità e complessità del mondo degli animali	59
2. La lingua muta degli animali	66
3. Gli animali che dunque siamo	68
3.1. Istinti e impulsi creativi	70
3.2. Affetti e impulsi volitivi	73
3.3. Intelletto e conoscenza	75
4. La natura fa (dunque) un salto	79
5. Per un'etica razionale degli animali	90
6. Carnocentrismo e vegetarianesimo	102
7. Filosofia pratica e animalità	111
CAPITOLO SECONDO: ANIMALITÀ ED ECCENTRICITÀ (PLESSNER)	119
1. Plessner e Schopenhauer	119

2.	La gerarchia dis-continua del vivente	122
2.1.	Inorganico e organico	123
2.2.	La pianta come <i>dividuum</i>	124
2.3.	L'animale come individuo	126
2.4.	L'uomo come persona	131
3.	Corpo espressivo e comportamento	136
4.	Eccentricità ed espressione	143
4.1.	Espressione, azione, rappresentazione	145
4.1.1.	Il sorriso	148
4.1.2.	L'imitazione	154
4.1.3.	La recitazione	157
5.	Essere attori, registi e spettatori di se stessi	159
CAPITOLO TERZO: ANIMALITÀ E FORMATIVITÀ (HEIDEGGER)		171
1.	Heidegger e Schopenhauer	171
1.1.	Avversioni e divergenze	172
1.2.	Affinità e convergenze	175
2.	Heidegger e Plessner	179
2.1.	La sfida di Plessner	179
2.2.	La risposta di Heidegger	181
3.	La gerarchia ontologica dell'ente	183
4.	Il comportamento dell'animale 'povero di mondo'	188
5.	La condotta dell'uomo 'formatore di mondo'	193
6.	Formatività ontologica	196
7.	Per un'etica ontologica dell'animalità	202
8.	Autoetopoiesi	211
9.	Costellazione del <i>logos</i> e costellazione dell' <i>ethos</i>	219
CAPITOLO QUARTO: ANIMALITÀ E CURA DI SÉ (FOUCAULT)		229
1.	Filosofia ed est-etica dell'esistenza	229
1.1.	Est-etica come etopoiesi del Sé	234
1.2.	Est-etica come esercizio del Sé	237
1.3.	Est-etica come visione del Sé	246
1.4.	<i>Excursus</i> : est-etica dell'arte ed est-etica dell'esistenza	253
1.4.1.	Formazione dell'opera (del Sé)	253
1.4.2.	Coincidenza di spiritualità e fisicità nell'opera (nel Sé)	255

1.4.3. Stile dell'opera (del Sé) come espressione della spiritualità personale	256
2. Est-etica come governo dell'Altro	258
3. Est-etica stoica tra platonismo e cristianesimo	265
4. Animalità est-etica: il cinismo	276

PARTE SECONDA: RIAFFIORAMENTI

PREMESSA: TEORETIZZAZIONE DELLA FILOSOFIA ED EST-ETICA DELL'ESISTENZA	289
CAPITOLO PRIMO: GENTILUOMINI (MONTAIGNE, GRACIÁN, SCHOPENHAUER)	297
1. Montaigne	297
2. Gracián	310
3. Schopenhauer	318
CAPITOLO SECONDO: ICONOCLASTI (BAUDELAIRE, STIRNER, NIETZSCHE)	327
1. Baudelaire	327
2. Stirner	341
3. Nietzsche	355
CAPITOLO TERZO: PRATICI (HEIDEGGER, HADOT, ACHENBACH)	379
1. Heidegger	379
2. Hadot	392
3. Achenbach	406
CAPITOLO QUARTO: PERFORMER (<i>BODY ARTISTS</i> , ALPINISTI, SPORTIVI)	427
1. <i>Body artists</i>	427
2. Alpinisti	439
3. Sportivi	448
POSTILLA CONCLUSIVA	463



*a Bea,
ai nostri anni d'argento,
fino a che morte non ci divida.*



PREMESSA

Come si evince dal titolo che abbiamo voluto dare a questo libro, esso prende spunto, in modo critico, dal celebre testo di Jacques Derrida, *L'animale che dunque sono*. Tuttavia non si tratta di un libro su Derrida, né contro Derrida.

Non *su* Derrida, poiché ciò avrebbe implicato prendere in considerazione una quantità di altri suoi scritti direttamente o indirettamente collegati al suo e al nostro tema, per fare il punto, in termini filologici, sulla sua complessiva filosofia dell'animale, sparsa qua e là nella sua vasta opera – e non è questo compito, diciamo così, “disciplinare” che ci interessava.

Non *contro* Derrida, poiché ciò avrebbe significato non tenere conto del carattere occasionale, non sistematico né sistematizzato, non concluso, frammentario e in parte “improvvisato” – come spiega Marie-Louise Mallet nella sua prefazione al testo – di questo suo scritto postumo, che contiene i materiali relativi a una sua conferenza-seminario, con relativa discussione, risalente al luglio 1997.

Potremmo dire quindi che il nostro ragionamento si limita a svilupparsi “a partire” dal Derrida de *L'animale che dunque sono*, se non fosse che, in realtà, noi procediamo *retrocedendo* da ciò che egli dice verso autori e luoghi della filosofia che, prima del suo brillante exploit, non solo hanno affrontato il suo stesso problema in modo analogo, e talora con maggiore sottigliezza, ma lo hanno anche impostato da una prospettiva diversa, traendone conseguenze diverse dalle sue – senza per questo, è bene sottolinearlo, rientrare nel fronte “antianimalista” identificato (a nostro avviso in modo eccessivamente riduttivo) dalla decostruzione, intransigente, forse, ma non sempre rigorosa, del francese.

Il fatto poi che *L'animale che dunque sono* sia presto diventato un libro *cult* dell'animalismo pratico e teorico, una sorta di manifesto dei diritti etici e filosofici dell'Animale e della sua Alterità, contro il cosiddetto “antropocarnofallogocentrismo”, che – a dire di Derrida – affliggerebbe *tutto* il pensiero occidentale prima di lui, ci ha indotto a nostra volta al sospetto de-

costruttivo nei confronti della sua decostruzione, il cui risultato, dopo la *pars destruens* del nostro titolo – *L'animale che dunque non sono* – sta nella sua *pars construens*: la proposta di una filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza.

È infatti dal punto di vista eminentemente pratico, e non teoretico, che, a nostro avviso, va affrontata la “questione animale”, ed è nella sfera pratica – cioè del carattere, del comportamento, della condotta e dell'agire, del *modo* di essere e di vivere – che vanno verificate e stabilite le insormontabili differenze, così come le inevitabili affinità, tra uomini e animali. In ciò gli autori da noi considerati hanno visto, a nostro avviso, almeno per certi aspetti meglio e più a fondo di Derrida, probabilmente troppo vicino, *malgré lui*, a un certo modo pregiudiziale di leggere l'intera tradizione occidentale.

Al tempo stesso, proprio per questo, se ciò che distingue gli uomini dagli animali è l'*ethos*, è in direzione di tale *ethos* che abbiamo proseguito il nostro cammino *à rebours*, verso la definizione di una *pratica* della filosofia al cui interno – proprio in quanto *non* siamo animali e *non* li seguiamo nella loro animalità – forse anche gli animali possono trovare una loro giusta collocazione, anzi una collocazione di giustizia che – checché ne pensino gli animalisti – non è solo la prospettiva derridiana a garantire loro. Anzi.

Abbiamo chiamato est-etica (con il trattino) questa nostra prospettiva, debitrice di tutti gli autori da noi considerati – ma soprattutto, evidentemente, del maestro dell'“estetica dell'esistenza” (senza trattino), Michel Foucault –, ritenendo così di evidenziare, anche graficamente, il nesso dinamico, ma non confusivo, di reciproca coimplicazione tra un *ethos* “spirituale” (una cura di sé, un modo di essere e di comportarsi nei confronti di se stessi) che si sviluppa solo radicalizzando il suo rapporto elettivo con l'*aisthesis* del corpo, e un'*aisthesis* “corporea” (un'arte di vivere, una forma e uno stile di vita) che risulta essere tanto più vera – tanto meno “apparente” – quanto più è espressione di una elaborata, saggia auto-etopoiesi del proprio Sé, ovvero, appunto, del proprio *ethos*.

Ecco: diversamente da quanto ritiene Derrida ne *L'animale che dunque sono*, ciò che, dal punto di vista della filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza, distingue *in nuce* l'uomo (benché non tutti gli uomini, *au contraire*) dall'animale, non è anzitutto il possesso e l'uso del *logos* teoretico, in quanto *ratio* cogitativa e parola discorsiva – contro cui giustamente si indirizzano gli strali “antiantropocentrici” del francese –, bensì il possesso e l'uso del *logos* pratico, non cogitativo e discorsivo, proprio in quanto capacità est-etica di prendersi eticamente cura del proprio Sé psicofisico e di farne l'oggetto di una *techne tou biou*, un'arte del vivere che lo produce, lo plasma e lo trasforma come se fosse un'opera d'arte.

Un'idea, questa, tanto poco peregrina, da lasciare traccia di sé – una traccia non rilevata ne *L'animale che dunque sono* – in una vasta costellazione di autori e fenomeni, non solo antichi, ma anche moderni e contemporanei, di cui, nella seconda parte del nostro lavoro, cerchiamo di fornire un ancorché provvisorio e senz'altro parziale, ma significativo assaggio. L'idea est-etica del “fare della propria vita un'opera d'arte” è al centro di una problematica assai più ampia e articolata di quel che si possa pensare, che spicca per la sua netta distinzione, diremmo senz'altro “ontologica”, anzi “eto-ontologica”, da qualsiasi opzione in favore dell'*animalitas*.

In definitiva: se è vero che, come afferma Derrida, è proprio in merito alla “questione animale” che un filosofo dimostra i limiti propri e della propria filosofia, non è forse del tutto vero che solo ed esclusivamente in quanto “dunque sono e *seguo*” l'animale nel suo essere-animale posso davvero comprenderlo, nella sua Alterità, e rendergli, teoreticamente e praticamente, giustizia. Dal nostro punto di vista, che contiamo di argomentare a sufficienza nelle pagine che verranno, proprio perché “dunque *non sono e non seguo*” l'animale nel suo essere-animale – tantomeno là dove la sua *animalitas* permane nell'uomo – posso preoccuparmi e prendermi est-eticamente cura di me stesso, governando me stesso, e, proprio per questo, essere concretamente in grado di trascendere, per l'appunto, quella mia *animalitas* che mi impedisce di aprirmi est-eticamente all'Altro, *anche* all'Altro-Altro dell'animale.

Proprio in quanto non sono un animale, *posso* essere veramente giusto, in termini sia teoretici che pratici, con esso, *lasciandolo* essere l'animale che è, lasciandolo cioè *vivere* quella sua vita che – come dice Heidegger (lo stesso Heidegger contestato da Derrida) – «ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla».

Vicenza, 5 luglio 2016



PARTE PRIMA
UOMINI E ANIMALI



INTRODUZIONE ANIMALITÀ E FILOSOFIA

(Derrida)

Non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale.

Jacques Derrida

1. *Uomini e animali: continuità o discontinuità?*

L'obiettivo polemico perseguito da Derrida nel suo celebre libro-abbozzo *L'animal que donc je suis, L'animale che dunque sono*, è chiarissimo: è il limite (la discontinuità, la rottura, l'abisso, la differenza, l'eterogeneità, l'alterità) che l'Uomo – tramite i suoi filosofi – traccia *da sé* nei confronti dell'Animale. Si tratta di un limite che così posto non solo non può essere cancellato e contestato, ma sarebbe ingenuo e stolto voler cancellare e contestare. Infatti, fintanto che l'Animale è e rimane tutto ciò che è *l'uomo stesso* a chiamare animale, attribuendogli unilateralmente ogni possibile caratteristica non umana – anzitutto la mancanza di *ratio* e *logos*, di raziocinio e parola –, e basando su tale arbitraria demarcazione tutta la costruzione autopresentativa e autobiografica della specie umana, il limite, la discontinuità, la rottura e l'abisso sussistenti tra Uomo e Animale appaiono come un dato di fatto incontrovertibile: «Ciò che intendo dire» scrive infatti Derrida «non mira affatto a cancellare [contestare] il limite [...]. Io dunque non ho mai creduto a nessun tipo di continuità omogenea tra ciò che si chiama uomo e ciò che *questi* chiama animale [...]. Sarebbe un discorso da sonnambuli o semplicemente troppo stupido».¹

Per contestare sensatamente – e non stupidamente – il limite Uomo-Animale bisogna quindi ribaltare il punto di vista, assumere una prospettiva

1 J. Derrida, *L'animale che dunque sono* [d'ora in poi AN], trad. it. di M. Zannini, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano, 2006, pp. 68-69.

differente da quella, tradizionale, della autodefinizione di sé da parte dell'uomo rispetto all'animale da lui stesso demarcato, riconoscendo, anzitutto, metodicamente, l'animale nella *sua* alterità, autonoma rispetto all'alterità decretata dal *nomos* dell'uomo. In questo senso *l'animal que je suis* (che io sono) è, prima ancora, *l'animal que je suis* (che io seguo),² l'animale *dopo* il quale io, in quanto uomo, vengo, e che quindi ontologicamente viene prima di me, mi precede nella vicenda del vivente. Fintanto che sarò io, uomo, a guardare e, quindi, a definire l'animale, il limite, l'abisso umanamente posto resterà intatto. Ma se riuscissi a immaginare che sia invece l'animale, che viene prima di me, *a guardare me* – se riuscissi cioè a cogliere il suo punto di vista in quanto punto di vista della sua costitutiva alterità e autonomia dal mio sguardo soggettivo di uomo –, se riuscissi, insomma, a intendere il mio sguardo sull'animale come reciproco scambio di sguardi uomo-animale, allora, forse, quel limite, quella discontinuità e quella rottura potrebbero nuovamente essere messi sensatamente in discussione. Allora la frase *l'animal que je suis* potrebbe riacquisire il senso dell'animale “che io sono”, cioè di un riavvicinamento – nella discontinuità e nel rispetto dell'alterità, come ribadisce il *donc* – tra uomini e animali: in fin dei conti, in ultima analisi, a ben vedere, tra uomini e animali la differenza non sarebbe poi così abissale come ci è sempre stato fatto credere, anzitutto dai filosofi.

È questa la stretta in cui si muove la sottile argomentazione derridiana: proprio riconoscendo all'animale la *sua* alterità, e non quella unilateralmente decretata dall'uomo, è possibile non già cancellare il limite – questo sarebbe velleitario, anzi pericoloso, e si presterebbe a facili ironie – bensì renderlo più plastico, complicato, spesso, molteplice, differenziato, plurilineare, stratificato, osmotico e discontinuo. Ciò comporta e presuppone, anzitutto, una salutare decostruzione del concetto stesso di Animale (il “mondo animale”, la “vita animale”, il “regno animale”), se con ciò si intende – in termini antropocentrici – tutto il non umano, omologato, omogeneizzato, livellato in un sol blocco, in pratica *il tutto del non umano* che non ammette molteplicità ed eterogeneità al suo interno, dal polipo all'orango, dal granchio al cane e al cavallo. Il principale atto strategico della definizione antropocentrica (autoidentificatoria) del limite tra uomo e animale sta per Derrida proprio nel “termine-Animale” (*Animot*),³ «concetto

2 Cfr. AN, pp. 106-107.

3 Cfr. AN, pp. 81-82 e 88-89. Il termine “ani-mot”, creato ironicamente da Derrida, da un lato sintetizza “animal” (animale) e “mot” (parola, termine), dall'altro suona, nella pronuncia francese, nello stesso modo di “animaux” (animali, al plu-

tuttofare» che raggruppa, in un unico gran calderone indifferenziato, «*tutti i viventi* che l'uomo non riconosce come suoi simili, prossimi o fratelli». ⁴ La critica derridiana riguarda soprattutto

l'uso al singolare di una nozione così generale come “L'Animale”, come se tutti i viventi non umani potessero essere raggruppati nel senso comune di questo “luogo comune”, l'Animale, a prescindere dalle differenze abissali e dai limiti strutturali che separano, nella stessa essenza del loro essere, tutti gli “animali”, nome che quindi conviene mettere tra virgolette. ⁵

Quindi: 1) considerata una sciocchezza l'ipotesi della continuità e unità genealogica tra uomo e animale; 2) considerata una sciocchezza l'idea di ignorare o cancellare tutto ciò che separa gli uomini dagli altri animali – per Derrida il delitto perfetto contro gli animali consiste 3) nel disconoscere (concettualmente, sistematicamente, violentemente) la pluralità e la molteplicità non omogeneizzabile degli animali, dunque, di conseguenza, 4) nello stabilire ex cathedra *un solo* limite rigido, un muro antropocentricamente decretato che separa l'«Umano» *in genere* dal «Non umano» *in genere*. ⁶

Com'è nel suo stile “decostruttivo” non privo di presunzioni autolegittimanti, Derrida non sembra nutrire dubbi circa gli autori di tale delitto:

Tutti i filosofi che interroghiamo (da Aristotele a Lacan, passando per Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tutti dicono la stessa cosa [...]. Né da parte di un grande filosofo, da Platone a Heidegger, né da parte di chiunque abbia affrontato *filosoficamente, in quanto tale*, la questione dell'animale e del limite tra animale e uomo, non ho mai trovato una critica *di principio* e soprattutto una conseguente protesta contro questo singolare generale che è *l'animale* [...]. Non si è mai chiesto di modificare filosoficamente questo assunto filosofico o metafisico. [...] Al di là di ogni dissenso, *tutti* i filosofi hanno sempre ritenuto che tale limite fosse uno e indivisibile; e che dall'altra parte di questo limite ci fosse un immenso gruppo, un solo insieme, fondamentalmente

rale). In pratica, il singolare generale “animal” è quell’“ani-mot”, prodotto dall'uomo, che tiene insieme, arbitrariamente, tutti gli “animaux” in un solo blocco indifferenziato.

4 AN, p. 73.

5 *Ibidem*.

6 Come si vedrà, nello stesso momento in cui critica la costruzione del “termine-Animale” (*Animot*), Derrida, per tutto il suo testo, non rinuncia a fare riferimento al singolare generale “Uomo” (*Homme*), ovvero a un “termine-Uomo” (*Hom-mot*), concetto tuttofare che, tenendo insieme, arbitrariamente, tutti gli “hommes” in un solo blocco indifferenziato, svolge, dalla parte dell'uomo, la stessa funzione omologante-omogeneizzante e livellatrice che il concetto di “Animot” svolge dalla parte dell'animale.

omogeneo, che si aveva il diritto, teorico o filosofico, di distinguere e opporre, vale a dire quello dell'Animale in generale, dell'Animale al singolare generale. Tutto il regno animale, eccetto l'uomo.⁷

Ci siamo permessi la lunga citazione poiché, evidentemente, il nostro lavoro consisterà *in nuce* nel contestare questa tesi derridiana, tanto più che egli ritiene il delitto perfetto nei confronti degli animali «forse una delle più grandi e sintomatiche stupidaggini di quelli che si chiamano uomini».⁸ Scorrendo *sine ira et studio*, ma anche senza devota fascinazione animalista, le pagine del brillante *excursus* di Derrida, infatti, non si sfugge all'impressione che nel suo intento decostruttivo egli si sia costruito strategicamente un bersaglio *ad hoc* – nei giusti limiti e alla giusta distanza – contro cui scagliare i propri strali, escludendo, o fraintendendo, proprio quei filosofi che hanno “affrontato filosoficamente, in quanto tale, la questione dell'animale e del limite tra animale e uomo” (penso a Schopenhauer e Plessner, nonché a Heidegger), filosofi che, da un lato, hanno anticipato Derrida in alcune delle sue argomentazioni – superandole in precisione, competenza e profondità – dall'altro hanno affrontato il medesimo suo problema da prospettive diverse, con diverse soluzioni, che Derrida stesso, nella sua *hybris* anti-antropocarnofallogocentrica (destinata a omogeneizzare in un sol blocco tutti gli “altri” filosofi, rispetto a se stesso), o non prende nemmeno in considerazione, oppure (è il caso di Heidegger) riformula in termini quantomeno tendenziosi.

Se dunque è vero che «non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale»,⁹ è bene cercare di capire come Derrida intende questo limite, proprio per evitare che *tutti* i filosofi cadano vittima della sua omologazione antropocarnofallogocentrica.

Ma che cosa significa, appunto, antropocarnofallogocentrismo per Derrida?

2. Antropocarnofallogocentrismo

Non v'è dubbio che il *mot* tuttora «carnofallogocentrismo», strettamente collegato a quello di «antropocentrismo», abbia in Derrida una funzione unificante e omologante della filosofia (e dell'umano senso comune in ge-

7 AN, pp. 80-81.

8 AN, pp. 71 e 81.

9 AN, p. 157.

nera), presuma cioè di essere l'espressione concettuale «di un unico fenomeno e di una sola legge, di un'unica prevalenza»,¹⁰ laddove la decostruzione simultanea di antropocentrismo (predominio dell'*anthropos*, cioè dell'uomo, sull'intera natura vivente, animata e inanimata), carnocentrismo (predominio della carne nell'alimentazione umana, che presuppone l'uccisione legittima degli animali), fallocentrismo (predominio del *phallus*, cioè del maschio, sia nell'organizzazione familiare e socioculturale, sia nella violenza in genere contro gli animali) e logocentrismo (predominio del *logos*, cioè della *ratio* e della parola, su tutte le facoltà dei viventi), è l'obbiettivo filosofico (anzi: autobiografico) de *L'animal que donc je suis*.

Ora, non si tratta, qui, di contestare a Derrida i caratteri del dispositivo antropo-carno-fallo-logo-centrico, da intendersi come strategia, stragemma, trappola e macchina da guerra, manovra di difesa e di attacco, operazione di caccia, predazione e seduzione, cioè di sterminio dell'animale e dell'Alterità, rivolto, nel corso dei millenni, a consolidare il discorso dominante dell'uomo in vista della omizzazione di tutto. Si tratta, piuttosto, di analizzare, scomporre e decostruire il modello antropofallo-logocentrico derridiano per individuarne i presupposti (quindi le presunzioni) e i limiti (quindi le esclusioni), al fine di verificare, successivamente, un possibile *altro* modo di impostare la questione uomo-animale – al seguito di altri autori, e in seno ad altre prospettive filosofiche – meno enfatico, forse, ma utile a dissipare alcune perniciose confusioni che affliggono il ragionamento del francese.

2.1. Antropo-centrismo

Antropo-centrico è per Derrida l'atteggiamento del Medesimo, dell'Identico – l'uomo, in particolare l'uomo-maschio occidentale – che non ammette l'Altro, il Differente, il non uomo, non riconoscendogli alcun tipo di diritto e di autonomia. È il Medesimo che guarda l'Altro, lo fissa come oggetto di dominio, ma non se ne sente *guardato*, non ne incrocia lo sguardo. Dal *Genesi* alla moderna industria alimentare (ma non solo) scientifica, meccanizzata e ipertecnologica, la storia dell'umanità (cioè l'autobiografia autofondativa di un'umanità «primariamente preoccupata e gelosa di ciò che le è proprio»)¹¹ sarebbe soltanto una: quella dell'illimitato potere dispotico di *un* vivente su tutti gli altri. La nominazione (anzi:

10 AN, p. 155.

11 AN, p. 51.

l'imposizione del nome) degli animali da parte di Isch/Adamo è l'atto originario di questa tragedia plurimillenaria – il fatto cioè di vedere e nominare gli animali «senza lasciarsi vedere e nominare da loro». ¹² Antropocentrismo è quindi, per Derrida, fondamentalmente *umanismo*, costitutiva incapacità da parte dell'uomo di pensare l'Altro – l'infinitamente Altro – a partire non da sé ma dall'Altro stesso, che, in quanto viene *prima* di noi (di me, e che quindi *je suis*), ci chiama fuori di noi, oltre e al di là del Soggetto che siamo. La non risposta a questa chiamata dell'Altro è ciò che nell'uomo determina, da sempre, la denegazione, la forclusione, l'umiliazione dell'animale, il suo sacrificio.

Anche in questo caso Derrida non ha dubbi circa la categoria più numerosa di coloro che, nel corso dell'immenso disconoscimento dell'Altro la cui logica attraversa tutta la storia dell'umanità, si sono antropocentricamente negati, nel nome del *je suis* (io sono), all'esperienza sconvolgente del *je suis* (io seguo), cioè dell'animale *che guarda e mi guarda*: è la categoria «che riunisce *tutti* i filosofi e tutti i teorici *in quanto tali*», ¹³ almeno da Descartes a oggi. La campionatura moderna offertaci qui da Derrida (Descartes, Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas) non cambia la sostanza della cosa: «Nel discorso filosofico occidentale» scrive infatti

[appare] la stessa dominante, la stessa ricorrenza di uno schema che, in verità, non varia. Quale? Questo: il proprio dell'uomo, la sua superiorità di dominio sull'animale, il suo stesso diventar-soggetto, [ecc.].¹⁴

In pratica, per Derrida autori così manifestamente eterogenei come Kant, Heidegger, Lacan e Lévinas rientrerebbero *comunque* in una sorta di “tradizione-filiazione post-cartesiana”, non solo dominante (prevalente, egemonica), di per sé, nella filosofia moderna, ma direttamente funzionale al dominio (alla violenza, al torto) sul vivente, contribuendo a perpetuare ex cathedra un sistema di credenze, assiomi, pregiudizi, presunzioni o presupposizioni in cui antropocentrismo e sterminio (filosoficamente autorizzato e legittimato) dell'animale fanno tutt'uno. In termini teoreticamente quantomeno azzardati, Derrida, nel nome di quell'Uno-Medesimo che *je suis*, giunge a paragonare (meglio: a omologare e omogeneizzare) l'*ego cogito* di Descartes, l'Io-penso kantiano, il *Dasein* heideggeriano, il soggetto-ospite-ostaggio di Lévinas e il soggetto inconscio lacaniano,¹⁵

12 AN, p. 54. Per una critica di questa lettura del *Genesi* si veda sotto, pp. 30-39.

13 AN, p. 50.

14 AN, p. 86.

15 Cfr. AN, p. 138.

tutti indistintamente accomunati nell'umanistico e soggettivistico disconoscimento dello *sguardo* animale (della sua alterità che ci guarda), delle differenze tra gli animali (l'*Animot*), della dis-continuità del limite tra uomini e animali, e, infine, dei diritti vitali degli animali stessi all'interno di una logica puramente sacrificale.

Vediamo, sia pure *en passant*, qualche ulteriore dettaglio.

Per Derrida, da un lato, l'atto fondativo del pensiero moderno, operato da Descartes, consiste nella metodica esclusione dall'*ego cogito* – il *fundamentum inconcussum* della soggettività – di ogni vita, sensibilità, corporeità vivente, *animalitas* dell'uomo: *cogito ergo sum*, ovvero *l'animal que je ne suis pas*. In questa autoesclusione il soggetto umano si trova autoposto e autofondato, in quanto non-animale, come pura *res cogitans*. Dall'altro lato, e in termini complementari, ciò comporta la riduzione dell'animale a *res extensa*, cosa tra le cose, macchina-animale, monoliticamente e genericamente opposta a "noi uomini". Una neutralizzazione scienziata del vivente, questa, che per Derrida non deve trarre in inganno circa la violenza sacrificale arcaica intrinseca del gesto "teoretico" cartesiano, che rappresenterebbe invece l'anello di congiunzione fra tradizione e modernità, consacrando la continuità nei secoli del progetto di dominio, sovranità e padronanza dell'uomo sulla natura vivente: tutt'altro che scientificamente neutro e indifferente nei confronti dell'animale-macchina, il cartesianesimo apparterebbe, proprio per la sua indifferenza meccanicista, «alla tradizione giudeo-cristiano-islamica di una guerra contro l'animale, di una guerra antica quanto il *Genesi*»,¹⁶ una guerra e una violenza "umanistica" di cui la moderna tecnoscienza, nata con Descartes, non sarebbe che l'estrema propaggine.

Per Derrida l'*ego* antianimalistico cartesiano si ritrova metamorfosato nell'"Io" kantiano – del Kant campione di un «antropocentrismo fondamentale» dichiaratamente egologico, tautologico ed autografico.¹⁷ Tutto l'armamentario teoretico caratteristico dell'uomo – l'Io, l'Io-penso, l'unità della coscienza, la rappresentazione, la *ratio*, il sé della presenza a se stesso, ecc. – lo pone per Kant (e sempre in linea con la tradizione di dominio originata dal *Genesi*) «infinitamente al di sopra di tutti gli altri esseri viventi sulla terra»,¹⁸ traducendosi in sostanza in un grande meccanismo di potere, che è l'essenza stessa dell'Io umano, cioè della persona in quanto soggetto di ragione. Cita Derrida dall'*Antropologia pragmatica*:

16 AN, p. 151, trad. mod.

17 AN, p. 141.

18 *Ibidem*. Cfr. I. Kant, *Antropologia pragmatica*, trad. it. di G. Vidari e A. Guerra, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 9.

La persona è un essere assolutamente differente per rango e per dignità da queste cose che sono gli animali. Su questi animali senza ragione, dal momento che sono cose, si ha potere e autorità. Se ne può usare e disporre a piacere.¹⁹

In Kant l'io-penso è un *Io-posso*, l'egoità raziocinante è dominio – per la precisione dominio “biblico” su tutto ciò che non pensa, su ogni *res non cogitans* che non ha il *logos* in quanto *ratio* e *intellectus*, quindi non può né essere né dire «Io». È proprio questa assenza di autoriflessione e autodeissi a squalificare l'animale, il che porta a identificare antropocentrismo e logocentrismo, dominio dell'uomo in quanto dominio del *logos*. E qui – come nel caso di Descartes – la strategia argomentativa di Derrida è chiara: ammesso (e non concesso) che gli animali siano totalmente privi di autoriflessione e autodeissi (in forme etologicamente specifiche), perché mai la presenza autoattribuita – il limite rigidamente e univocamente stabilito – del *logos* nell'Uno dovrebbe autorizzarne il dominio (la guerra, lo sterminio) sull'Altro? Per Derrida il progetto scientifico cartesiano si presenta in Kant avvelenato da una sorta di odio, animosità, sadismo morale nei confronti dell'animale. Torneremo necessariamente su questo punto.

A sorpresa, vista l'imbarazzante compagnia, Derrida inserisce anche Heidegger tra i campioni dell'antropocentrismo, nella misura in cui, a suo modo di vedere, il potere dell'io kantiano (quindi dell'*ego* cartesiano) nei confronti del mondo sarebbe lo stesso che distingue il *Dasein* heideggeriano dall'animale.²⁰ Ovviamente consapevole del fatto che il primo bersaglio di Heidegger, in *Essere e tempo*, è proprio Descartes (il teoreticismo del *cogito*),²¹ Derrida sostiene tuttavia che

il discorso heideggeriano è ancora cartesiano [...], il gesto di Heidegger resta, malgrado tutto, per quanto riguarda l'animale, profondamente cartesiano,²²

ossia – aggiungiamo noi – profondamente antropocentrico. Non potendo però fare riferimento a *Essere e tempo*, in cui la questione animale praticamente non compare, Derrida, per illustrare la sua tesi “provocatoria”, si concentra sul corso del 1929-1930 sui *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, in cui Heidegger (probabilmente in risposta

19 *Ibidem*.

20 Cfr. AN, p. 142.

21 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla vers. di P. Chiodi, Longanesi, Milano, 2001, § 21, pp. 121 sgg. Su ciò si veda sotto, pp. 382 sgg.

22 Cfr. AN, pp. 205-206.



a Plessner), si decide ad affrontare, appunto, ciò che in *Essere e tempo* trascura.²³ Poiché avremo modo di dedicare un intero capitolo alla prospettiva heideggeriana, ci limitiamo qui a vedere in che cosa consiste, per Derrida, l'antropocentrismo antianimalista di Heidegger. Quantunque infatti per Heidegger – diversamente da Descartes e Kant – non siano propriamente il *cogito*, la coscienza, la ragione, la rappresentazione e l'Io teoretico a caratterizzare prioritariamente il *Dasein*, quest'ultimo possiede, nella sua essenza, qualcosa di ontologicamente più profondo che nessun animale ha né può avere: la «struttura dell'in-quanto».²⁴ Solo l'uomo, infatti, può avere il mondo *in quanto* mondo. Ovvero: prima ancora che nella *ratio* e nel *logos*, cioè nel suo comportamento (Heidegger specifica: nella sua "condotta") – e qui lo scarto nei confronti di Descartes e Kant è evidente –,²⁵ l'uomo "ha" il mondo anzitutto come un dato oggettivo, un "che è", un ente in-quanto-tale con cui egli si rapporta praticando attivamente e intenzionalmente questo rapporto, con tutto ciò che questo implica nel distacco (nella libertà) tra sé e il mondo. Invece l'animale, privo dell'in-quanto, non è mai distaccato-libero dal mondo, ne è sempre "assorbito". Cita Derrida:

Ciò *con cui* [l'animale] sta in relazione non gli è dunque mai dato in quanto tale nel suo "che è", non gli è dato in quanto ciò che è, e come è, *non* gli è dato *in quanto ente*. Il comportamento dell'animale non è mai l'apprendere qualcosa in quanto qualcosa.²⁶

Riservata all'uomo, e rifiutata all'animale, la struttura in-quanto consente all'uomo di essere non solo "nel" mondo, "assorbito dal" mondo, ma anche "di fronte" al mondo, "distaccato dal" mondo, il che gli permette una posizione di dominio (di libertà) nei confronti del mondo – animali compresi. In parole povere: mentre l'animale – con i suoi istinti, bisogni, la sua corporeità, ecc. – è, nella sua essenza, "solo servo" del mondo (dell'ambiente), e non è mai libero, l'uomo è, nella sua essenza, al tempo stesso "servo e padrone" del mondo, libero-e-non-libero. Entrambi "hanno" il mondo, ma mentre l'animale – mancante della struttura in-quanto –

23 Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, trad. it. di P. Coriando, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova, 1992. Su questo testo, e sul rapporto con Plessner, si veda sotto, pp. 182 sgg.

24 AN, p. 200.

25 Vedremo più sotto in che termini questo approccio "comportamentale-etologico" sia lo stesso in Schopenhauer e in Plessner.

26 AN, p. 201.



ce l'ha in senso *privativo* (è *weltarm*, «povero di mondo»), ed è quindi destinato a rimanere imprigionato, accerchiato, abbruttito in questa sua intrascendibile finitezza e gettatezza, l'uomo ce l'ha anche in senso *attivo* (è *weltbildend*, «formatore di mondo»), ed è quindi destinato a pro-gettarsi fuori e al di là della propria finitezza, a trascendere la propria gettatezza mondana, ribaltandola in dominio e libertà.²⁷ E benché Heidegger – come nota lo stesso Derrida – ribadisca che, dal punto di vista ontologico, la distinzione tra *weltarm* e *weltbildend* non comporta né una gerarchia né un giudizio di valore tra uomo e animale, Derrida non nutre dubbi sull'antropocentrismo di tale distinzione: l'intento di Heidegger, qui, non diversamente che in Descartes e Kant, sarebbe quello di contrapporre monoliticamente e unilateralmente una «essenza generale dell'animalità dell'animale» a una «essenza generale dell'umanità dell'uomo», dove la prima si definisce comunque nel segno della privazione e della mancanza – quindi della *minorità* – rispetto alla seconda.

Una minorità, si badi bene, non solo teoretica, ma ontologica, giacché mentre l'animale, privo della struttura in-quanto, e prigioniero dei suoi intrascendibili istinti biologici (bisogni, pulsioni, impulsi, brame, desideri, ecc.), *non lascia mai essere l'ente in quanto tale*, ma lo coinvolge sempre, funzionalmente, in una strategia utilitaria, l'uomo, proprio nella misura in cui, in virtù della struttura in-quanto, *può* trascendere e dominare il mondo, ponendoselo di fronte, *può anche lasciarlo essere*, lasciare che le cose siano le cose che sono. Dal punto di vista della *Seinsfrage* – che non si ritrova né in Descartes né in Kant – l'antropocentrismo di Heidegger nei confronti dell'animale sarebbe addirittura doppio, e conterrebbe il nucleo della sua intera filosofia: soltanto l'uomo, infatti, può dominare il mondo (l'essere), ma può anche lasciarlo essere. In tal senso la distinzione tra *Dasein* umano ed essere animale è e non può che essere abissale, ed è per questo che Derrida, a conclusione del suo abbozzato confronto con Heidegger, si trova di fronte all'alternativa: o riconoscere anche all'animale la struttura in-quanto (cosa che egli non fa), oppure privarne anche l'uomo, il quale – in barba a Heidegger – *non* sarebbe costitutivamente in grado di intrattenere con le cose un rapporto di assoluta *Gelassenheit*. «Si può forse sciogliere» si chiede infatti il francese *in extremis*

27 Riprendendo, evidentemente senza saperlo, una critica che era già stata di Plessner (su ciò si veda sotto, pp. 179 sgg.), Derrida rileva come il *Dasein* di Heidegger sia bensì un “esistente”, ma non essenzialmente un “vivente”, sia cioè lontano dalla vita, dall'animalità e dalla corporeità – elementi che Heidegger “tiene lontano, o in sospenso”, “in tutta la sua vita e in tutto il suo pensiero” (cfr. AN, p. 215).

il rapporto del *Dasein* (per non dire l'uomo) dallo stato di ogni progetto vivente, utilitario, di messa in prospettiva, di ogni progetto vitale, in maniera tale che un uomo possa "lasciar essere" l'ente? [...] Può l'uomo fare ciò in forma pura? Ha un rapporto di conoscenza dell'ente "in quanto tale" [...], dell'essere dell'ente, tale da lasciar essere l'essere dell'ente, vivente così come è, in assenza di ogni progetto?²⁸

La risposta implicitamente negativa a questa domanda è d'obbligo per Derrida: nell'ottica dell'*animal que je suis*, infatti, solo privando il *Dasein* della struttura in-quanto, solo disconoscendo all'uomo la peculiarità del suo porsi "di fronte" al mondo,²⁹ egli può pensare di riavvicinare gli uomini agli animali, ovvero di restituire all'uomo la sua intrascendibile *animalitas*. Questo però a costo di conseguenze devastanti dal punto di vista pratico, di cui Derrida, impegnato qui su un piano prettamente teorico, non sembra tenere conto.

Prima di ritornare su questo punto decisivo, in un contesto meno angusto di quello derridiano, e da tutt'altra prospettiva, ribadiamo – servendoci di un testo di Derrida specificamente dedicato a Heidegger, *De l'esprit* – il motivo di fondo della sua accusa di antropocentrismo rivolta al maestro di Messkirch (il riferimento è sempre al corso del 1929-1930 sui *Concetti fondamentali della metafisica*): preso atto del tentativo di Heidegger di non considerare la «povertà», la «mancanza» e la «privazione» dell'animale, rispetto all'uomo, come segno di una differenza di grado e valore, ma solo di struttura ontologica – il che eviterebbe l'antropocentrismo –, Derrida insiste sul fatto che

l'analisi [heideggeriana] è destinata a reintrodurre la misura umana attraverso quella stessa via che essa pretende di cancellare – via segnata dalla suddetta accezione del concetto di mancanza o di privazione. Si tratta di un'idea antropocentrica, e in ogni caso riferita al noi interrogante del *Dasein*. [...] Sta di fatto che il concetto stesso di negatività, il cui residuo è rintracciabile nelle tesi sulla privazione, non è affatto in grado di sottrarsi a uno schema teleologico-antropocentrico, ed anzi umanistico. Il pensiero dell'uomo come *Dasein* può di sicuro modificare tale schema [...], ma non riuscirà mai a distruggerlo.³⁰

28 AN, pp. 221-222.

29 Cfr. AN, p. 222.

30 J. Derrida, *Dello spirito. Heidegger e la questione*, trad. it. di G. Zaccaria, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 55 e 60.

Insomma: benché in modo dissimulato, le espressioni «povero di mondo» o «senza mondo» applicate all'animale implicano un'assiologia, un giudizio e una gerarchia di valore, culminanti, appunto, nella costitutiva impossibilità, da parte dell'animale, di accedere all'essere dell'ente in quanto tale. E sebbene l'"umanismo" di Heidegger, nella sua raffinatezza ontologica, possa costituirsi a *katechon* nei confronti di perniciose derive biologiste, naturaliste e razziste del *Dasein*, resta il fatto che il suo programma antropocentrico sarebbe legato alla decisione assiomatica di tracciare «un limite assoluto tra il vivente e il *Dasein* umano»,³¹ decisione basata a sua volta sulla

presupposizione che vi sia una cosa, un dominio, un tipo di ente omogeneo, che prende il nome di animalità in generale, e di cui si possono fornire esempi a piacere.³²

Va da sé che con questa tesi – che costituisce il principale bersaglio dell'intera decostruzione derridiana – anche Heidegger rientrerebbe *honoris causa* (e a dispetto dei suoi intenti dichiarati) nella tradizione del cartesianesimo occidentale. L'intera logica di *Essere e tempo* troverebbe nella questione animale la sua buccia di banana.³³

2.2. Logo-centrismo

Come "tutti" i filosofi concorderebbero nell'antropocentrismo, così tutti i filosofi – a parere di Derrida – sarebbero d'accordo nell'identificare, quale culmine peculiare della differenza incolmabile tra Uomo e Animale, l'assenza di linguaggio e di parola – di *logos* – nel secondo:

Tutti i filosofi che interroghiamo (da Aristotele a Lacan, passando da Descartes, Kant, Heidegger, Lévinas), tutti dicono la stessa cosa: l'animale è senza linguaggio. [...] Quel punto per il quale si è sempre voluto far passare il limite, l'unico e indivisibile limite che separerebbe l'uomo dall'animale, vale a dire la parola, il linguaggio nominale della parola, la voce che nomina, e che nomina la cosa *in quanto tale* [...]. L'animale sarebbe in ultima istanza privo della parola, di quella parola che si chiama nome.³⁴

31 Ivi, p. 59.

32 Ivi, p. 62.

33 Ritorniamo sulla critica di Derrida a Lévinas (si veda sotto, pp. 47 sgg.), mentre il confronto con Lacan non rientra nella nostra prospettiva.

34 Cfr. AN, pp. 71 e 90.

Il logocentrismo – forte di una tradizione che affonda le radici tanto nella filosofia (Aristotele) che nella religione (il *Genesi*) – è «innanzitutto una tesi sull'animale privo di *logos*, privo del *poter-avere il logos*».³⁵ Ancorché in grado di produrre segni, segnali, suoni, richiami, nonché varie forme di comunicazione ed espressione in base alla sua specifica programmazione biogenetica, l'animale non parla – non denomina le cose – né risponde con parole. Invece lo *zoon logon echon* – l'uomo – deve il suo antropocentrismo, il suo potere nei confronti degli altri viventi, in primo luogo al suo poter avere il *logos*, la parola, il linguaggio intesi come esclusivo strumento di dominio del mondo. *L'ego cogito*, l'Io-penso, l'Io-sono trovano nel *logos* la principale esplicazione del loro progetto egemonico sull'altro vivente. Il termine stesso «Animale», al singolare generale, l'*Ani-mot*, la parola-Animale, per Derrida fa parte, come si è visto, di questa strategia omologante e omogeneizzante praticata da sempre, e mai contestata da nessuno, dallo *zoon logon echon*:

L'animale, che parola! Una parola, l'animale, un nome che gli uomini hanno istituito, un nome che essi si sono presi il diritto e l'autorità di dare all'altro vivente.³⁶

È anzitutto nominando unilateralmente e univocamente l'animale che l'uomo perpetra il suo delitto perfetto nei confronti dell'Alterità: antropocentrismo e logocentrismo fanno tutt'uno – chi ha il *logos* comanda, ed è soggetto, chi non ce l'ha ubbidisce, e si assoggetta.

E quale più eccellente legittimazione può ottenere, questa radicale differenza tra *logos* e non *logos*, di quella fornita dal Libro dei Libri, il *Genesi*, l'Origine di tutto? Il progetto di dominazione, sottomissione, assoggettamento degli animali nel Paradiso troverebbe nell'atto della nomina la sua più logica espressione – ed è questo che, per Derrida, rende «terribile» il racconto del *Genesi*. Pur seguendo gli animali, cioè pur venendo dopo di essi nel processo della creazione, il protouomo non se ne sente guardato, non ne incrocia lo sguardo, non ne ascolta la voce, non li nomina con i *loro* nomi, ma se ne erge a despota tramite il nome, il suo stesso esclusivo poter avere *logos*, parola e nome. Per l'uomo denominare è *imporre* il nome, prendere potere su ciò che non ha parola – vedere e nominare gli animali «senza lasciarsi vedere e nominare da loro».³⁷ La lo-

35 AN, p. 66.

36 AN, p. 62.

37 AN, p. 54.

gica sarebbe quella mortifera e sacrificale – sia prometeica che adamitica, sia greca che abramitica – già più sopra individuata come matrice, per Derrida, sia del cartesianesimo che del kantismo: «Si direbbe che dare il nome è come sacrificare un essere vivente a Dio».³⁸

Infine, per chiudere il cerchio tra antropocentrismo e logocentrismo, sarebbe proprio l'essere *alogos* dell'animale – diretta conseguenza della sua costitutiva impossibilità a porsi praticamente, attivamente e intenzionalmente di fronte al mondo in virtù della struttura in-quanto – a condannarlo, per Heidegger, a quella ebetudine muta, abbrutita, stordita e accerchiata dal e nel mondo, che gli impedisce l'accesso, nel medium del *logos*, all'ente e all'essere dell'ente come tale. Proprio in quanto è *senza-logos* l'animale è e resta povero di mondo: «L'animale» si legge in *De l'esprit*,

è totalmente incapace di indicare con i nomi. Questa incapacità è, prima di tutto, impossibilità di aprirsi all'*in quanto tale* della cosa. [...] Questa incapacità di indicare con i nomi non è semplicemente linguistica; essa è piuttosto un'incapacità di dire il fenomeno, un'incapacità *fenomenologica*; di fatto, la fenomenicità in quanto tale e l'*in quanto tale* stesso non si danno all'animale, al quale l'essere dell'ente non si svela.³⁹

Non v'è dubbio: tutta la differenza, la privazione e la minorità dell'animale nei confronti dell'uomo – dal *Genesi* ad Aristotele fino a Descartes, Kant e Heidegger – si concentra per Derrida in quest'unico punto: l'essere privo di *logos* – non solo di *ratio* e *intellectus*, ma di parola e verbo – dell'animale.

2.2.1. Excursus: *Benjamin e Derrida in Paradiso*

A suffragio della propria lettura antropocentrica del *Genesi*, Derrida avrebbe potuto fare riferimento, tra i molti altri, al nome di Hegel (stranamente del tutto assente ne *L'animal que donc je suis*), il quale, commentando i medesimi passi biblici nella *Filosofia dello spirito jenesse* del 1805-1806, esplicita con pochi decisi tratti l'idea che in Adamo atto della nominazione e presa di possesso razionale del mondo facciano tutt'uno, emerga cioè il dominio dello spirito come *logos* e ragione sulla natura tutta, ontologicamente ridotta a oggetto, che l'uomo conquista per mezzo del linguaggio: «Mediante il nome» scrive Hegel

38 AN, p. 83.

39 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 58.



l'oggetto nasce venendo fuori dall'io come *essente* [...]. Adamo diede un nome a tutte le cose, questo è il diritto di sovranità sull'intera natura, la prima appropriazione di essa, ovvero la sua creazione da parte dello spirito. *Logos*: ragione, *essenza* della cosa e discorso, *cosa e parola*, categoria. L'uomo parlando si rivolge alla cosa come alla *sua*, e vive in una natura spirituale, nel suo mondo, e questo è l'*essere* dell'oggetto.⁴⁰

Invece, il francese, con un'avventurosa mossa a sorpresa, che però gli riserva alcuni incidenti di percorso, chiama in campo, qui, e sia pure *en passant*, la brillante lettura che Benjamin fece del *Genesi* nel suo scritto *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, del 1916,⁴¹ attribuendole una torsione antropologocentrica, che però, a una più attenta disamina, si dimostra quantomeno riduttiva, e rischia di portare acqua a un'interpretazione altrettanto riduttiva – ma fin troppo diffusa e perniciosa – del *Genesi* stesso. Ne riassumiamo sinteticamente i passaggi: per Derrida, gli animali, nel Paradiso, secondo Benjamin, sarebbero *tristi e muti*, anzi, *tristi perché muti*, dovendo comunque accettare, benché non rassegnati, la loro minorità ontologica rispetto all'avente-parola (nome), cioè l'Uomo (Adamo). La loro tristezza, il loro lutto,

sarebbe una silenziosa protesta contro l'inaccettabile fatalità di questo stesso silenzio: l'essere stati votati al mutismo e all'assenza di linguaggio.⁴²

Nel Paradiso non vi sarebbe cioè nessuna particolare sintonia (nessuno “scambio di sguardi”) tra l'animale privo di linguaggio e l'uomo dotato di linguaggio, e di tale rottura e incomunicabilità la muta tristezza animale sarebbe il suggello, nella misura in cui proprio qui l'animale percepisce tutta la sua privazione, mancanza, miseria e minorità rispetto all'uomo. E ciò varrebbe, appunto, anche laddove a dare il nome agli animali è – come nel caso di Adamo – un eletto, un beato, un uomo, sì, ma vicino a Dio, in piena sintonia con Dio, quindi anche con la Sua opera, il creato. Gli animali, quindi, – afferma Derrida (a suo dire) via Benjamin – non sono solo tristi perché muti, ma anche *muti perché tristi*:

40 G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, trad. it. a cura di G. Cantillo, Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 74.

41 Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, trad. it. di R. Solmi in Id., *Opere complete di Walter Benjamin*, vol. I: *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, ed. it. a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2008, pp. 281-295.

42 AN, p. 56.



è la tristezza il lutto della natura che la rende muta e afasica, che la lascia senza parola. [...] Perché, da sempre, ciò che la rende triste [...] è innanzitutto il fatto di ricevere il nome [...] la passività dell'essere nominato.⁴³

Quindi, per Derrida, Benjamin – al seguito di una “grande tradizione” – sosterebbe che gli animali, da un lato, sono *tristi perché muti* (tristi in quanto impossibilitati e nominare e a nominarsi, quindi obbligati a ricevere e ad accettare il nome umano), dall'altro sono *muti perché tristi* (muti, appunto, ancora per la tristezza dovuta alla medesima impossibilità e al medesimo obbligo, che li priva di qualsiasi autonomia). In entrambi i casi si avrebbe insomma a che fare con una umana denominazione *mortificante* (alla lettera: un annuncio di morte e un sacrificio) gli animali, foriera, necessariamente, in questi termini, di lutto, tristezza, melanconia, sofferenza, mutismo – mutismo dell'animale come origine e meta del dominio sacrificale umano esercitato tramite il *logos*.

Ora, *se* le cose in Benjamin stessero così, il che non è, avrebbe ragione Derrida a concludere:

Ma [...] *io non sono Benjamin e [...] non sono disposto a seguirlo* in questa bella meditazione (*Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*) [...]. Perché? Perché una tale meditazione, tra l'altro [sic!], colloca tutta la scena dell'afasia e del lutto in un tempo di redenzione, vale a dire *dopo la caduta e dopo il peccato originale*. In questo modo *tutto ciò avrebbe luogo a partire dal tempo della caduta*.⁴⁴

L'equivoco di Derrida ci sembra evidente: da un lato egli appiattisce la questione del *logos* adamitico in Benjamin sul solo versante mortifero-sacrificale nei confronti degli animali, dall'altro, con le ultime frasi da noi evidenziate, sembra viceversa rimproverare a Benjamin di avere dislocato in modo tendenzioso il problema del *logos* mortifero-sacrificale solo al di fuori del Paradiso, *dopo* il “peccato originale” e la caduta, senza accorgersi che esso, invece, sarebbe già attivo *ab origine*, fin dentro le sacre porte del Giardino dell'Eden, coinvolgendo in un complotto antianimalista sia Dio che Adamo. Ciò che importa al francese, in prospettiva antianthropocentrica, è insomma ancora una volta scagliare il suo *j'accuse* contro l'*intera* tradizione occidentale, «sia prometeica sia adamitica, sia greca sia abramitica»,⁴⁵ che non conterrebbe fin dalle proprie orgini, quin-

43 AN, p. 57.

44 AN, p. 58, cc. nn.

45 AN, pp. 58-59.

di nella sua stessa essenza, alcuno spiraglio d'intesa e di *pietas* nei confronti degli animali: Adamo come Prometeo, quindi, *fin dall'origine*, laddove sarebbe una pia menzogna quella – come nel caso di Benjamin – di attribuire invece a una “caduta” successiva – a un errore, un difetto e una rovina – il trasformarsi di Adamo da amico, pastore e custode in despota, padrone e oppressore dell'animale.

Si tratta però, se non di una lettura, almeno di un'esposizione affrettata del densissimo e assai più problematico testo di Benjamin, che riguardo al rapporto originario ed essenziale (“mitico”) tra *logos* umano e non-*logos* animale ha un approccio maggiormente dialettico di quanto non risulti dal *résumé* delle sue tesi offerta dal francese, così come maggiormente dialettica è la sua lettura del *Genesi*, che, come tale, lascia aperti varchi che Derrida non sembra *pro domo sua* disposto ad ammettere. Vediamo in sintesi perché:⁴⁶

a) anzitutto, Derrida confonde due “scene” che invece in Benjamin sono nettamente distinte: il Paradiso *prima* del “peccato originale”, con protagonista Adamo, e la storia (la caduta) *dopo* il peccato, con protagonista l'uomo “postadamitico”;

b) è ben vero che nel Paradiso gli animali sono “muti”, possiedono solo una “lingua muta”, puramente espressiva, quindi sono “imperfetti” rispetto a colui – l'uomo – che, invece, è dotato di “lingua sonora”, il nome (*nota bene*: tale “nome” è un alcunché di mistico, un suono materialmente espressivo, mimetico-corporeo, che non va nel modo più assoluto confuso con la nozione profana e convenzionale di parola nel senso semantico, grammaticale del termine); è altrettanto vero però che per Benjamin, nel Paradiso, tra lingua (muta) degli animali e lingua (sonora) dell'uomo sussiste un rapporto *non* di dominio, imposizione e appropriazione – come vorrebbero Derrida e Hegel – ma di «comunità magica» e «magica affinità»,⁴⁷ una “parentela in Dio” che ha nello statuto *simbolico* (*symbolon* da *symbollo*, “metto insieme, unisco, congiungo, sposo”) del nome adamitico il suo suggello: «Mediante la parola» scrive Benjamin «l'uomo è *unito* con la lingua delle cose [degli animali – n.d.t.]».⁴⁸ E tale unione non è arbitraria, casua-

46 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Il lutto delle cose. Sulla problematica ontologico-linguistica del “Dramma barocco” benjaminiano*, in A. Pinotti (a cura di), *Giochi per melanconici. Sull'Origine del dramma barocco tedesco di Walter Benjamin*, Mimesis, Milano, 2003, pp. 149-177; Id., *Walter Benjamin fisionomo del linguaggio*, in «Materiali di estetica», I, 1, 1999, pp. 49-81.

47 Cfr. W. Benjamin, *Sulla lingua in generale*, cit., pp. 287 e 290.

48 Ivi, p. 289, c.n.

le, tirannica, bensì, all'opposto, dialettica, dialogica, mimetica, spontaneamente ricettiva, ovvero *traduttiva*:

Nel nome la parola [...] è diventata in parte ricettiva [...]. *Questa ricezione è rivolta alla lingua delle cose [degli animali] stesse [...].* Ma per ricezione e spontaneità insieme [...] la lingua ha un termine proprio, che vale anche per questa ricezione dell'innominato nel nome. È la *traduzione* della lingua delle cose [degli animali] in quella degli uomini.⁴⁹

Anche a prescindere dallo specifico valore metafisico e teologico, messianico e redentivo che Benjamin attribuisce altrove all'atto della traduzione in sé,⁵⁰ è evidente il tipo di rapporto che egli presuppone sussistere nella situazione adamitica (che, si badi, a suo modo di vedere corrisponde all'origine, quindi all'essenza memorabile del linguaggio umano): Dio conduce gli animali al cospetto di Adamo perché egli *veda* (oda, tocchi, gusti, annusi) il nome da darsi a essi,⁵¹ sicché per Adamo «l'origine del linguaggio era così naturale, facile e spontanea come un gioco da bambini». ⁵² Fondamentale per Benjamin è il «nesso di visione (*Anschauung*) e nominazione (*Benennung*)» che sta alla base del rapporto tra gli animali e Adamo, il quale, per attribuire loro il *vero* nome – non già un mero segno arbitrario di dominio – deve prima *scambiare uno sguardo* con essi, giacché solo così «il nome che l'uomo dà alla cosa [all'animale] dipende dal modo in cui essa gli si comunica»,⁵³ così come nel nesso tra visione (sguardo) e nominazione (parola)

è intimamente intesa la muta comunicazione delle cose (degli animali) al linguaggio verbale degli uomini, *che l'accoglie nel nome*.⁵⁴

Per di più, è ben vero che si ha a che fare, qui, pur sempre con «la traduzione di una lingua imperfetta [quella dell'animale] in una lingua più perfetta [quella dell'uomo]», però nel Paradiso «questa traduzione è garantita in Dio»,⁵⁵ è cioè Dio stesso a farsi garante del fatto che l'uomo, «accogliendo la lingua muta e senza nome delle cose [degli animali] e trasponendola

49 Ivi, p. 290, c.n.

50 Cfr. W. Benjamin, *Il compito del traduttore*, trad. it. di R. Solmi in Id., *Opere complete di Walter Benjamin*, vol. I: *Scritti 1906-1922*, cit., pp. 500-511.

51 *Gn*, 2, 19.

52 W. Benjamin, *Sulla lingua*, cit., p. 291.

53 Ivi, p. 290.

54 Ivi, p. 291, c.n.

55 Ivi, p. 290.



in suoni nel nome» svolga correttamente, anzi *giustamente* (come atto morale, prima ancora che linguistico) il suo compito, che, per l'appunto, non è quello di assumere il dominio sugli animali, bensì quello di arricchirli di essere e di senso, ovvero di *compiarli*, giacché

*la creazione di Dio si completa quando le cose [gli animali] ricevono il loro nome dall'uomo.*⁵⁶

Come dire: scambiando con loro *regards familiers*, e accogliendoli-traducendoli nel nome umano, Adamo non mortifica e sacrifica, ma compie e redime gli animali, nel Nome di Dio e della bontà del creato. Per quanto riguarda il Paradiso e Adamo, insomma, ogni parola di Benjamin circa il rapporto originario ed essenziale tra nome e animale: “magica comunità e affinità, parentela e garanzia in Dio, unione, simbiosi simbolica, spontanea comunicazione, spontanea ricettività, dialogo, accoglimento, traduzione, arricchimento, compimento, redenzione”, ecc., smentisce ogni suo intendimento nel senso del dominio antropocentrico *à la Derrida*;

c) viceversa, ciò non significa che anche nel Paradiso non vi sia, negli animali, un residuo di tristezza, dovuta – come afferma Derrida – al fatto di essere muti: «L'incapacità di parlare» scrive Benjamin «è il grande dolore della natura [...]. La natura è triste perché è muta».⁵⁷ Ma appunto, nel Paradiso Adamo è pur sempre lì per *consolare* l'animale dalla sua tristezza, per *redimerlo* dal suo lutto, per *compiere e arricchire* il suo mutismo, quindi *per dargli parola tramite la sua parola* (che è moralmente vera e giusta, parola “est-etica”), ed è proprio per questo che Dio l'ha dotato di nome, affinché

questa natura [animale] muta, nominata dall'uomo, *diventasse anch'essa beatitudine*, benché di grado inferiore. [...] Adamo dice degli animali che si allontanavano da lui dopo essere stati da lui nominati: “E *vidi la nobiltà* con cui balzavano via da me, perché l'uomo aveva dato loro un nome”.⁵⁸

Contro la decisione di Dio – non certo dell'uomo – di privare l'animale della parola, Adamo, nella sua debolezza rispetto a Dio, non può nulla, se non prendere atto del fatto che tale mutismo rende comunque triste l'animale, il quale non può darsi nome, ma soltanto ricevere nome: «Essere nominato» scrive Benjamin (con una formula peraltro affatto dubitativa)

56 Ivi, p. 285, c.n.

57 Ivi, pp. 293-294.

58 Ivi, p. 293, cc.nn.



– anche se chi nomina è un beato e simile a Dio [cioè Adamo stesso – n.d.t.]
 – *resta forse sempre un presagio di tristezza*,⁵⁹

anche quando a nominare è «la sola, beata lingua paradisiaca dei nomi». Ma ciò che invece l'uomo-Adamo *può* fare – nella sua maggioranza rispetto agli animali, e minorità rispetto a Dio – è porsi non come dominatore, despota e tiranno, ma come interprete, pastore e custode degli animali stessi nel linguaggio, intermediario con Dio in attesa che Egli eventualmente prenda provvedimenti donando loro una redenzione piena e perfetta, rispetto a quella debole e imperfetta, unica possibile per l'uomo, anche paradisiaco. Adamo, finché è uomo, può dar voce agli animali, ma non fare che essi possano parlare, *questo* lutto non può redimerlo – può solo *tradurre per nobilitare*. Non ci sembra però che questi aspetti siano stati correttamente evidenziati da Derrida;

d) il francese, infatti, si limita a nostro avviso, come si è detto, a confondere la prima scena – quella del Paradiso, prima del peccato originale – e la seconda scena – quella della situazione post-paradisica, dopo il peccato originale. Tale peccato consiste infatti nell'abbandono del nome, e nella nascita di un segno linguistico autoreferenziale, il “giudizio sul bene e sul male” (bene e male che non sono “cose” ma concetti astratti, assenti, cioè privi di referente, nel mondo di Dio), *opposto* al nome adamitico, in quanto non si limita a tradurre la lingua delle cose (degli animali) in lingua umana, ma *produce* un significato, un senso astratto, arbitrario, strumentale, convenzionale, assolutamente soggettivo, privo delle caratteristiche simboliche e dialogiche proprie del nome. «Il peccato originale» scrive Benjamin

è l'atto di nascita della parola *umana* [non “adamitica” – n.d.t.], in cui il nome non vive più intatto, che è uscita fuori dalla lingua nominale [...], la rovina del beato spirito linguistico, dello spirito adamitico.⁶⁰

E non v'è alcun dubbio: la lingua rovinata, caduta, peccaminosa, satanica – che non è nome concreto ma segno astratto, ovvero *ciarla* esteriormente comunicante e non simbolo intimamente dialogante – nella quale si ha «*il distacco da quella contemplazione delle cose [degli animali] in cui la loro lingua passa nell'uomo*»,⁶¹ questa lingua che esce dal nome e dal Paradiso ed entra nella parola umana, troppo umana e nella storia, non traduce ma *tradisce* le cose e gli animali, cioè non unisce ma separa, non ac-

59 Ivi, p. 294, c.n.

60 Ivi, pp. 291-292.

61 Ivi, p. 293, c.n.

coglie ma assoggetta, non arricchisce ma mortifica, non compie ma annichilisce, non redime ma condanna:

All'asservimento della lingua nella ciarla segue l'asservimento delle cose [degli animali] nella follia.⁶²

Questo asservimento postparadisiaco degli animali all'uomo, tramite la parola, è appunto ciò che Benjamin chiama «“iperdenominazione” o eccesso di denominazione», ed è solo a questo punto – diversamente da quanto dice Derrida – che emerge l'*altro* mutismo delle cose e degli animali:

iperdenominazione come ultimo fondamento linguistico di ogni tristezza e (dal punto di vista della cosa [dell'animale]) di ogni ammutolire.⁶³

Non già il nome adamitico rende tristi e muti gli animali, ma quella sua parodia peccaminosa e satanica che è la ciarla (il segno, l'allegoria) ultrasignificante e ultramortificante delle lingue postparadisiache e postbabeliche, in cui l'uomo appare come il “signore dei significati”, il tiranno e despota assoluto, tramite il *logos*, dell'intero creato: *zoon logon echon*;

e) mentre quindi nel Paradiso gli animali sono tristi perché muti, ma si attendono ugualmente consolazione, arricchimento, compimento, nobiltà e redenzione da parte del nome adamitico, e di Adamo in quanto loro custode e pastore («L'incapacità di parlare è il grande dolore della natura (*e per redimerla è la vita e la lingua dell'uomo nella natura [...]*)»,⁶⁴ al di fuori del Paradiso, nella storia, dopo la caduta, gli animali (le cose, la natura) sono muti perché tristi, e sono tristi perché, già di per sé privi di parola propria, sono per di più asserviti, umiliati, mortificati, sacrificati, annichiliti dalla parola umana – quindi, doppia tristezza, doppio mutismo: «Dopo la caduta» scrive Benjamin

l'aspetto della natura si trasforma profondamente. Comincia ora l'*altro suo mutismo*, a cui alludiamo parlando della profonda tristezza della natura [degli animali]. [...] È la tristezza della natura che la rende muta. Vive, in ogni tristezza, la più profonda tendenza al silenzio.⁶⁵

62 *Ibidem*.

63 *Ivi*, p. 294.

64 *Ivi*, p. 293, c.n.

65 *Ibidem*, c.n.

Come dire: al silenzio triste ma aperto, comunicativo e speranzoso dell'animale nel Paradiso subentra ora il silenzio triste, ma ottuso, melanconico e disperato dell'animale nella storia umana – una storia in cui la lingua, evidentemente, ha dimenticato quella sua origine ed essenza nella quale consiste la sua “comunità magica” e “magica affinità” (sia linguistica/estetica che morale/etica) con tutte le altre creature, secondo il quadro complessivo fornito da Benjamin nella chiusa del suo saggio:

La lingua di un essere [anche di un animale – n.d.t.] è il medio in cui si comunica il suo essere spirituale. Il fiume ininterrotto di questa comunicazione scorre attraverso tutta la natura, dall'infimo esistente fino all'uomo e dall'uomo a Dio. L'uomo si comunica a Dio mediante il nome che dà alla natura [agli animali] [...], e *alla natura dà il nome secondo la comunicazione che ne riceve*, poiché anche l'intera natura è traversata da una lingua muta e senza nome, residuo del verbo creatore di Dio, che si è conservato nell'uomo come nome conoscente.⁶⁶

Parole, queste, in cui non v'è *nulla* che enfatizzi in alcun modo un ruolo antropocentrico di dominio tirannico e di potere assoggettante del *logos* umano – ripetiamo: nella sua origine ed essenza, non nella sua storia e funzione – nei confronti delle cose e degli altri viventi.

f) In conclusione, se letto con maggiore attenzione di quanto non faccia Derrida ne *L'animal que donc je suis*, il saggio di Benjamin, nella sua serrata dialettica, può fornire una prospettiva non antropocentrica – nel senso di una lunga tradizione esegetica – circa il «terribile racconto» del *Genesis*, la cui «grande scena della denominazione» si rivela essere tutt'altra dalla scena originaria della sottomissione, del dominio e della dispotica tirannia dell'uomo su cose e animali, ovvero di quell'«evento irreversibile della dotazione di un nome» con cui l'uomo «comincia a prendere il potere sugli animali».⁶⁷ Con la dazione originaria del nome, argomenta Derrida,

l'uomo instaura o rivendica con un unico atto la sua *peculiarità* [...], e la sua *superiorità* sulla cosiddetta vita animale. Quest'ultima superiorità, superiorità infinita e per antonomasia, ha come propria caratteristica quella di essere allo stesso tempo *incondizionata e sacrificale*. Tale sarebbe la legge di un'imperturbabile logica, sia prometeica sia adamitica, sia greca che abramitica.⁶⁸

66 Ivi, p. 295, c.n.

67 AN, pp. 52 sgg.

68 AN, p. 58.

Derrida si spinge addirittura a sostenere che nel *Genesi* Dio, nel Paradiso, lascia Adamo libero di nominare a suo piacere (cioè: ad arbitrio) gli animali come puro atto mortificante preliminarmente a un vero e proprio atto sacrificale, in vista cioè «dell’offerta a Dio di carne sacrificale [...]». Si direbbe che dare il nome è come sacrificare un essere vivente a Dio.⁶⁹ Appunto questo presupposto sacrificale – che impronta di sé tutta l’interpretazione derridiana del *logos* – induce a nostro avviso il francese a confondere, in Benjamin, due piani del discorso che questi, invece, tiene distinti: quello del nome adamitico, in grado di accogliere, tradurre e redimere il mutismo triste degli animali, e quello del segno postadamitico, atto ad assoggettare, annichilire, condannare gli animali generando in essi un triste mutismo. Da tale punto di vista, quindi, mentre per Derrida il mito del *Genesi* costituisce l’origine del grande asservimento dell’Animale all’Uomo e al suo *Logos*, per Benjamin esso – in termini più dialettici e possibilisti – rappresenta *sia* il luogo originario in cui il *logos* umano, nella sua essenza, non è mezzo di sopraffazione dia-bolica ma *medium* di incontro sim-bolico tra due lingue, l’una muta, l’altra sonora, non di pari grado, ma certamente suscettibili di essere felicemente tradotte l’una nell’altra, *sia* il luogo dalla cui rottura derivano, appunto, tutti i fattori tirannici e annichilenti del *logos* di cui si è detto, il che costituisce senz’altro uno dei grandi peccati dell’umanità, una delle sue più grandi cadute e rovine. Tuttavia, proprio questa dialettica del *logos* originario – presente in Benjamin e assente in Derrida – può consentire una interpretazione est-etica del *logos* stesso (come sarà per altre vie quella di Heidegger),⁷⁰ che rimemori quella sua essenza di “nome”, successivamente obliata dallo strapotere iperdenominante del “segno”, in cui, per l’appunto, *aisthesis* ed *ethos*, visione dialogante e comportamento accogliente nei confronti delle cose e degli animali fanno tutt’uno con il loro accedere *felicemente* alla parola umana.

2.3. Fallo-centrismo

Ne *L’animal que donc je suis* il termine fallocentrismo viene sviluppato in poche tracce (il che non ce ne permette una disamina dettagliata), ma sufficienti a comprenderne il senso relativo alla questione animale, nella misura in cui la “Donna” (insieme al “Bambino”), benché appartenente alla specie uomo e munita di parola, viene posta da Derrida in sintonia non

69 AN, p. 83.

70 Si veda sotto, pp. 185 sgg., 202 e 220-221.

con la parte del Medesimo, dell'*anthropos* e del *logos*, ma con quella dell'Altro, dello *zoon* e dell'*alogos*, con cui ella – si badi: la Donna al singolare generale, il *Femmot* – manterrebbe costitutivamente un rapporto elettivo. Si percepisce che per il francese il rifiutarsi all'esperienza dell'essere guardati (nudi) dall'animale – con tutto ciò che ne consegue sul piano dell'argomentazione decostruttiva antiantropocentrica e antilogocentrica a favore dell'*animalitas* – riguarderebbe tutti «questi» filosofi-maschi (da Descartes a oggi, ecc., come si è visto), ma «non *quelle*» non meglio identificate rappresentanti del sesso femminile che se ne differenzierebbero in modo altamente significativo.⁷¹ Si coglie tra le righe del testo derridiano che l'«immenso disconoscimento [dell'animale], la cui logica attraversa la storia dell'umanità», conseguente al non essersi mai visti nudi dall'animale – al non averne mai incrociato, nudi, lo sguardo – è cosa del Maschio, del Fallocrate, della parte virile dell'umanità, non della Donna, dotata bensì di *Logos* ma non di Fallo, che evidentemente a quell'esperienza di nudità (l'essersi vista nuda dall'animale) si concederebbe – chissà perché – *naturaliter* volentieri: da ciò il fallocentrismo dell'antropocentrismo e del logocentrismo.

Anche in questo caso sarebbe il *Genesi* a dare il segnale originario, consacrando l'antropo-logocentrismo del protomaschio:

A dare un nome agli animali non è semplicemente Adamo, [...] [ma] anche Isch prima di Ischa, *l'uomo prima della donna*: è stato dunque l'uomo, Isch, *quand'era ancora solo* a dare un nome agli animali che erano stati creati prima di lui. [...] L'uomo *solo, prima della donna*, [...] dà loro i nomi, i *sui* nomi agli animali. [...] [Dio] lascia che Adamo, lascia *che l'uomo, l'uomo solo, Isch senza Ischa, la donna*, gridi liberamente i nomi, lascia che si occupi *da solo* dell'attribuzione dei nomi. [...] [La dotazione di un nome è l'evento irreversibile] con cui *Isch, il solo Isch, Isch ancora senza donna*, cominciava a prendere il potere sugli animali. Il fatto di cominciare a vederli e a nominarli senza lasciarsi vedere e nominare da loro.⁷²

Ci si perdoni il puzzle di citazioni e di corsivi, ma ci sembra importante cogliere per quel che sono le tracce di fallocentrismo di cui è disseminata l'interpretazione derridiana del *Genesi*, luogo che, a suo dire, conterrebbe l'atto costitutivo del dominio dell'uomo-maschio fallogodotato sull'animale, legittimandone in anticipo il delitto – delitto da cui evidentemente Derrida scagiona *ab origine* la donna, ancorché logodotata, in quanto essa

71 Cfr. AN, pp. 50-51.

72 AN, pp. 52-54, cc.nn.



stessa umana. Non si tratta di illazioni, poiché Derrida – senza esplicitare le sue fonti storiche e culturali – non esita qui ad attribuire tout court all’*homo* in quanto *vir* il male fatto, nel corso dei millenni, all’animale:

Il male dell’animale è il maschio. Il male arriva all’animale tramite il maschio. [...] È il maschio che se la prende con l’animale, come è ad Adamo che Dio ha dato l’incarico di estendere la sua autorità sulle bestie.⁷³

Per Derrida cacce e corride, mitologie e macelli starebbero a testimoniare l’impronta viriloide e a predominanza maschile della violenza fatta all’animale, la quale invece sarebbe estranea alla dimensione in fondo *infantile* (dal latino *infantem* [*infans*], da *in-*, che sta per “non”, e *fantem*, da *fari*, “avere l’uso della parola”, quindi *infans* come “ciò che non ha ancora l’uso della favella”) della Donna, il cui *logos*-privo-di-fallo-e-di-favella sarebbe qualcosa d’Altro dal *logos* del Maschio. Già in una celebre intervista concessa nel 1989 a Jean-Luc Nancy, riguardante la questione del soggetto e del sacrificio, intitolata “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*,⁷⁴ Derrida, sviluppando il tema del “carno-fallogocentrismo” e definendo in fondo tautologico il nesso tra avere-*logos*, essere-carnivoro ed essere-*maschio* (“donne e/o vegetariani” sarebbero un prodotto della decostruzione di tale soggetto), afferma che

I’ autorità e l’autonomia [...] sono [...] piuttosto accordati all’uomo (*homo* e *vir*) che alla donna e piuttosto accordati alla donna che all’animale. E ben inteso all’adulto che non al bambino. La forza virile del maschio adulto, padre, marito o fratello [...] appartiene allo schema che domina il concetto di soggetto. Questi non si vuole solo signore e possessore attivo della natura. Nelle nostre culture accetta il sacrificio e mangia carne.⁷⁵

In attesa di ritornare sulla questione del carnocentrismo, quindi del vegetarianesimo, in Derrida,⁷⁶ qui ci limitiamo a chiederci: che senso (anzi: che verità) ha il gesto filosofico (quindi, si presume, non ideologico) di riunire arbitrariamente – in modo omologante e omogeneizzante – l’intero mondo femminile (con i suoi corollari a loro volta arbitrariamente omolo-

73 AN, pp. 154-155.

74 Cfr. J. Derrida-J.-L. Nancy, “*Il faut bien manger*” ou *le calcul du sujet*, apparsa in «Cahiers Confrontation», 20, 1989, poi ripresa in J. Derrida, *Points de suspension. Entretiens*, a cura di E. Weber, Galilée, Paris, 1992, pp. 269-301. Utilizziamo qui la traduzione di Tommaso Ariemma.

75 Ivi, p. 295.

76 Si veda sotto, pp. 103 sgg.



gati e omogeneizzati: il Bambino, il Vegetariano, il Celibe, l'Omosessuale, ecc.) in un *Femmot* filoanimalista, non logocentrico e non carnocentrico, che identificherebbe, in unico blocco, l'Altro dal Maschio, dal Verbo, dal Fallo, dal Carnivoro e dal Medesimo? Come se non esistessero da sempre (in proporzione), nel mondo, miliardi di donne voraci divoratrici di carne animale, nonché donne cacciatrici (non necessariamente Diane e amazzoni mitologiche), e come se, ovunque nelle campagne del pianeta, non fossero le massaie – e non i “guerrieri” – a tirare (o a tagliare) il collo a galline, papere, conigli e a ogni altro genere di animale domestico (senza essere necessariamente maghe, streghe e sacerdotesse impegnate in esorcismi e sacrifici con animali), per poi scannare, scuoiare, spellare, spennare, tagliuzzare e cucinare ogni tipo di animale, e come se, negli allevamenti e nei macelli d'ogni dove – domestici, artigianali, industriali –, nonché nei laboratori-*lager* delle più crudeli e nefande sperimentazioni “scientifiche” sugli animali, fossero impiegati solo addetti maschi? Come se, da quando c'è il mondo, le donne non avessero sempre dimostrato una particolarissima propensione per oggetti di ogni tipo di provenienza animale, dalle pellicce alle stecche di balena, dai cosmetici alle calzature e a ogni genere di accessorio e ornamento? Quanto immenso è stato ed è, in realtà, il numero delle donne che – a parte l'uso che ne hanno fatto *pro domo propria*, alimentazione, abbigliamento o cosmesi che fosse – hanno visto nel mondo animale un mondo affatto estraneo, anonimo, e per certi versi sgradevole e orripilante, e comunque omologamente e omogeneamente *altro*, un *Ani-mot*, appunto, di cui non curarsi, né occuparsi, né preoccuparsi? Su che base teorica può svilupparsi l'equazione, che Derrida sembra sostenere, tra femminilità e animalità, femminismo e animalismo – ammesso e non concesso che una tale equazione fosse effettivamente rispettosa della qualità est-etica (cioè della *humanitas*) della donna? O al cliché dell'Uomo tutto-*logos-e-fallo* dobbiamo continuare a contrapporre – nel nome di una presunta Alterità – il cliché della Donna tutta-*animalitas-e-pietas*?

Nondimeno, a parte queste cursorie considerazioni empiriche, che potrebbero continuare all'infinito – e che potrebbero applicarsi, *con segno e senso invertito*, anche al mondo maschile, che andrebbe anch'esso articolato e differenziato al suo interno assai più di quanto non faccia il francese – la vera questione, filosofica e metodologica, resta quella già accennata: se infatti Derrida, come si è visto, stigmatizza come negativa, scorretta e perniciosa la «presupposizione [filosofica – n.d.t.] che vi sia una cosa, un dominio, un tipo di ente omogeneo, che prende il nome di animalità in generale»,⁷⁷ cioè la

77 J. Derrida, *Dello spirito*, cit., p. 62.

strategia omologante e omogeneizzante di forzare arbitrariamente tutti gli animali sotto la categoria dell'*Animot*, evitando ogni distinzione e articolazione interna al mondo animale (cosa su cui siamo pienamente d'accordo) –, perché mai dovremmo, viceversa, accettare come positiva, corretta e benefica la presupposizione (filosofica?) che vi sia una cosa, un dominio, un tipo di ente omogeneo, che prende il nome di Femminilità (o di Donna) in generale, frutto di una strategia omologante e omogeneizzante, volta ora però a inserire “virtuosamente” tutte le donne (che avranno, pure esse, il *logos*) sotto la categoria di un Femminile (un *Femmot*), avente precise caratteristiche non carnofallogocentriche – a loro volta ricavate *ex negativo* da un Maschile (un *Hommot*) costruito *ad hoc* –, evitando ogni distinzione e articolazione interna al mondo femminile (dunque anche a quello maschile)? Su ciò non possiamo essere d'accordo, non per questioni ideologiche – su cui si può discutere – ma per un fatto puramente teoretico.

Al tempo stesso – sia detto qui puramente per inciso – se davvero dovessimo, come ci esorta Derrida, essere animali e seguire gli animali in ciò che sono e che fanno, dovremmo giocoforza non solo accettare, ma anzi radicalizzare il “fallogentrismo” del Maschio dominante e dominatore, anche il più estremo e violento, che nel mondo animale non ammette eccezioni estetologiche, e, dove questo accade, presenta comportamenti “femminili” di dominio e violenza che non si adattano propriamente al quadro idilliaco presupposto dal francese ...

Tuttavia, il tassello fallogentrico dell'antropocarnofallogocentrismo di Derrida – almeno per come emerge in modo sporadico ne *L'animal que donc je suis* – è quello che, di fatto, ci interessa di meno – quindi facciamo un passo avanti.

2.4. *Carno-centrismo*

Tutto ciò che, dal punto di vista dell'antropocentrismo, del logocentrismo e del fallogentrismo si costituisce come dominio teoretico – filosoficamente e religiosamente legittimato – dell'uomo sull'animale, si traduce, concretamente, nella prassi di cattura, allevamento, assoggettamento e addestramento dell'animale (che l'uomo sfrutta e fa lavorare per sé, senza farsene un problema), e, in definitiva, nella sua uccisione a scopo alimentare (l'uomo si nutre di carne animale, senza farsene un problema).⁷⁸ An-

78 Il nostro ragionamento si concentra sulla questione alimentare, ma i modi e i motivi dell'assoggettamento, del maltrattamento e dell'uccisione di animali sono,

che in questo caso Derrida non sembra nutrire dubbi quanto all'atteggiamento della totalità dei filosofi:

Nessuno di essi ha mai tenuto conto, in maniera seria e determinante, del fatto che noi cacciamo, uccidiamo, sterminiamo, mangiamo e sacrifichiamo gli animali, li utilizziamo, li facciamo lavorare o li sottomettiamo a esperimenti che sono proibiti all'uomo.⁷⁹

In pratica tutti i filosofi (prima di Derrida stesso ovviamente), proprio in quanto univocamente e compattamente schierati sul fronte antropologico-centrico del dominio, non possono che essere anche carnocentrici, ovvero condividere – al di là delle singole abitudini alimentari – la logica sacrificale-sacrificialista (dal *Genesi* al *cogito* cartesiano) secondo cui, nello spazio dell'uomo dotato di *ratio* e *logos*, «non è proibito, comunque, di comandare all'animale fino a metterlo a morte quando è necessario».⁸⁰ In quanto privo di *ratio* e *logos*, nella sua ontologica minorità e privazione l'animale è anche essenzialmente privo di diritti, anzitutto del diritto alla vita: il «tu non ucciderai» proibisce bensì l'assassinio e l'omicidio (da *caedes*, uccisione) – l'uccisione dell'uomo da parte dell'uomo –, ma non proibisce la messa a morte in generale, tantomeno l'animale-cidio; proibisce l'uccisione del Medesimo, non dell'Altro:

La messa a morte, il sacrificio dell'animale, il suo sfruttamento a morte non sono in verità, in questa logica, degli assassinii. Non sono proibiti dal “Tu non ucciderai”. Il fatto è che l'animale, in fondo, dal momento che non può essere vittima di un assassinio, non muore.⁸¹

In quanto estraneo alla comunità del *logos*, l'animale è anche estraneo alla comunità di quei diritti che vengono riconosciuti soltanto a chi possiede il *logos* stesso. Torneremo su questo punto.⁸² Sta di fatto che il logocentrismo, per Derrida, legittima e autorizza il carnocentrismo, fino alle più aberranti forme

com'è noto, molteplici, dalla sperimentazione scientifica e industriale, genetica, farmaceutica e cosmetica, all'abbigliamento (pellicce, borse, accessori di lusso, ecc.), alle varie forme di caccia sportiva e turistica, giochi e spettacoli, al commercio di piccoli e grandi animali “da compagnia”, infine – *last but not least* – allo sterminio di animali più e meno rari al servizio di tradizioni folcloriche e medicine alternative “esotiche”.

79 AN, p. 138, c.n.

80 AN, p. 139.

81 AN, p. 163.

82 In particolare riguardo al rapporto, in Derrida, tra carnocentrismo e vegetarianesimo, si veda sotto, pp. 103 sgg.

attuali, ipertecnologiche di massa – coadiuvate dalla biologia, dalla chimica e dalla genetica – di allevamento, addestramento, sperimentazione e industrializzazione della produzione alimentare della carne animale, che – al di fuori di ogni supposta norma di vita degli animali – non si limita al maltrattamento e alla soppressione degli animali così come sono (in natura, ammesso che si possa ancora parlare di qualcosa di simile), ma produce *in vitro* nuove forme di vita animale-artificiale da sopprimere per soccorrere alle più disparate esigenze del consumo di massa, definito come benessere collettivo. Nell'universo antropocarnofallogocentrico nessuno sembra trovare motivi teoreticamente sufficienti quantomeno a porre il problema dell'animale e dei suoi diritti, che, verosimilmente, può essere affrontato solo in termini etici.

Ma com'è possibile, appunto, per Derrida, un'etica dell'animalità, assunta e rispettata nella sua alterità?

3. Etica dell'animalità

È evidente che non sarà certo nel gruppo dei filosofi da lui considerati in *L'animal que donc je suis* che Derrida potrà trovare tracce o indicazioni in merito a tale etica. Così com'è evidente che, da questo punto di vista, Kant – autentico baluardo dell'antropologocentrismo – costituisce un facile bersaglio per i suoi strali: privato dell'Io-penso, condizione della *ratio* e del *logos*, privato della libertà e dell'autonomia (autodeterminazione) razionali dell'agire, non essendo “persona”, l'animale kantiano non può essere oggetto di diritti per il fatto stesso che non può essere soggetto di doveri – nel suo caso infatti viene a mancare (ancora una privazione e minorità) quella reciprocità razionale diritto-dovere dell'agire pratico che sta alla base dell'intera etica di Kant. Squalificato sul piano razionale – in quanto privo di *logos* –, l'animale lo è anche sul piano morale – in quanto privo di *ethos* –, il che lo esclude automaticamente dalla comunità etica e dal regno dei fini eticamente perseguibili: «Ciò di cui è privato l'animale non razionale» scrive Derrida

con la soggettività, è ciò che Kant chiama la “dignità”, cioè un valore interno e senza prezzo, il valore di un fine in sé. [...] Da qui la crudeltà virtuale di questa ragione pura pratica. [...] Ma tale crudeltà sacrificale può diventare a tal punto più grande, e virtualmente terribile, implacabile, feroce, quando si tratta dell'animale.⁸³

83 AN, p. 150. Derrida fa qui riferimento a un frammento di Adorno tratto da T. W. Adorno, *Beethoven. Filosofia della musica*, trad. it. di L. Lamberti, a cura di R.

La dignità razionale dell'uomo morale, nella sua assolutezza, si trasforma in esclusione, l'esclusione in privilegio, il privilegio in degradazione, la degradazione in dominio e il dominio in violenza eticamente autorizzata. Con Adorno, Derrida accusa il progetto etico di Kant – la cui «perversità profonda» è da intendersi però come il rovescio del suo progetto razionale antropocentrico – di essere fundamentalmente zoofobo, ovvero aggressivo, polemico, odioso, crudele, criminale nei confronti dell'animale, la cui messa a morte, o il cui sfruttamento a morte, fanno parte integrante dell'umanesimo trascendental-idealistico kantiano: «Kant» conclude Derrida

non dà spazio ad alcuna compassione, alcuna commiserazione tra l'uomo e l'animale [...]. Non c'è niente di più detestabile [...], di più odioso per l'uomo kantiano che il ricordo di una rassomiglianza o di una affinità tra l'uomo e l'animale. Il kantiano nei riguardi dell'animalità dell'uomo nutre solo odio.⁸⁴

Emerge qui il tema della “compassione” (*Mitleid*), che in Derrida, come si vedrà, svolge un ruolo decisivo sia nell'ipotesi di un'etica della *pietas* e della *caritas* nei confronti dell'animale – contrapposta al rigido normativismo razionalformalistico kantiano, non nel senso di una teoresi del diritto ma di una prassi della giustizia –, sia nella sua opera di riavvicinamento tra uomo e animale nel nome di un'affinità più profonda di quella biologico-naturalistica. Proprio contro Kant – sia detto qui per inciso – ci aveva già ampiamente pensato Schopenhauer, con argomenti critici e un approccio sistematico assai più raffinati di quelli sfoderati dal francese.⁸⁵ Ma questi non sembra essersene ancorché minimamente accorto, giacché il nome di Schopenhauer, qui come altrove ne *L'animal que donc je suis*, non compare mai nel suo ragionamento.

Tiedemann, Einaudi, Torino, 2001, pp. 118-119 [fr. 202], che è opportuno riportare per intero: «Quello che per me è tanto sospetto nell'etica kantiana è la “dignità” che essa assegna all'uomo in nome dell'autodeterminazione morale viene attribuita all'uomo come assoluto vantaggio, come profitto morale e segretamente viene resa una pretesa di *dominio* – il dominio sulla natura. [...] La dignità etica in Kant è una determinazione di differenze. È diretta contro gli animali. Essa esclude tendenzialmente l'uomo dalla creazione e così la sua *humanitas* rischia incessantemente di capovolgersi in inumanità. Non lascia alcuno spazio alla compassione. Per il kantiano nulla è più odioso del ricordo dell'animalità dell'uomo. [...] Per il sistema idealistico gli animali hanno virtualmente lo stesso ruolo degli ebrei per quello fascista. Dare dell'animale all'uomo – questo è vero idealismo. Negare assolutamente e a qualsiasi costo la possibilità della salvezza degli animali è l'indispensabile limite della sua metafisica».

84 AN, p. 153.

85 Su ciò si veda sotto, pp. 90 sgg.

Tanto più interessante – ancora in un’ottica schopenhaueriana – è la critica (certo meno scontata che nel caso di Kant) rivolta da Derrida a Lévinas, moderno campione, com’è noto, di un’etica dell’Alterità radicale. Si badi: ciò che ci interessa qui non è la plausibilità teoretica e filologica delle critiche derridiane a Lévinas – non è questa la sede per affrontare l’argomento –, ma solo ed esclusivamente che cosa se ne può ricavare per comprendere il modo in cui Derrida stesso intenderebbe un’etica animalista. E i limiti, da questo punto di vista, dell’approccio lévinassiano, appaiono evidenti, se è vero che quel «volto dell’Altro» che mette drasticamente in discussione l’autonomia del soggetto egocentrato, esponendolo a un’eteronomia radicale ed espropriandolo della sua chiusura su se stesso, trasformandolo in «ospite» e «ostaggio» – quel volto, appunto, che sta alla base di ogni impulso etico nei confronti dell’Alterità, è e rimane, per Lévinas, un volto *umano*, volto bensì di un Altro, tuttavia di un Altro-Uomo, giacché l’animale *non ha volto*, la sua Alterità non ha volto.⁸⁶ Quindi, con tutte le differenze che possono separarlo da Descartes, Kant e Heidegger, anche Lévinas – come tutti gli altri filosofi – proprio in seno a un’etica dell’Alterità radicale, *non si sente guardato e riguardato dall’animale*, non ne incrocia lo sguardo, poiché la radicalità di quell’Alterità incontra il suo limite in un antropocentrismo di fondo che mette di per sé l’animale «al di fuori del circuito dell’etica»,⁸⁷ benché non razionale né normativa.

Giusta qui, a nostro avviso, la critica di Derrida ai limiti umanistici dell’etica lévinassiana: «Se sono responsabile dell’altro, e davanti all’altro, e al posto dell’altro, per l’altro,» scrive

forse che l’animale non è ancor più altro, più radicalmente altro, [...] di quell’altro in cui riconosco mio fratello, di quell’altro in cui identifico il mio simile e il mio prossimo? Se ho un compito, un compito che precede ogni debito, anteriore a ogni diritto, verso l’altro, non ce l’ho forse anche verso l’animale che è ancora più altro dell’altro uomo, mio simile e mio prossimo?⁸⁸

Se è vero infatti che la responsabilità di Lévinas contrappone alla reciprocità kantiana Uomo-Stesso il rapporto asimmetrico Uomo-Altro, è anche vero che questo significativo spostamento antisoggettivistico a favore dell’Alterità non elimina il fatto che di Alterità *umana* debba trattarsi, il che presuppone comunque un qualche genere di reciprocità antropologica tra i protagonisti della relazione etica, fuori dalla quale semplicemente non si dà

86 Cfr. AN, pp. 157 sgg.

87 AN, p. 158.

88 *Ibidem*.

etica in senso proprio, ma solo un suo *analogon*: trattare l'animale *come se* fosse un uomo – il che peraltro non ne impedirebbe la messa a morte (ad es. per ragioni alimentari o sacrificali), giacché, come si è visto, il «tu non ucciderai», nel ragionamento di Lévinas, non potrebbe trovare concreta applicazione nell'ambito di ciò che è, di fatto, non umano, non avendo, di fatto – fuor di metafora – né sguardo né volto. Se l'uccisione, in Kant, era giustificata dalla mancanza di *ratio* e *logos*, in Lévinas lo è dalla mancanza di volto e sguardo – ma il risultato non cambia.

Invece, per Derrida, proprio questo dovrebbe accadere – contro l'antropocentrismo di Kant e Lévinas: proprio perché l'Alterità animale si pone ontologicamente al di fuori di ogni dinamica di reciprocità, ed è perciò tanto più radicale di ogni Alterità umana, *proprio per questo* essa chiama a un *surplus*, non a un *minus* di eticità, una eticità (come già vedeva lucidamente Schopenhauer) senza economia, senza commercio – né simmetrico né asimmetrico – senza ricambi, senza riscontri: un'etica della responsabilità *pura*. Vera etica, vera giustizia si darebbe insomma, per Derrida, non quando l'Altro, il non-simile, resta comunque un simile, un uomo, un fratello, ma quando l'Altro è un altro-altro, «un altro altro dall'uomo, dall'«altro uomo» che si chiama ancora uomo»,⁸⁹ un Altro nei cui confronti il gesto etico è totale e non reversibile: piena responsabilità in pura perdita, senza aspettative di ricambio, quantunque indiretto. In parole più semplici: non *nonostante* non abbia il *logos*, ma *proprio perché* non ha il *logos* per rispondere, per difendersi, per enunciare e denunciare, l'animale merita comprensione etica e apertura di giustizia, così come ogni altro essere vivente nelle sue condizioni – privo della parola per potersi dire.

Lo schema etico, così, si ribalta: non l'etica nei confronti degli animali dovrebbe costituirsi come *analogon* di quella vigente tra gli uomini – il che condurrebbe ad aporie insormontabili –, bensì l'etica nei confronti degli uomini dovrebbe assimilare in sé l'idea di un'etica dell'Alterità radicale, per cui ci si assume la responsabilità, e si deve giustizia, tanto più e anzitutto a ciò che – dissimile da noi, ma non per questo a noi meno *prochain* – non può ricambiarci il favore: un compito, come si è visto, «che precede ogni debito, anteriormente a ogni diritto». È esattamente in questa direzione – ribadiamo: assolutamente schopenhaueriana *in incognito* – che sembra muoversi l'elogio derridiano della compassione e della *pietas* nei confronti degli animali. Dalla sua alterità abissale non umana, anumana e inumana, l'animale *ci guarda*, e in questa sua irreversibile alterità ci diventa, nondimeno, prossimo: vicino nella sua lontananza – lontano nella sua

89 AN, p. 165.

vicinanza. E qui ha perfettamente ragione Derrida: se un'etica antropocentrica, com'è quella kantiana, non può coerentemente riconoscere "diritti" (ergo "dignità") umani all'animale, proprio nella misura in cui quest'ultimo, fuori di ogni reciprocità, non è formalmente in grado di rendere, reversibilmente, doveri, allora la questione dell'etica animale andrebbe affrontata non già, *à la Kant*, escludendo l'animale dall'etica, bensì *à la Schopenhauer* (ma Derrida, evidentemente, non lo sa), escludendo che l'etica animale vada concepita filosoficamente in termini di "diritto", che rimane comunque legato a una specifica nozione antropocentrica del soggetto-di-diritti (questo a prescindere da ogni benemerito tentativo normativo e legislativo, nel corso del tempo, a favore dei diritti degli animali – aspetto che qui non può essere considerato nemmeno di sfuggita).

La strategia derridiana per restituire all'animale la sua dignità etica non può quindi che essere duplice: da un lato decostruire, come fa *L'animal que donc je suis*, quel concetto antropocarnofallogocentrico di soggetto che, «mentre dà fondamento al diritto, porta di conseguenza a negare ogni diritto all'animale»,⁹⁰ dall'altro, però, assumere in tutta la sua radicale problematicità e aporeticità teoretica ogni dichiarazione dei diritti degli animali (che conduce necessariamente a un massimalismo ecologico-vegetariano inconsapevolmente succube dell'antropocentrismo che pretende di contestare),⁹¹ aprendo a una logica altra (dal soggetto e dal diritto antropocentrici) – una logica di giustizia, compassione, *pietas* e *caritas*. È la stessa nozione di "diritto", con tutto ciò che essa implica in termini etici, che qui viene messa in discussione, e ciò proprio grazie all'*animal que je suis*. Checché ne pensasse Kant, la questione animale è una questione centrale dell'etica, poiché (come vide Schopenhauer prima di Derrida, che in ciò lo segue) ne mette in luce – e in crisi – le radici antropocentriche: «La questione qui» scrive il francese enunciando con la massima chiarezza il nucleo etico-pratico del suo intero percorso teoretico e decostruttivo,

non sta tanto nel cercare di sapere se gli animali sono del tipo *zoon logon echon*, se possono parlare o ragionare grazie al *potere* o all'*avere* il *logos*, al *poter-avere il logos*, l'attitudine al *logos* [...]. *La questione preliminare e decisiva* [c.n.] è quella di sapere se gli animali *possono soffrire*. "Can they suffer?"⁹²

Attenzione: a questo punto del percorso dovrebbe risultare manifesto che non si tratta affatto, per Derrida, di un approdo (o di un approccio) pa-

90 AN, p. 136.

91 Cfr. AN, p. 137.

92 AN, p. 66.

tetico, psicologico-sentimentale, ma sostanziale, dal punto di vista sia teorico che pratico, l'approdo a una *ontologia della sofferenza*, una sofferenza (paura, panico, terrore, spavento, fatica, dolore, strazio, supplizio, ecc.) ontologicamente innegabile che vede accomunati tutti i viventi, ed è condivisa, nell'essenza, da tutti. Schopenhauer direbbe: non la *ratio* (come in Kant) sta alla base dell'etica, ma la Volontà – la *ratio* esclude, la Volontà include. Scrive Derrida:

Poter soffrire non è più un potere, è una possibilità senza potere, una possibilità dell'impossibile. Qui viene a situarsi, come il modo più radicale di pensare la finitezza che noi condividiamo con gli animali, la mortalità che appartiene alla finitezza stessa della vita, all'esperienza della compassione, alla possibilità di condividere la possibilità di questa impotenza.⁹³

Questa giustizia e compassione fondamentale, questo *nomos* del vivente che viene prima di ogni *logos* del diritto antropocentrico, e che si esercita nei confronti della innegabile sofferenza dell'Altro – animale o uomo, fa lo stesso – ne *L'animale que donc je suis* è la parola finale di Derrida circa l'etica degli animali, ciò che «dovrebbe rivoluzionare dalle fondamenta [...] la problematica filosofica dell'animale».⁹⁴ Una rivoluzione consistente – dal punto di vista etico – nel fatto che proprio nella sua impotente sofferenza, impotente perché impossibilitata a dire, difendere, enunciare e denunciare questa stessa sofferenza, l'animale mi impone un *surplus* di pietà e compassione, quindi di giustizia e responsabilità – e questo non nonostante esso si ponga al di fuori di ogni diritto antropocentrico, ma proprio perché nessun diritto così inteso può rendergli giustizia. Ma per giungere a questo bisogna, per Derrida, scuotere nientemeno che l'intera storia della filosofia – da Platone a Heidegger.

4. *L'animale che dunque non sono (non seguo)*

Ma, se è questo l'esito indubbiamente positivo dell'intera decostruzione proposta da Derrida ne *L'animale che dunque sono*, nonché della nostra scomposizione e riorganizzazione della sua stessa decostruzione, perché mai allora ci impuntiamo a dire: "l'animale che dunque *non* sono"? Il nostro titolo ironico-polemico sembra al tempo stesso accettare e rifiutare le

93 AN, pp. 66-67.

94 AN, p. 65.

tesi derridiane – ed è per questo che, a costo di ripetere cose già note, le abbiamo riesaminate nel dettaglio. Di fatto, pur riconoscendo il carattere sottilmente problematico e, in certo modo, sovversivo, di tali tesi – e pur condividendone in gran parte l'*intentio* di fondo – né ci identifichiamo dal punto di vista teoretico con Derrida (*je ne suis pas Derrida*), né lo seguiamo sul piano pratico (*je ne suis pas Derrida*). Naturalmente, i motivi di questo nostro supponente atteggiamento corrispondono allo sviluppo per tappe del nostro testo, ma, senza volerne anticipare troppo i singoli passaggi, richiamiamo in sede introduttiva alcuni elementi di dissenso dal modo in cui il francese pone in termini teoretici, e ritiene di poter risolvere in termini pratici, la questione (dell')animale.

Anzitutto, come accennato, non condividiamo l'affermazione derridiana – che però costituisce il *fil rouge* della sua intera riflessione – secondo cui, attuando una strategia rigidamente antropocentrica, sarebbero “tutti” i filosofi (da Platone e Aristotele a Heidegger, ecc.), escluso Derrida stesso, a stabilire un limite rigido tra l'Uomo e l'Animale, omogeneizzando e omologando quest'ultimo nell'unico blocco indifferenziato (l'*Animot*) del non umano. Non contestiamo, qui, la “campionatura” (ad es. Descartes e Kant) proposta da Derrida a suffragio di tale ipotesi totalizzante, bensì il suo esito omogeneizzante e omologante, quindi parziale, dato che essa, da un lato, include nel blocco dei filosofi “di tutti i tempi”, come suoi elementi rappresentativi, due facili bersagli (relativamente alla questione animale) da decostruire nel loro smaccato antropocentrismo, dall'altro ne esclude – non prendendoli nemmeno in considerazione –, ad esempio, altri due (per noi: Schopenhauer e Plessner), che essendosi interrogati filosoficamente e tematicamente sulla questione animale, giungono, in anticipo su Derrida, a riflessioni simili alle sue circa il limite Uomo-Animale e la differenziazione entro l'Animale. Quindi, tenuto conto del fatto che anche la nostra, necessariamente, resta una campionatura – non di nicchia però, dato che Schopenhauer e Plessner, nella loro affinità di sistema, non possono certo essere definiti personaggi secondari della filosofia dell'Otto-Novecento – *non è vero* che “tutti i filosofi (degli ultimi duecento anni)”, quanto agli animali, hanno detto la stessa cosa, così come *non è vero* che Derrida sia stato il primo a porre filosoficamente la questione in termini alternativi. *Vero è*, invece, che altri hanno posto in altro modo e in anticipo su di lui questioni analoghe alle sue, ottenendo sul piano teoretico – in particolare riguardo la questione dell'antropocentrismo – risultati analoghi (ma anche differenti) ai suoi. Basti pensare qui alla trattazione schopenhaueriana della Volontà, che accomuna e avvicina, senza confonderli, uomini e animali

(e non: Uomo e Animale, *Hommot e Animot*),⁹⁵ e il cui primato sull'intelletto e la *ratio* di matrice cartesiano-kantiana costituisce uno dei principali "dogmi" dell'antropologia *non* antropocentrica di Schopenhauer.

Non diversamente stanno le cose rispetto all'altra grande tematica de *L'animal que donc je suis*, il logocentrismo. Anche in questo caso, Derrida non sembra nutrire dubbi circa il fatto che "tutti i filosofi" vedano nell'assenza di *logos*, cioè di parola e linguaggio, nell'animale, ciò che lo differenzia fondamentalmente ed essenzialmente dall'uomo in quanto *zoon logon echon* – con tutto ciò che ne consegue sul piano del dominio, ecc., del secondo nei confronti del primo. E anche in questo caso la nostra obiezione è duplice. Da un lato infatti sembra essere sfuggito a Derrida che vi sono filosofi (qui: Schopenhauer e Plessner) che ritengono che la differenza (o l'affinità) tra uomo e animale si dia anzitutto su un piano prelogico e alogico – cioè prelinguistico e alinguistico – che è quello del *comportamento* – ovvero: dando per scontato che l'uomo parla (ma anche legge, scrive, dipinge la *Gioconda*, compone la *Quinta sinfonia*, produce la bomba atomica, ecc.) e l'animale no, sta di fatto che prima ancora di parlare e a prescindere dal linguaggio parlato uomini e animali *si comportano, vivono, agiscono* in modo diverso o affine, ed è su questo piano della *praxis* che il confronto originario – per stabilire appunto affinità e differenze – deve avvenire, giacché rimanendo sul piano del *logos* l'animale, evidentemente, non ha chance. Sul piano della *praxis* uomini e animali si ritrovano assai più vicini di quanto mai lo possano essere sul piano del *logos*, ma Derrida non rileva che esistono filosofi che sostengono questo punto di vista antilogocentrico. Viceversa, dall'altro lato, proprio restando sul piano della *praxis* e del comportamento, della vita e dell'agire – senza scomodare il *logos* come *ratio* e parola – questi stessi filosofi non menzionati da Derrida giungono a stabilire precise differenze e distanze non logocentriche tra uomini e animali, ottenendo di riarticolare in termini di dis-continuità (cioè di discontinuità nella continuità e viceversa) il limite che li divide, esattamente come vorrebbe il francese (che enuncia vagamente il problema, ma senza svilupparlo). Dove è per noi oltremodo significativo il fatto che, se comunque di *superiorità pratica* dell'uomo sull'animale si parla, ciò non è dovuto al suo possesso esclusivo né di *ratio* teoretica (il *cogito*, l'Io-penso), né di *logos* (la parola, il linguaggio). Di questo antropocentrismo etico, pratico-comporta-

95 Come vedremo, ciò che contraddistingue l'approccio di Schopenhauer e di Plessner (ma per certi versi anche di Heidegger) è non solo l'avvicinamento (e talora addirittura l'intreccio) "al limite" tra mondo umano e mondo animale, ma anche una concezione assai articolata di *entrambi* i mondi, che risultano tutt'altro che omogenei e indifferenziati al loro interno.

mentale – comunque differente dall’antropocentrismo teoretico, logico-razionale – non v’è traccia, né in positivo né in negativo, nel testo derridiano.

Tra l’altro – ed ecco un terzo punto su cui non concordiamo con Derrida – questa prospettiva pratico-comportamentale, che ovviamente andrà chiarendosi nel corso del nostro lavoro, consente una rilettura parzialmente differente da quella derridiana della riflessione di Heidegger sull’animale, il cui presupposto è quello di distogliere Heidegger dalla scomoda quanto improbabile compagnia antropologocentrica di Descartes e Kant in cui forzatamente lo colloca il francese, per inserirlo piuttosto *cum grano salis* nella compagnia – altrettanto scomoda (Heidegger non ama nessuno dei due), ma a nostro avviso assai meno improbabile – di Schopenhauer e Plessner. Ci sembra infatti che nella sua strategia omologante-omogeneizzante (a nostro avviso tutt’altro che “decostruttiva”) Derrida abbia fin troppa fretta di includere anche Heidegger nel blocco antropologocentrico, lasciandosi sfuggire così gli sviluppi *pratici* del suo ragionamento, che vanno, a nostro avviso, e su basi analoghe, nella stessa direzione indicata da Schopenhauer e Plessner: quella di un peculiare *ethos* (comportamento, anzi, condotta) dell’uomo nei confronti di sé, degli altri e del mondo, che lo distingue, sì, dagli animali, ma non necessariamente nel segno della *ratio* e del *logos* (dunque del dominio) di Kant e Descartes. Questo, va detto, anche a prescindere dagli esiti scontatamente ontologici (“lasciare che l’ente sia l’ente che è”) dell’impostazione heideggeriana, dal momento che soltanto il corso del 1929-1930 sui *Concetti fondamentali della metafisica* – analizzato e criticato da Derrida, e nato probabilmente sotto lo stimolo di Plessner –, consente quel confronto tra *Dasein* e animale che permette di comprendere meglio, sul piano del comportamento, la peculiarità etica (e non solo ontologica) del *Dasein* stesso: di vederne le possibilità, ma anche i limiti rispetto alla prospettiva ampia che qui perseguiamo, quella della cura di sé e dell’est-etica dell’esistenza.

Ma proprio in materia di etica dell’animale e dell’animalità la strategia argomentativa adottata da Derrida in *L’animal que donc je suis* ci appare particolarmente ingannevole. Ci chiediamo infatti: possibile che il progetto omologante-omogeneizzante del francese, che assume la zoofobia etica antropologocentrica di Kant come emblema della totalità dei filosofi, per farla oggetto di stringenti obiezioni, non abbia idea della raffinata veemenza etico-metafisica con cui Schopenhauer sottopone, a Kant (e a Descartes), le medesime – ma assai più articolate – obiezioni, in seno a un sistema né antropocentrico né logocentrico? Possibile che Derrida non ricordi, qui, la critica serrata che Schopenhauer – sempre tenendo in vista la questione animale – rivolge al razionalismo e al formalismo sia dell’etica che della morale kantiana? Esattamente in relazione alla presunzione di reci-

procità diritti-doveri che, presente nell'uomo e assente nell'animale, escluderebbe per forza quest'ultimo dalla cerchia dell'etica?

E ciò vale, ovviamente (noi diciamo “ovviamente”, ma per Derrida non sembra essere così), per ciò che per il francese dovrebbe costituire il nucleo vitale di una *nuova* (cioè la sua) etica, ossia la giustizia, la compassione, la carità, la *pietas* che un'etica non antropocentrica dovrebbe tributare agli animali, all'Alterità radicale priva di *ratio* e *logos*. Troppo indaffarato a ricacciare anche Lévinas (come Heidegger) nel blocco antropocarnofallogocentrico, Derrida sembra scordare che ciò la cui assenza, a torto o a ragione, egli lamenta nell'autore di *Totalità e infinito* – un altruismo assoluto, una responsabilità pura nei confronti dell'Altro umano e non umano, senza ricambi né riscontri –, è già presente, e non certo in termini marginali, nel *Mitleid* di Schopenhauer, ovvero in quella compassione per l'altrui sofferenza su cui questi, antikantianamente, fonda l'intero edificio metafisico-pratico della sua morale, esattamente nel presupposto che differenze e distanze tra uomini e animali siano solo l'epifenomeno illusorio di una più profonda affinità e unità, che legittima non già psicologicamente o sentimentalmente, ma ontologicamente l'atto stesso della *pietas*.

Tuttavia, se queste possono essere, in massima sintesi, le nostre obiezioni teoretiche (e di metodo) rivolte al testo derridiano, potrebbe sembrare che, a questo punto, rimesse le cose a posto circa la strategia argomentativa eccessivamente autoreferenziale del francese – troppo dimentico di suoi importanti precursori –, ne condivideremmo comunque l'impianto complessivo: critica radicale all'antropologocentrismo, apertura radicale verso l'Altro, etica radicale della compassione. Ma non è così: non *siamo* Derrida, ma nemmeno lo *seguiamo*, per i motivi che qui, in sede introduttiva, ci limitiamo ad abbozzare:

1) Una volta eseguita – al seguito di Schopenhauer, Plessner, Heidegger e, certo, Derrida – una salutare riarticolazione e differenziazione del “mondo animale” nel “mondo degli animali”, e una volta reso di conseguenza più plastico, articolato, differenziato, flessibile il limite che intercorre tra “mondo degli animali” e “mondo degli uomini” (non: “mondo umano”) – una volta, insomma, aperto il dialogo “sul” limite tra uomini e animali, Medesimezza e Alterità – quel limite va, a nostro avviso, non soltanto mantenuto ma esaltato (per questo: l'animale che dunque *non* sono), e questo non nel segno, giustamente criticato da Derrida, di un dominio antropologocentrico basato sui valori teoretici di *ratio* e *logos*, ma in quello di un *ethos* (ovvero: di un comportamento e un carattere, un modo di agire ed essere, un modo di vivere e abitare) basato sui valori pratici della *ragione pratica* e della *saggezza*, che ha nell'*askesis* e nella cura di sé, nell'*ars vivendi* e nell'est-etica dell'esistenza i suoi strumenti – di cui, come cerche-

remo di dimostrare, gli animali sono *necessariamente* privi. In tal senso, una teleologia nemmeno tanto occulta guida il nostro ragionamento, con, attraverso e oltre Schopenhauer, Plessner e Heidegger, verso gli esiti – anche estremi – dell’indagine etica dell’ultimo Foucault.

La “superiorità” (la differenza) dell’uomo nei confronti dell’animale non la troviamo quindi – come lamenta Derrida – nel suo esercitare la *ratio* (il *cogito*) e il *logos* (la parola), ma prima ancora sul piano vitale del comportamento e dell’*ethos*, nel suo esercitare saggiamente la sua ragione pratica (non il dominio, ma il governo) nei confronti di sé, degli altri e del mondo. Certo, dal punto di vista di Derrida ciò sembrerebbe tornare a fare degli animali un *Animot*, un unico blocco animale privo di *ethos* e ragione pratica rigidamente contrapposto a un unico blocco umano in possesso di detti elementi. Si tornerebbe cioè a irrigidire il limite, sia pure da un’altra prospettiva, non teoretica ma pratica. Ma è vero il contrario: se infatti sul piano del *logos* teoretico (*ratio* e parola) tra Uomo e Animale non c’è partita (nessuno potrà sensatamente sostenere che un animale ha il *cogito*, o l’Io-penso, oppure che ha la “parola”, così come nessuno potrà sensatamente negare che un uomo ne è in possesso), sul piano della ragione pratica la partita è assai più aperta, giacché mentre quanto a *logos*-parola si dà bensì un *Hommot* omologo-omogeneo – Derrida stesso, al seguito di Aristotele, definisce questa la caratteristica per eccellenza dell’Uomo –, quanto a ragione pratica, saggezza, ecc., la diversità tra gli uomini è immensa, non c’è *Hommot*, e ciò proprio perché qui il limite tra uomini e animali è estremamente fluido, e moltissimi uomini – forse la stragrande maggioranza – sono ancora, nonostante *logos* e *ratio*, troppo privi di ragione pratica, saggezza, cura di sé, ecc., ovvero, viceversa, troppo “animali” – animali che, *donc*, nonostante tutto, continuano a essere. Per questo, è evidente, siamo costretti a ribaltare *l’animal que donc je suis*. Dal punto di vista pratico non sono, anzi, non devo essere, un animale, né tantomeno lo debbo seguire, poiché quanto più lo sono e lo seguo – magari in omaggio a un’ideologia decostruttiva dell’Alterità – tanto meno sono in grado di perseguire la saggezza: l’est-etica dell’esistenza.

2) Ma per analoghi motivi non seguiamo Derrida nemmeno sul piano etico, ovvero sul piano di un’etica dell’animalità intesa – come si è detto –, in termini di compassione, *pietas* e *caritas*. È ben vero che questo è l’esito del “nostro” Schopenhauer, ma, anche e proprio nel suo caso, non è l’unico possibile. Non è detto infatti che la giustizia – non il diritto – nei riguardi degli animali debba necessariamente derivare da un impulso etico-morale (così lo definisce Schopenhauer, e così lo suppone Derrida in quanto apertura radicale nei confronti dell’Altro *que je suis*) sostanzialmente irrazionale e non normabile basato sul sentimento (benché ontologicamente e non psicologica-

mente fondato) del *Mit-Leid*, della con-passione come con-soffrire, *pietas* e *caritas* di chiara ascendenza ascetica, mistica o religiosa – orientale o occidentale fa lo stesso. La logica di quest'etica sarebbe: poiché nonostante tutto – nonostante la *ratio* e il *logos* – *je suis donc un animal*, allora, poiché, in fondo, *sono* un animale, soffro con lui, ne ho pietà e gli rendo giustizia. Tuttavia la giustizia, per l'animale, potrebbe derivare anche da una logica diametralmente opposta, che è quella, di nuovo, della ragione pratica, ossia di un'etica ragionevole, che presuppone l'attivo *distacco* dall'animalità: poiché nonostante tutto – nonostante l'*animalitas* che è in me, sotto forma di istinti, bisogni, brame, impulsi, ecc. – *je ne suis pas un animal*, allora, proprio perché, in fondo, *non* sono un animale (non mi comporto come lui), proprio per questo ne rispetto radicalmente l'alterità, gli rendo giustizia e me ne prendo cura al di là di ogni mio potere, istinto o bisogno – ad esempio: sono vegetariano –, poiché ciò rientra in un progetto razionale di *askesis*, cura e formazione autoetopoietica di me stesso, di cui fa parte a pieno titolo un'est-etica (né ascetica né mistica né religiosa, e nemmeno ideologicamente esasperata) del vivente *in quanto tale*, che – poiché *posso* farlo – lascio essere nel suo essere. In tal senso, come non *sono* un animale – giacché possiedo la ragione pratica –, così nemmeno lo *seguo* nel suo *ethos*, poiché nessun animale al mondo rinuncerebbe a nutrirsi di (o ad accoppiarsi con, a sfruttare, far soffrire, uccidere, ecc.) un altro animale non per una qualsiasi strategia utilitaria, ma per il solo fatto che tale rinuncia darebbe forma, stile e qualità est-etica alla sua vita. Ma proprio questo accade, appunto, nell'ambito della saggezza e della cura di sé.

In conclusione: non sono e non seguo l'animale dal punto di vista teoretico – non sono e non seguo l'animale dal punto di vista pratico: *l'animal que donc je ne suis pas*. Ma non per questo mi sento di incorrere colpevolmente nell'anatema antropocarnofallogocentrico di Derrida. Al contrario. E se è vero che, come egli dice, «non si capisce un filosofo se non cercando di capire bene ciò che intende dimostrare, e in verità non dimostra, sul limite tra l'uomo e l'animale»,⁹⁶ è proprio su questo limite che intendo lavorare, non contro Derrida, ma anzi sulla scorta, oltre e al di là della sua intrigante prospettiva.

96 AN, p. 157.

CAPITOLO PRIMO ANIMALITÀ E RAGIONE PRATICA

(Schopenhauer)

L'uso pratico della ragione costituisce l'autentico privilegio che l'uomo ha sugli animali e solo sotto questo profilo ha senso ed è lecito parlare di una dignità dell'uomo.

Arthur Schopenhauer

1. *Dis-continuità e in-differenza tra uomini e animali*

Per chiunque abbia una conoscenza ancorché approssimativa del sistema di Schopenhauer vale il dogma per cui ogni essere in natura (piante, animali, uomini), anzi la natura intera (materia inorganica, forze fisiche, magnetiche, chimiche, ecc.) è obiettività, obbiettivazione, espressione di un'unica, medesima Volontà, che plasma l'essere, il carattere, la forma, l'agire e il comportamento (per restare al nostro tema) tanto degli animali che degli uomini. Una continuità metafisica, questa – ricca di risvolti etici, nella misura in cui la stessa “anima” pervade il corpo di ogni cosa –, che però non elimina affatto la discontinuità, cioè non impedisce che tale espressione avvenga, all'interno della volontà stessa, secondo modalità e gradazioni estremamente differenziate – sia nel mondo animale sia nel mondo umano –, sicché si potrebbe dire che l'intera natura vivente, animale e umana, consiste in una infinità di variazioni di un unico tema:¹ ovunque, per Schopenhauer, vi è discontinuità nella continuità (dis-continuità), differenza nell'indifferenza (in-differenza).

Non esiste quindi, in Schopenhauer, un *Animot* omologato e omogeneizzato, contrapposto in blocco a un *Hommot* altrettanto omologato e omogeneizzato: sia il mondo degli animali che quello degli uomini posso-

¹ Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione* [d'ora in poi M I], trad. it. di N. Palanga, G. Riconda, A. Vigliani, a cura di A. Vigliani, introd. di G. Vattimo, Mondadori, Milano, 1989, pp. 320-321.

no essere intesi come due piramidi infinitamente graduate, con una base assai ampia (nel mondo animale gli zoofiti, esseri intermedi tra mondo animale e mondo vegetale – nel mondo umano gli uomini “comuni”, esseri intermedi tra mondo umano e mondo animale),² e un vertice assai ristretto (nel mondo animale i primati, nel mondo umano il dotto, il genio, il santo, il saggio). Infatti, benché si rassomiglino nei caratteri essenziali, gli animali vanno considerati

come distribuiti lungo una scala, molto varia e differenziata, di perfezioni graduali, dagli animali che sono ancora molto affini alla pianta e difficilmente possono esserne distinti, sino agli esseri più completi che rispondono di più al concetto di animale.³

Questo tuttavia non significa, a sua volta, che l'uomo, nel suo complesso, non rappresenti per Schopenhauer il vertice discontinuo della piramide animale, ma il limite qui è tutt'altro che rigido, tant'è vero che l'uomo (massimamente appunto l'uomo “comune”) è «solo [c.n.] l'apparenza più compiuta» di quella medesima volontà che anima l'animale, si rapporta agli animali *solo* «come la luce piena a tutte le gradazioni della penombra», e gli animali altro non sono che la «risonanza» dell'uomo, come sue varianti armoniche.⁴ «L'idea dell'uomo» argomenta Schopenhauer nel *Mondo*

per manifestarsi in tutto il suo valore, aveva bisogno di non apparire sola e distaccata, ma di essere accompagnata da tutta la scala discendente dei vari gradi della natura, attraverso le forme animali [...]; tutti questi gradi che s'integrano a vicenda in una perfetta oggettivazione della volontà sono presupposti dall'idea dell'uomo, come le foglie, i rami, il tronco e le radici dell'albero sono presupposti dal fiore; costituiscono una piramide al cui vertice sta l'uomo.⁵

-
- 2 A scanso di equivoci, precisiamo subito che per Schopenhauer, come per noi, la distinzione tra uomo “comune” e “non comune” non ha necessariamente basi di ceto o di classe, biologiche o razziste, culturali o sociali, ma solo caratterologiche ed etiche, riguarda cioè lo specifico rapporto che, nel comportamento di ciascun individuo, quale che sia, povero o ricco, dotato o non dotato, colto o incolto, ecc., viene a stabilirsi, tra “intelletto” e “volontà”, “conoscenza” e “carattere”.
- 3 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere* [d'ora in poi SLV], in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di G. Faggini, Boringhieri, Torino, 1961, p. 96.
- 4 Cfr. A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, a cura di A. Hübscher, ed. it. a cura di F. Volpi, vol. I: *I manoscritti giovanili 1804-1818* [d'ora in poi SP I], a cura di S. Barbera, Adelphi, Milano, 1996, pp. 348-349.
- 5 M I, p. 233.



Viceversa, per quanto sia vero che *natura non facit saltus*, è anche vero che per Schopenhauer – per ragioni che andremo ad argomentare – il passo dall’animale all’uomo resta comunque «di certo il più lungo che la natura ha fatto nel produrre le sue creature»,⁶ talmente lungo e ultimo da essere praticamente «quasi un salto».⁷ Insomma: in termini di discontinuità e in-differenza (cioè contro ogni *continuum* meramente biologico), là dove il vertice della piramide animale “tocca”, per così dire, la base della piramide umana, il limite tra mondo degli animali e mondo degli uomini si presenta in Schopenhauer – proprio come vuole Derrida – assai più plastico, complicato, spesso, molteplice, plurilineare, stratificato, osmotico, simbiotico di quanto pretenderebbe un rigido antropocentrismo ragionante in termini di blocchi omogenei, separati e contrapposti, il Medesimo (l’*Hommot* in sé indifferenziato) e l’Altro (l’*Animot* in sé indifferenziato).

1.1. Eterogeneità e complessità del mondo degli animali

Anticipando il modo di procedere comparativo sia di Plessner che di Heidegger (anche se costoro, come Derrida, non se ne sono accorti),⁸ Schopenhauer ci descrive il mondo degli animali differenziandolo, anzitutto e in generale, dai mondi non animali (inorganico e vegetale), e, poi, al suo proprio interno, principalmente in base a tre parametri: a) il grado di movimento, cioè di mobilità autonoma, a sua volta relativa al grado di coscienza e conoscenza; b) il grado di separatezza e distinzione tra volontà (impulso a muoversi e ad agire) e conoscenza (intelletto); c) il grado di individualità del carattere.

a) Quanto al primo punto, suddividendo le occasioni di movimento in *causa, stimolo e motivo*,⁹ Schopenhauer attribuisce la prima al mondo inorganico (la “pietra”), il secondo al mondo vegetale (la “pianta”), il terzo al mondo animale (l’“animale”, in cui, per questo aspetto, rientra anche l’uomo). Nel mondo inorganico ogni movimento è solo l’effetto diretto, passivo, omogeneo e proporzionale di una causa fisica, chimica, meccanica, quindi non ha nessuna autonomia: la pietra “si muove” necessariamente,

6 A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”* [d’ora in poi M II], trad. it. di A. Vigliani in Id., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 813.

7 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, cit., vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830* [d’ora in poi SP III], a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2004, p. 330.

8 Si veda sotto, pp. 119 sgg., e 171 sgg.

9 Cfr. SLV, pp. 96 sgg.



con azione uguale e contraria, solo quando, ad esempio, viene colpita da un'altra pietra. La pianta, invece (il mondo organico-vegetale), si modifica e, in un certo senso, si "muove", solo ed esclusivamente in seguito a uno stimolo fisico-chimico, dove però il rapporto causa-effetto, azione-reazione, è assai più indeterminato che nel caso della pietra: luce, calore, aria, acqua, nutrimento, fanno crescere le varie piante, ma in modi diversissimi e talora imprevedibili. Viceversa, benché vi siano piante (Schopenhauer le chiama "piante sensitive": la *Mimosa pudica*, l'*Hedysarum gyrans*, il girasole, la *Dionaea muscipula*), come i rampicanti, ecc., che – ponendosi al limite tra mondo vegetale e mondo animale, rasentando gli zoofiti e i polipi – sembrano possedere una qualche forma di movimento autonomo – cioè non dipendente da uno stimolo esterno –, tuttavia non ce l'hanno affatto, poiché non dispongono nemmeno di quel minimo di conoscenza (presente fin'anche nei polipi) che è il necessario presupposto del vero e proprio movimento volontario: il loro movimento (per nutrirsi) *coincide in ogni caso con la loro crescita*, ed è, sostanzialmente, reattivo, passivo e non libero:

Le piante [...] non si muovono che dietro eccitazioni di cui debbono attendere, per non languire, l'effetto immediato, incapacissime a procurarle e a trovarle. [...] Come ogni altra pianta, il girasole vuole la luce, però il suo movimento verso di essa non è ancora separato dalla percezione che ne ha: l'uno e l'altra coincidono con la sua crescita, nella quale soltanto si mostra la sua volontà.¹⁰

Seguendo inconsciamente una forza motrice oscura e sorda la pianta si protende, avviticchia, striscia, cerca, sprofonda, ecc., ma resta necessariamente vincolata alla sua radice.

Benché in più occasioni Schopenhauer parli di gradualità, transizione, trapasso e passaggio tra mondo vegetale e mondo animale, è chiaro che invece tra piante e animali – come poi tra animali e uomini – si ha a che fare con un vero e proprio salto qualitativo, una luce improvvisa che d'un tratto differenzia anche l'animale più infimo, quasi-vegetale (lo zoofito), dalla più sviluppata e sensitiva della piante: la comparsa della *coscienza*, della *conoscenza*, quindi dell'*intelletto*, che Schopenhauer si guarda bene dal negare anche all'ultimo dei polipi, giacché persino il polipo ancorato al suo scoglio muove volontariamente i suoi tentacoli secondo l'oggetto conosciuto (il movente, il motivo: il nutrimento) del suo volere.¹¹ In genere,

10 M I, p. 58 e SP III, p. 581. Cfr. A. Schopenhauer, *La Volontà nella Natura* [d'ora in poi VN], a cura di I. Vecchiotti, Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 114.

11 Cfr. A. Schopenhauer, *Metafisica della natura* [d'ora in poi MN], a cura di I. Volpicelli, Laterza, Roma-Bari, 1993, pp. 64-65, in cui l'autore ammette che nel caso



ogni animale deve essere in grado di conoscere, cercare, scegliere e perseguire gli oggetti per soddisfare le sue necessità. Si tratta di un fatto ontologico: «Là dove c'è movimento volontario c'è anche conoscere [...]. Il vero, essenziale carattere degli animali è quindi il conoscere».¹² Per questo soltanto nel caso dell'animale si può parlare di autentico movimento libero, autonomo e volontario, la cui molla non è più una mera causa, né uno stimolo, ma, appunto, un motivo, il quale

guida la vita propriamente animale, cioè il *fare*, le azioni esterne accompagnate dalla coscienza di tutti gli esseri animali. Il *medium* dei motivi è la conoscenza: la ricettività per essi richiede per conseguenza un intelletto. Perciò vera caratteristica dell'animale è il conoscere, l'immaginare. L'animale si muove, in quanto animale, ogni volta verso una meta e uno scopo: bisogna dunque che esso li abbia conosciuti [...]. L'animale è da definire “ciò che conosce”.¹³

Ora, se è già di per sé importante, dal punto di vista di una prospettiva non antropocentrica, il fatto che Schopenhauer, all'atto di fornire una definizione dell'animale,¹⁴ ne sottolinei *in primis* la capacità peculiare di movimento volontario, dunque le facoltà di coscienza, conoscenza e intelletto – intelletto, si badi bene, che, in quanto capacità di cogliere e perseguire i motivi, è «in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo» –,¹⁵ altrettanto importante, dal nostro punto di vista, è che nelle differenti specie animali vi siano «innumerevoli gradi di perfezione» di tale intelletto,¹⁶ il che determina, all'interno del mondo animale, un'enorme varietà nei modi di muoversi, agire, comportarsi e perseguire i motivi: «Noi vediamo» si legge nei *Supplementi*,

di molti zoofiti (formazioni coralline, mitili), la cui vita è “quasi vegetale”, la differenza con le piante è “difficile da rintracciare”, eppure concettualmente c'è: l'assorbimento del nutrimento dall'ambiente avviene infatti non di continuo, ma “in determinati intervalli”, «i quali testimoniano la presenza di un atto volontario in seguito a un motivo», quindi una qualche forma di “conoscenza” e di “coscienza”. Cfr. sotto, p. 62, nota 19.

12 SP I, p. 307; cfr. M I, p. 55 e SLV pp. 98 sgg.

13 A. Schopenhauer, *Sulla quadruplici radice del principio di ragione sufficiente* [d'ora in poi QR], a cura di S. Giametta, Rizzoli, Milano, 1995, p. 90; cfr. M I, pp. 55-58 e 228-229; cfr. SLV, p. 99.

14 «È dunque animale ogni corpo, i cui movimenti e modificazioni esterni, caratteristici e conformi alla sua natura, si producono sempre per un *motivo*, cioè per certe rappresentazioni presenti alla sua coscienza già presupposta» (SLV, p. 99).

15 M I, p. 56, c.n.

16 Cfr. SLV, p. 99.



che la differenza, stabilita tra gli esseri dalla presenza della coscienza e dell'intelletto, nonché dal loro diverso grado, è grandissima e ricca di conseguenze.¹⁷

Dal polipo al granchio, dalla sardina al delfino, dal cane alla volpe, dall'elefante all'orango, salendo lungo la scala degli animali, i bisogni e le esigenze vitali crescono e si complicano, le conoscenze si fanno sempre più nette, ampie e profonde, e «il mondo esterno si presenta alla coscienza con sempre maggiore chiarezza, varietà e perfezione».¹⁸ Immensa è per Schopenhauer la differenziazione di coscienza e conoscenza, quindi di movimento e azione, tra gli animali, che giunge a rasentare la base del mondo umano. L'*Animot* omologato, omogeneizzato e livellato di Derrida di fatto non ha corso nel suo sistema.

Ciò diviene ancora più chiaro affrontando il secondo punto qualificante l'eterogeneità *interna* al mondo degli animali, com'è intesa da Schopenhauer:

b) se infatti gli animali in generale 1. si distinguono dalle piante per la capacità di conoscenza e di movimento, e se a loro volta essi 2. si distinguono tra loro per la quantità e la qualità della coscienza e dell'intelletto, v'è 3. un altro elemento di differenziazione, ancor più peculiare, tra gli animali stessi: il grado di separatezza e distinzione tra la volontà (l'impulso a muoversi e ad agire in vista di un motivo) e la conoscenza (la capacità intellettuale di realizzare o di inibire tale impulso) proprio di ciascuna specie animale, e forse di ciascun esemplare di tale specie (vedi sotto, punto c). Quanto più si scende verso il basso della scala animale, tanto più il motivo (causa), la conoscenza (intelletto) e l'azione (effetto) sono inseparati e simultanei, *quasi* come nella più "sveglia" delle piante.¹⁹ Viceversa, quanto più si sale, e quanto più perfetto è l'intelletto, tanto più atto conoscitivo e impulso volitivo si distaccano, dando quantomeno la *parvenza* di una via via sempre maggiore oggettività, mediatezza e *libertà* nell'agire (cioè di agire o non agire) dell'animale nei confronti del motivo, che è sempre meno automatico, immediato e istintivo.²⁰ In virtù della sua via via sempre maggiore separatezza dal volere, l'intelletto – ai massimi livelli degli ani-

17 M II, p. 1097.

18 M II, p. 1099; cfr. VN, p. 123, e QR, p. 126.

19 «Nelle infime intelligenze animali, nei radiari, acalefi, acefali e simili, le cose stanno in modo solo leggermente diverso [che nelle piante – n.d.t.]: un avvertimento dello stimolo della fame, un'attenzione mossa da esso, uno scorgere la preda e un perseguirla per impadronirsene sono i termini che compongono qui tutto il contenuto della coscienza ed è purtuttavia il primo albore del mondo come rappresentazione» (VN, pp. 119-120). Cfr. sopra, p. 60, nota 11.

20 Cfr. VN, pp. 120 sgg., e SLV, pp. 106 sgg.

mali più “intelligenti” – non fa solo da tramite diretto fra motivo e atto volitivo, ma anche da freno inibitorio (da contro-motivo) nei confronti della sua istantanea necessità di scattare, come una molla: è per questo che il comportamento degli animali superiori – ad esempio delle scimmie rispetto ai serpenti, dei cani rispetto agli squali, degli elefanti rispetto ai coccodrilli – *appare* senz’altro più mediato, ponderato e riflessivo, ed è per questo che sarà più facile addestrare una scimmia, un cane o un elefante che un serpente, uno squalo o un coccodrillo.²¹ Ovviamente, nell’animale la relativa graduale indipendenza e mediatezza dell’agire nei confronti del motivo non raggiungerà mai il *completo*, totale distacco, che è possibile – ma per nulla facilmente realizzabile – solo nell’uomo. La sua conoscenza, infatti, «resta sempre soggettiva, non diventa mai oggettiva».²² Di qui, appunto, l’*apparenza* della libertà dell’animale, che è invece sempre condizionata dall’istinto, dalla volontà. Eppure essa determina un’estrema differenziazione nella qualità del comportamento di ciascun animale, quindi del suo *status* nella complessa gerarchia degli animali. Anche da questo punto di vista non c’è *Animot* “unico” per Schopenhauer.

Viceversa, per anticipare la facile obiezione antropocentrica secondo cui, in questo modo, sarebbe comunque la somiglianza al comportamento umano a dare qualità e distinzione a quello animale, va ricordato (ma ovviamente ritorneremo su questo punto decisivo) che per Schopenhauer il grado di separazione, nella coscienza, tra motivo e atto volitivo, è *un criterio qualitativo che si applica tanto agli animali quanto agli uomini*, giacché

sul grado di questa separazione si basa, in ultima analisi, la differenza e la gerarchia delle capacità intellettuali, *sia tra le diverse specie animali, sia anche tra gli individui umani*: esso costituisce dunque il criterio per misurare la perfezione intellettuale di questi esseri.²³

Se quindi vale il principio generale – che riguarda tutti: uomini e animali – per cui «è il grado della coscienza che determina il grado di esistenza di un essere»,²⁴ e se nemmeno nell’animale più perfetto la coscienza raggiungerà mai quel grado di completa oggettività (separatezza e distinzione dal volere) possibile solo nell’uomo, e se, appunto, in teoria anche l’uomo

21 «Per misurare l’intelligenza degli animali potremmo servirci [della] diversità nella distanza fra il motivo e l’azione. Nell’uomo essa è *incommensurabile*» (SLV, p. 108).

22 M II, p. 1238.

23 M II, p. 1115, c.n.

24 M II, p. 1101.

più ottuso, basso, volgare e comune possiede la facoltà innata di tale oggettività, sta di fatto che, in pratica, «soltanto in una minoranza» di uomini un tale genere di oggettività si realizza concretamente,²⁵ tant'è che la grande maggioranza degli uomini “comuni” si rivela essere assai più “animale” (ossia più “soggettiva”) di quanto non sembri – talora anzi *più animale dell'animale stesso*: «L'uomo comune» ammonisce Schopenhauer tradendo la sua simpatia per gli animali

afferra proprio chiaramente nelle cose soltanto ciò che direttamente o indirettamente ha un rapporto con lui (che ha interesse per lui): per il resto il suo intelletto diventa insormontabilmente pigro: rimane quindi nel retroterra, non passa alla coscienza con chiarezza piena, irradiante.²⁶

Dunque per Schopenhauer, come non v'è *Animot*, non v'è nemmeno *Hommot* – ovvero non v'è a maggior ragione un “blocco” umano antropocentrico nel senso di Derrida – nella misura in cui quella stessa gerarchia e differenziazione che distingue, lungo la scala animale, il polipo dal gorilla, distingue, lungo la scala umana, l'uomo comune dal genio e dal saggio. Il criterio di distinzione è lo stesso: se infatti al grado di chiarezza (oggettività, autonomia) della coscienza corrisponde un diverso grado di esistenza (distacco, libertà), ne consegue che un gorilla esiste più di un polipo e meno di un uomo, ma è anche vero che

*ci sono uomini che hanno un grado di esistenza per lo meno dieci volte maggiore di quello di altri, cioè esistono dieci volte tanto.*²⁷

Paradossalmente, in Schopenhauer vi è maggiore distanza tra l'animale-polipo e l'animale-gorilla, che tra l'animale-gorilla e l'animale-“uomo comune”:

La differenza intellettuale che separa un animale molto intelligente da un uomo molto limitato non è forse molto più profonda da quella che c'è tra un genio e un idiota.²⁸

Si obietterà che nel caso dell'uomo tale differenza riguarda i singoli individui (i singoli *caratteri*), mentre nel caso degli animali essa distingue soltanto le specie. Invece Schopenhauer inserisce, anche qui, un ulteriore elemento di differenziazione intra-animale e intra-specifico:

25 Cfr. M II, p. 1116.

26 VN, p. 121.

27 SP III, p. 131; cfr. M II, pp. 1101-1102.

28 M II, p. 997.

c) se, come si è visto, il mondo animale come insieme si distingue dal mondo vegetale come insieme per i caratteri del movimento, della conoscenza e dell'intelletto, e se l'insieme del mondo animale (la piramide) si differenzia al suo interno per la qualità e la quantità di conoscenza, e per il grado di separatezza e distinzione tra volontà e conoscenza, propri di ciascuna specie animale, per Schopenhauer un ulteriore elemento di differenziazione *interno* alla piramide animale sussiste anche tra animali della stessa specie, in base al *carattere individuale* di ciascuno. È ben vero, infatti che l'individualità (sia del carattere che dell'intelletto), che al suo apice deve intendersi come «personalità completa», e che a sua volta determina la «fisionomia individuale» della forma corporea, è cosa prettamente umana, ed è altrettanto vero che negli animali a essere predominante sul carattere individuale è comunque il carattere della specie –, eppure per Schopenhauer negli animali superiori si mostra pur sempre «una sfumatura», un «minimo», una «traccia», una «debole impronta» di individualità, sia di carattere che di forma.²⁹ Il fatto che egli ribadisca che l'animale (anche quello superiore) «possiede *quasi* esclusivamente il carattere della specie»,³⁰ e che proprio su questo punto animali e uomini vanno distinti, non gli impedisce di tenere comunque aperta l'idea – fecondissima sul piano etologico – che *ogni* cane, cavallo, elefante, orango, ecc., abbia, in fin dei conti, anche, sia pure residualmente, una sua “personalità” (quindi una forma, fisionomia, motricità) caratteristica e individuale, e agisca e si comporti di conseguenza, diversamente non solo dagli altri animali di altre specie, ma anche dagli altri esemplari della sua stessa specie, del suo stesso branco, gruppo o clan, e così via, stabilendo *al suo interno* diversi tipi di azioni, relazioni, interazioni, ecc.

Se, quindi, tendenzialmente, per Schopenhauer non si dà *Animot* nemmeno dal punto di vista del carattere, è decisivo sottolineare che nell'identica prospettiva non si dà neanche *Hommot*, giacché – come nel caso del grado di intelletto e di coscienza, e del loro rapporto con la volontà –, anche il grado di individualità del carattere costituisce un criterio di differenziazione qualitativa all'interno dell'insieme umano (la piramide). Tant'è vero che, anche in questo caso, la base della piramide umana (l'uomo “comune”) viene *quasi* a coincidere con l'apice della piramide animale, ovve-

29 Cfr. M I, p. 203; MN, pp. 94-95. «Negli animali [il carattere] varia da specie a specie, presso gli uomini da individuo a individuo. Soltanto negli animali superiori e più intelligenti *esso si mostra già come un carattere individuale più evidente*, benché accompagnato dal carattere della specie» (SLV, p. 117).

30 M I, p. 426, c.n.; cfr. S P I, p. 312.

ro con la quasi-assenza di carattere individuale: «A distinguere l'uomo dagli animali» annota Schopenhauer nel 1821

è *l'individualità del carattere*. Ma quanta poca individualità c'è nella maggior parte degli uomini! Come il loro volto, il loro volere e pensare è quello della specie, banale, comune, quotidiano, *disponibile in migliaia di esemplari*, prevedibile, privo di un'impronta peculiare: gli uomini sono articoli fabbricati in serie. Con la loro essenza, anche la loro esistenza va compresa entro la specie: questa è la maledizione dell'"essere comune". Concedendo all'uomo essenza ed esistenza solo nella specie, essa lo pone sullo stesso piano dell'animale.³¹

L'attacco di Schopenhauer all'antropocentrismo *à la Derrida* è radicale: non solo infatti gli animali di una stessa specie superiore, già in sé differente da altre specie, si differenziano al suo interno in base all'individualità del carattere, fin quasi a rasentare quella umana – sicché non si dà "blocco-*Animot*" – ma l'uomo stesso si differenzia secondo lo stesso criterio, nella misura in cui, se all'apice della piramide (nel genio e nel saggio), nella «personalità compiuta», *tutto*, l'intero modo di essere, agire e comportarsi, è caratteristico e individuale, peculiare e fortemente marcato, man mano che si scende verso la base della piramide tutto acquista invece via via un'impronta sempre più comune, ordinaria, generica, sempre più «simile all'animale»³² – sicché non si dà nemmeno "blocco-*Hommot*". Di nuovo, anche dal punto di vista del carattere – e mantenendo la dis-continuità e in-differenza di fondo tra uomini e animali –, c'è concettualmente più distanza tra un genio e un "uomo comune", che tra un "uomo comune" e un orango. *Animot* e *Hommot* si disgregano, e i loro confini si confondono.

2. La lingua muta degli animali

Quanto si è detto fin qui dimostra non solo quanto poco Schopenhauer possa essere ascritto al "blocco" unitario dell'antropocentrismo dell'*Animot* formato – a parere di Derrida – da "tutti" i filosofi prima di lui, ma anche quanto poco egli possa essere accusato di logocentrismo, cioè della presunzione secondo cui a distinguere l'uomo dall'animale sarebbe anzitutto e sostanzialmente il possesso esclusivo del *logos* in quanto parola,

31 SP III, pp. 100-101.

32 MN, p. 94.



nome e linguaggio. Che gli animali non siano affatto privi di *logos* in quanto intelletto, intelligenza e conoscenza è per Schopenhauer, come si è visto, un dato assodato – con le specificazioni su cui avremo modo di tornare nel dettaglio –, così com'è assodato, viceversa, che nessun animale ha la parola intesa come parola *umana*, sonora, articolata, denotativa, significativa. Ciò non toglie tuttavia, come vede Benjamin,³³ che ciascun animale (ciascuna specie, ma anche, benché residualmente, ciascun individuo di tale specie) possieda una “lingua muta” in cui il suo modo di essere e di conoscere – il suo carattere morale e intellettuale – giungono a espressione: *la lingua del comportamento e dell'azione, quindi della prassi vitale*, che si sviluppa a prescindere dalla mancanza di parola. Un lingua espressiva, vera e propria *signatura rerum*,³⁴ questa, che anche l'uomo, in ciò del tutto simile all'animale, parla nel suo essere, fare, agire e comportarsi, cioè nella sua prassi: gli animali – annota Schopenhauer già nel 1814 – hanno

il loro modo di comunicare: non parlano con parole, si esprimono per chi li osserva [...] solo attraverso la loro figura, forma corporea, modo di vivere, di comportarsi. [L'uomo che li osserva] vede una vita molteplice rappresentata in un modo molto diverso dalla propria, e tuttavia essenzialmente la stessa della sua. La vede semplificata [...]. *Il corpo dell'uomo e dell'animale non è altro che la loro volontà [leggi: “carattere”] nell'apparenza.*³⁵

L'idea dell'animale (il suo carattere) si esprime anzitutto nella sua forma (morfologia),³⁶ ma raggiunge la sua pienezza espressiva negli «atti», nelle «abitudini» e nei «comportamenti»,³⁷ insomma nel suo *ethos* privo di *logos*. Una privazione di parola che Schopenhauer (non essendo logocentrico) non enfatizza mai in sé, giacché osservare gli animali – e, si badi, pure gli uomini – nel loro «modo di vivere», ossia nei diversi modi in cui

33 Si veda sopra, pp. 30 sgg.

34 Cfr. SP I, p. 571 e M I, pp. 320-321. Trascuriamo qui, per ragioni di spazio, la complessa questione “fisiognomica” e “morfologica” massicciamente presente in Schopenhauer, che, sulla scia di Böhme, Lavater e Goethe, considera espressione del “carattere” degli animali (e degli uomini) non solo il loro agire motorio (il comportamento), ma anche la forma “fissa” del corpo, in particolare del volto. Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer e la fisiognomica. Sul fondamento caratterologico della sua metafisica*, cit.; Id., *Caratterologia, metafisica e saggezza. Lettura fisiognomica di Schopenhauer*, cit., in part. pp. 123-168.

35 SP I, p. 190.

36 «La conformazione [...] di ciascun animale è sempre e solo l'immagine del suo modo di volere, l'espressione visibile delle tensioni della volontà che costituiscono il suo carattere» (MN, p. 37); più diffusamente in VN, pp. 69-99.

37 Cfr. M I, pp. 235-236 e 320; cfr. MN, p. 134.



soddisfano la volontà tramite l'agire, offre, nel senso più profondo e immediato, la comprensione del loro carattere e della loro essenza: «Solo attraverso ciò che facciamo veniamo a conoscere ciò che siamo», conclude il celebre trattatello *Sulla libertà del volere*.³⁸ Se infatti *operari sequitur esse*, allora l'*esse* si esprime nell'*operari*, ed è qui che può essere colto innanzitutto.³⁹ Quindi, per esserci vero confronto, vera verifica *paritaria* della discontinuità e in-differenza tra uomini e animali, è sul piano dell'*operari*, affatto prelogico e alogico, muto, fenomenico-espressivo, ma non privo di senso comprensibile, che bisogna muoversi – ed è esattamente questo che fa Schopenhauer: solo là dove uomini e animali sono massimamente vicini, cioè sul limite del comportamento, concettualmente prima di ogni fatto strettamente linguistico, è possibile una reale comparazione non pregiudizialmente logocentrica. Se infatti tale comparazione si basasse solo sullo slogan *zoon logon echon* non ci sarebbe, evidentemente, partita.

Anche qui Derrida appare attardato rispetto a Schopenhauer, poiché, affannato com'è nell'accusare di antropologocentrismo “tutti” i filosofi prima di lui, non sembra accorgersi che l'autore del *Mondo*, per cogliere non antropocentricamente affinità e distinzioni tra uomini e animali (e tra animali e animali, uomini e uomini), ne considera anzitutto, non logocentricamente, il “movimento” secondo “motivi” (non parole), cioè il fare, le azioni esterne, la vita, il modo di agire, l'*operari*, l'*ethos*, non la parola, il *logos*. Qui, non altrove, si gioca la partita decisiva, poiché anche in questo caso se, dal punto di vista del *logos*-parola, il limite tra Animale e Uomo non può che essere rigido e univoco – *logos* da un lato, assenza di *logos* dall'altro – dal punto di vista dell'*ethos*-comportamento il limite tra “gli” animali e “gli” uomini non soltanto appare assai più eterogeneo e frastagliato – proprio come vuole Derrida –, ma anche laddove, purtuttavia, si mantiene, ciò accade per ragioni diverse da quelle antropologocentriche addotte dal francese.

3. Gli animali che dunque siamo

Stabilito quindi che esiste (per ora) almeno *un* filosofo che, prima di Derrida, ha “affrontato filosoficamente, in quanto tale, la questione dell'animale e del limite tra animale e uomo”, delineando tale limite in termini plastici ed elastici né antropocentrici né logocentrici, si tratta di

38 SLV, p. 131.

39 Cfr. SLV, p. 127.



verificare che cosa uomini e animali, per Schopenhauer, hanno in comune, e che cosa, purtuttavia, li distingue, però in entrambi i casi da una prospettiva *diversa* da quella antropofallogocentrica derridiana, ovvero mantenendosi sul piano dell'agire, del comportamento, della *praxis* e dell'*ethos*, sia umano sia animale.

Nel testo del 1840 sul *Fondamento della morale* – che, com'è noto, contiene l'attacco a tutto campo di Schopenhauer al razionalismo e formalismo morale di Kant, e sui cui risvolti etici avremo modo di ritornare – la posizione “protoderridiana” del suo autore non potrebbe essere più chiara e determinata:

a) in filosofia (in Occidente) domina l'ipotesi, «professata nel modo più deciso e brutale da Cartesio», e «del tutto contraria all'evidenza», secondo cui fra uomo e animale sussisterebbe «una totale differenza». ⁴⁰ Angustiati dal loro intellettualismo e razionalismo (“antropologocentrismo”), i filosofi, per Schopenhauer,

si sono affannati a scavare fra uomo e animale un immane abisso, una smisurata distanza, per mostrarceli, a dispetto di qualsiasi evidenza, come fondamentalmente diversi. ⁴¹



b) Ne seguono «sciocche asserzioni» e «sosticherie» filosofiche, secondo cui gli animali non avrebbero né coscienza di sé e del mondo esterno (non-io), né intelletto, né conoscenza, né io, né essenza, né “anima”;

c) gli animali, quindi, andrebbero considerati «esattamente come le cose inanimate», ridotti a generi neutri, abbassati a un *Animot* reificato e manipolabile *ad arbitrium* – come autorizzerebbe la tradizione (ripresa da Cartesio e Kant) occidentale giudaico-cristiana (non quella orientale).

Ora, a questi «occidentali giudaizzanti, disprezzatori degli animali e idolatri della ragione», ⁴² il cui apice si raggiunge, appunto, in Kant, Schopenhauer oppone, come si è detto, l'idea di fondo del suo sistema, per cui:

a) in ogni essere animato, umano o animale, vive la medesima «essenza eterna» (la Volontà), ovvero

nell'animale e nell'uomo il fondo essenziale e principale [*anche*: l'elemento originario, il principio, l'archetipo, l'intima essenza, il nucleo] è identico

40 A. Schopenhauer, *Sul fondamento della morale* [d'ora in poi FM], in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit., p. 321.

41 FM, p. 322.

42 FM, p. 324.



[...]. Fra l'animale e l'uomo c'è identità specifica, sia psichicamente che somaticamente, senz'altro raffronto.⁴³

b) Se v'è distinzione tra uomo e animale, essa non consiste nel possesso dell'intelletto, che è proprio anche dell'animale, ma solo nel «grado della facoltà conoscitiva», che soltanto nell'uomo – e solo in alcuni uomini in termini compiuti – raggiunge «un livello incomparabilmente superiore». Schopenhauer non parla mai, qui, di distinzione in base al *logos* come *ratio* teoretica destinata, ad esempio, a realizzare grandi opere d'arte, sistemi scientifici o filosofici, e nemmeno in base al *logos* in quanto parola e linguaggio, ma soltanto dell'intelletto come strumento dell'agire e della prassi, del comportamento e dell'*ethos*.

c) La distinzione tra uomo e animale nel grado di intelletto e di conoscenza è, dal punto di vista filosofico, *comunque secondaria* rispetto all'unità data dalla Volontà, che è metafisicamente (quindi moralmente ed eticamente) primaria.

Tuttavia, dati questi assunti teorici, vale la pena di seguire Schopenhauer anche nelle sue analisi empiriche, riguardanti ciò che accomuna uomini e animali sia sul piano inconscio (gli istinti) sia sul piano della coscienza (volitiva e intellettuale).

3.1. Istinti e impulsi creativi

Al livello più basso della rispettiva piramide, sia gli animali che gli uomini sono determinati e dominati, in modo inconscio, dagli istinti, benché i secondi assai meno dei primi, e i primi in modo via via sempre più mediato man mano che aumenta il grado del loro intelletto. Si dà istinto, per Schopenhauer, quando la “volontà” di un essere vivente (umano o animale) agisce «senza la conoscenza del suo oggetto, senza motivo»,⁴⁴ quindi del tutto inconsciamente, automaticamente, spontaneamente e immediatamente. In quanto espressione degli impulsi connaturati e delle capacità innate, «l'istinto è un agire simile a quello in base al concetto di scopo, e tuttavia privo di esso».⁴⁵ L'istinto dunque ha qualcosa *sia dello stimolo che del motivo*, e costituisce l'anello di congiunzione – nella discontinuità – tra mondo vegetale e mondo animale:⁴⁶ seguendo il suo “impulso creativo” interno, non un

43 FM, pp. 323-324.

44 SP I, p. 475 e cfr. p. 620.

45 SP I, p. 620; cfr. MN, p. 53, e M II, pp. 1185 sgg.

46 Cfr. M I, p. 183.

motivo esterno, il ragno tesse la sua tela in modo affatto inconscio – come la pianta allunga le sue radici alla ricerca di nutrimento –, eppure nel contempo esso agisce *come se* avesse piena conoscenza (razionale, teorica, astratta, premeditata) di ciò che fa – e lo stesso vale per una molteplicità di comportamenti e “creazioni” degli animali, frutto della loro innata industriosità (gli alveari delle api, i formicai, i nidi e le migrazioni degli uccelli, le dighe dei castori, le provviste dei criceti e degli scoiattoli, ecc., tutti casi in cui si ha l’apparenza di una progettualità consapevole da parte dell’animale, senza la sua reale presenza).⁴⁷ Tutto ciò che ha a che fare con il *nisus formativus* e la *vis plastica* degli animali è «volontà cieca».⁴⁸

Ciò vale tanto più per l’istinto “creativo” per eccellenza che gli animali e gli uomini hanno in comune, l’*istinto sessuale*, cui Schopenhauer, nei *Supplementi*, dedica pagine “antiantropocentriche” memorabili,⁴⁹ in omaggio a quella incontenibile, ardente, istintiva *voluptas* che è il nucleo stesso della *voluntas*.⁵⁰ Da questo punto di vista poco gli importa “abbassare” l’uomo a livello dell’animale e confondere, qui più che mai, il limite che li divide: «Per l’uomo di natura [l’uomo “comune” – n.d.t.], come per l’animale, questo istinto costituisce il termine ultimo e il fine supremo della vita».⁵¹ Esattamente come ogni animale, ogni uomo in calore, nell’atto sessuale, benché sembri puntare consapevolmente a un singolo individuo – è questa l’illusione dell’amore sessuale per il singolo partner –,⁵² in realtà lavora inconsapevolmente, cioè istintivamente, solo nell’interesse della specie, la cui riproduzione costituisce il vero fine dell’amplesso e del coito, dettato dalla pura volontà di vivere. Se infatti l’intima essenza di ogni istinto sta nel far agire sempre l’individuo nell’interesse della specie – che lo sappia o no – allora non desterà scandalo l’affermazione di Schopen-

47 Cfr. M I, p. 230.

48 MN, p. 61. Ciò per Schopenhauer non significa tuttavia che l’animale possa essere inteso come una macchina, ovvero un semplice meccanismo-ingranaggio che esegue il suo programma in maniera fissa, immutabile, del tutto a prescindere dalle circostanze: «Le azioni industrie degli animali invece rivelano che qui agisce la volontà. Gli animali, infatti, nel singolo caso, adattano il loro modo di operare [...] alle circostanze, arrangiandolo e modificandolo di conseguenza» (MN, p. 54); cfr. M II, pp. 1186 e 1190.

49 Cfr. M II, pp. 1405 sgg.

50 «L’istinto sessuale è il nucleo della volontà di vivere ed è quindi la concentrazione di ogni volere. [...] Anzi, si potrebbe dire che l’uomo è il concretarsi dell’istinto sessuale» (M II, pp. 1408-1409).

51 M I, p. 465.

52 Cfr. M II, pp. 1440 sgg.

hauer secondo cui la cura con cui un certo insetto cerca *quel* letame in cui deporre le sue uova

è profondamente analoga alla cura con la quale un uomo, per soddisfare il suo bisogno sessuale, sceglie attentamente una determinata donna [...] e cerca con tanto ardore di possederla da perdere per lei la ragione.⁵³

Talmente immenso è il potere di tale istinto, che, «per soddisfarlo, animale e uomo affrontano qualsiasi pericolo, qualsiasi lotta»,⁵⁴ anche la morte, giustificando così pure ciò che sembra avere un valore morale, l'amore dei genitori (animali e umani) per la prole, e, in particolare, l'istinto materno – che, anzi, soltanto negli animali si mostra in tutta la sua chiarezza, forza e purezza. Il che vale per tutti gli istinti. C'è un punto di vista assai poco antropocentrico – quello vicino alla originaria natura inconscia e alogica della Volontà – per cui proprio con l'aumentare della *ratio* e del *logos* nell'uomo vengono sempre più perdendosi e isterilendosi l'infallibilità, la sicurezza, la spontaneità e l'autenticità *animali* del primitivo agire istintivo e inconscio del *Wille zum Leben*, lasciando spazio – come vedrà Plessner – all'*errore*, cioè alla costitutiva esitazione, incertezza, insicurezza e fallibilità propria di ogni forma di mediazione e riflessione razionale:⁵⁵ il “dramma” dell'uomo acculturato e ormai povero (una privazione!) di quegli istinti di cui l'animale è, invece, ricco.

Ciò che qui importa però è che per Schopenhauer questa attività basilare e vitale della volontà priva di conoscenza, che è l'istinto, è *la stessa* sia negli animali che nell'uomo, il quale, al fondo della sua esistenza elementare, mira a proteggersi, nutrirsi, conservarsi, riprodursi in modo istintivo esattamente come un animale, al seguito delle medesime pulsioni inconscie: «Anche in noi» scrive

la medesima volontà agisce in molteplici modi ciecamente [...]. Tutte le espressioni fenomeniche della volontà nell'uomo e negli animali si suddividono in conscie e inconscie.⁵⁶

Così come, viceversa, anche in questo caso l'essere o meno determinati *solo* dalla molla dell'istinto – e non, anche, dall'intelletto che la frena – costituisce un elemento di differenziazione all'interno sia del mondo

53 M II, pp. 1441-1442.

54 M II, p. 1407.

55 Cfr. SP I, p. 202; M I, pp. 230-231 e MN, p. 125.

56 MN, p. 61.

animale che di quello umano, dove quanto più “superiore” è un animale (o un uomo), e quanto più sviluppato è il suo intelletto, tanto meno univocamente e meccanicamente esso agirà “senza freni e inibizioni” sotto lo stimolo inconscio dell’istinto, privilegiando invece l’agire cosciente e cosciente in base a motivi, e quanto più è inferiore – ad esempio nel caso degli insetti – tanto più farà l’inverso.

3.2. Affetti e impulsi volitivi

L’in-differenza di base, a livello degli istinti inconsci, che accomuna uomini e animali, si ritrova per Schopenhauer anche a un livello superiore di coscienza, quello degli affetti (passioni, emozioni, stati d’animo) e degli impulsi volitivi (appetiti, bisogni, brame, desideri), come si può constatare sempre restando sul piano puramente pratico-comportamentale: «Si osservino» annota nel 1828

uomini, bambini e animali di ogni specie, quando la loro volontà, mossa da un motivo qualsiasi, si esprime immediatamente in azioni e gesti: ci si renderà conto che la volontà è unica e medesima in tutti [...]. In tutti [...] si colgono con la massima evidenza i principali affetti: gioia, dolore; ira, paura; desiderio, ripugnanza; amore, odio, eccetera.⁵⁷

Il grande frammento del 1826 dedicato all’*Analisi della coscienza*,⁵⁸ poi ripreso nel capitolo 19° dei *Supplementi (Del primato della volontà nell’autocoscienza)*,⁵⁹ rappresenta un vero e proprio affresco antiantropocentrico, stante il fatto che per Schopenhauer il «dogma», appunto, del primato della volontà sull’intelletto, costituisce, dal punto di vista del sistema, «la più importante di tutte le verità».⁶⁰ Al fondo di ogni coscienza – umana o animale: dal polipo all’insetto, dal rettile all’uccello, dall’elefante al cane, dalla scimmia all’uomo – benché oltre gli istinti inconsci, troviamo gli impulsi volitivi, l’appetire, bramare, volere, ovvero l’aborrire, fuggire, non volere, «ciò che accomuna l’uomo e il polipo, i quali sotto

57 SP III, pp. 686-687.

58 Cfr. SP III, pp. 324 sgg.

59 Cfr. M II, pp. 995 sgg.

60 Così scrive Schopenhauer all’amico Frauenstädt il 6 giugno 1856 (cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, a cura di A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1978, p. 393). Su ciò si veda G. Gurisatti, *Introduzione* a A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2002, pp. 11-33; Id., *Caratterologia, metafisica e saggezza*, cit., pp. 17-50.

questo profilo risultano uguali». ⁶¹ Un gradino più sopra, lo stesso accade per i principali affetti (ira, timore, dolore, odio, amore, avidità, gelosia, diffidenza, gioia, tristezza, ecc.). Quali che siano le differenze determinate sia tra gli uomini che tra gli animali dal grado di qualità, quantità e chiarezza dell'intelletto e della rappresentazione, certo è che per Schopenhauer

la *volontà* [...] è in tutti essenzialmente la stessa, è uniforme e ha per così dire una sola dimensione con due direzioni, il bramare e l'abborrire, che nella sostanza sono identici nel più piccolo animale come nell'uomo. È una sola e medesima volontà quella che appare in tutte queste maschere, ed è per tale ragione che di un animale comprendiamo le sofferenze, le gioie e gli affetti molto meglio che le sue rappresentazioni. ⁶²

Semmai, ulteriori elementi di articolazione interna sia al mondo animale che al mondo umano si hanno quando, abbandonando il piano omologato e omologante del carattere della specie, cioè gli affetti e impulsi volitivi generici, ci si sposta sul piano differenziato e differenziante del carattere individuale, là dove cioè, via via salendo la scala umana e animale, affetti e impulsi si compongono variamente in una struttura peculiare a un singolo individuo, per cui un animale (o un uomo) della stessa specie, può essere, ad esempio, costituzionalmente più pavido e mite, ovvero più aggressivo e iracondo, ecc., di un altro, può possedere una specifica, via via più sofisticata alchimia individuale dei medesimi affetti e impulsi di fondo, avere cioè una sua particolare "personalità" caratterologica. Come ogni conoscitore di cani o di cavalli, e pure ogni *Menschenkenner*, sanno perfettamente.

In ogni caso, ciò che importa, qui, è l'attenzione meticolosa con cui Schopenhauer, ponendola concettualmente sullo stesso piano, osserva, analizza, scompone e ricompone – in base all'agire e al comportamento evidente, in termini prettamente fenomenologici – la coscienza animale e umana, del tutto a prescindere da ogni presupposto o pregiudizio antropocentrico, nella misura in cui proprio nel caso degli affetti e degli impulsi volitivi «supponiamo con assoluta certezza un'identità tra noi e l'animale». ⁶³ Ma come stanno, allora, per Schopenhauer, le cose rispetto al *logos*, alla *ratio* e all'intelletto? Sono derridianamente esclusi dal mondo dell'*Animot*?

61 SP III, p. 326; cfr. M II, pp. 996-997.

62 SP III, p. 327; cfr. M II, p. 997 e MN, pp. 123-124.

63 M II, p. 996.

3.3. Intelletto e conoscenza

Dal punto di vista antropocentrico potrebbe ancora non costituire uno scandalo eccessivo l'idea che, ad accomunare uomini e animali – o comunque a rendere più fluido il limite che li divide – possano essere gli strati “bassi” inconsci degli istinti e degli impulsi creativi, e consci degli affetti e degli impulsi volitivi, anche a prescindere dal fatto che tali strati, secondo Schopenhauer, hanno il primato metafisico-ontologico sugli strati “alti”, teoretici, cognitivi e intellettivi. Anche in questo caso, infatti, il *logos*, l'intelletto, resterebbe monopolio distintivo dell'uomo. Ma per Schopenhauer non è così, nella misura in cui non solo gli animali possiedono l'intelletto, e sono intelligenti – lo si è visto nel rapporto tra conoscenza e movimento – ma lo sono in un'infinità di gradi differenti, che negli animali superiori giungono a rasentare quello umano: «Tutti gli animali» scrive

giù giù sino all'infimo, devono avere intelletto [...], anche se con diversissimi gradi di finezza e perspicuità [...]. Dell'intelletto degli animali superiori non dubiterà nessuno che non ne manchi egli stesso [...]. E da questo intelletto infimo quello dell'uomo [...] differisce solo per il grado, mentre tutti i gradi che vi si trovano in mezzo sono occupati dalla serie degli animali, di cui le specie superiori, cioè la scimmia, l'elefante e il cane, ci stupiscono con la loro intelligenza.⁶⁴

Viceversa, per quanto infinite siano le gradazioni, e per quanto grande sia la diversità della conoscenza sia nelle varie specie animali che nei vari individui umani, sul piano del comportamento e dell'azione, che è quello preso qui in considerazione, vi sono un'infinità di casi in cui la funzione e l'uso dell'intelletto negli uomini e negli animali sono *esattamente gli stessi*. L'intelletto, infatti, è il *medium* dei motivi, lo strumento della loro realizzazione, nella misura in cui coglie intuitivamente (immediatamente, cioè non mediatamente e riflessivamente) i rapporti causa-effetto tra sé e gli oggetti del mondo, e tra gli oggetti nel mondo, consentendo il movimento e l'azione finalizzati alla soddisfazione diretta dei bisogni e degli impulsi volitivi. In questa sua funzione «*l'intelletto è in tutti gli animali e in tutti gli uomini il medesimo*»,⁶⁵ e si pone al servizio della volontà. Escluso infatti che la conoscenza intellettiva degli animali possa «elevarsi sino a penetrare le concatenazioni più complesse di causa ed effetto nella natura»,⁶⁶ il che equivarrebbe a dire che anche gli animali possono fare

64 QR, pp. 125-126; cfr. M I, pp. 55-56.

65 M I, p. 56, c.n.

66 *Ibidem*.



scienza e teoresi, Schopenhauer ribadisce a più riprese che, quanto alla concreta prassi vitale, la conoscenza “soggettiva” del mondo (ad es. del nutrimento, del luogo adatto per insediarsi, del partner sessuale o del nemico, ecc.) offerta dall’intelletto altro non è che

una pura *μηχανή*, un puro mezzo di conservazione dell’individuo e della specie, al pari di ogni altro organo del corpo. Destinata in origine al servizio della volontà e alla realizzazione dei suoi disegni, le si conserva quasi continuamente subordinata; *così in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini*.⁶⁷

La detronizzazione dell’antropocentrismo e la fluidificazione del limite divisorio tra uomini e animali qui operate sono evidenti: “in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini”, infatti, la sempre maggiore compiutezza, complessità, articolazione, chiarezza, precisione e determinatezza dell’intelletto altro non è – secondo il “dogma” del primato della volontà – che il corrispettivo operativo strategico-funzionale della sempre maggiore compiutezza, complessità, articolazione, chiarezza, precisione e determinatezza dei bisogni e degli impulsi volitivi e della sempre maggiore difficoltà oggettiva della loro soddisfazione:⁶⁸

In tutti gli esseri animali, la *volontà* è l’elemento primario e sostanziale, mentre l’*intelletto* è un elemento secondario e accessorio, addirittura un mero strumento al servizio del primo.⁶⁹

Il che significa – e questo è il punto che più sta a cuore a Schopenhauer – che *in tutti gli animali e in quasi tutti gli uomini* il *logos* (l’intelletto, l’intelligenza) non ha alcuna autonomia (libertà, indipendenza) dalla volontà di vita: ne è solo il fedele servitore, quali che siano le mediazioni in cui tale servizio si esplica. Torniamo qui alla già esposta considerazione per cui, per quanto più compiuto, complesso, articolato, ecc., sia l’intelletto dell’“uomo comune” rispetto a quello anche del più intelligente degli animali, ciò non toglie che egli, proprio come un animale, per lo più veda e conosca negli oggetti soltanto ciò che concerne i suoi bisogni, le sue brame, le sue passioni e i suoi interessi soggettivi, esibendo un grado minimo di separatezza e distinzione – quindi un grado massimo di confusione – tra i

67 M I, p. 231, c.n.; cfr. VN, pp. 122-123 e 126.

68 Cfr. SP III, pp. 328-329; VN, pp. 86 sgg.; M II, pp. 997-998 e 1098-1099.

69 M II, p. 997.





suoi impulsi volitivi e la conoscenza destinata a soddisfarli.⁷⁰ «Questo sogno confuso» annota Schopenhauer nel 1821

è la vita di molti milioni di uomini vissuti l'uno dopo l'altro: *conoscono* solo ed esclusivamente al servizio del loro volere presente, non riflettono mai sul nesso degli eventi nella loro esistenza e tantomeno sull'esistenza in quanto tale: esistono per così dire senza accorgersene. L'esistenza del popolo che vive alla giornata senza coscienza è già molto più vicina della nostra a quella dell'animale, che è limitata al presente.⁷¹

È necessario aggiungere che per Schopenhauer questa vita da “uomo comune” si svolge un grado al di sopra della vita dei “selvaggi”, la cui vita, a sua volta, spesso «sta solo un gradino al di sopra di quella delle scimmie sugli alberi»⁷² Prima di gridare allo scandalo, bisogna considerare che il vero obiettivo polemico di Schopenhauer qui è quella presunta libertà del volere – il *liberum arbitrium indifferentiae* – che, proprio grazie al *logos*, dovrebbe distinguere radicalmente l'*Hommot* dall'*Animot*. Non è il caso di addentrarsi in una disamina del celebre libello *Sulla libertà del volere*, ma una cosa è certa: per Schopenhauer, sia negli animali che negli uomini (non tutti: la grande maggioranza) la presenza dell'intelletto non elimina né la causalità né la necessità con cui i motivi agiscono sulla volontà, cioè non garantisce affatto la compiuta *libertà* dell'agire in date circostanze. Senz'altro, nel segno della dis-continuità e del limite che purtuttavia separa uomini e animali, si avrà, in termini comparativi, che l'uomo è “più libero” dell'animale, ma lo è (anzitutto e per lo più) solo *relativamente*:⁷³ laddove è bene ribadire che si tratta, nella grande maggioranza dei casi, solo di un'*illusione* di libertà – già lo si è visto nel caso della sessualità –, nella misura in cui, se è vero, da un lato, che già negli animali superiori il distacco e la distanza tra motivo e azione sono via via sempre più accentuati, e nell'uomo raggiungono il loro culmine,⁷⁴ è altrettanto vero, viceversa, che quest'ultima circostanza non deve indurre «l'erronea credenza» secondo cui nell'uomo la necessità dell'agire sarebbe assente, e che egli – diversamente, appunto, dall'animale – tramite l'intelletto potrebbe assumere le sue decisioni indif-

70 Cfr. VN, pp. 120 sgg.

71 SP III, pp. 131-132. «La vita dell'animale è dunque un continuo presente, in cui esso vive senza riflessione, sempre e completamente assorbito dal presente: ma anche la gran massa degli uomini vive riflettendo assai poco» (M II, pp. 811-812).

72 SP III, p. 131.

73 Cfr. SLV, pp. 103-104.

74 Cfr. SP III, p. 298; cfr. sopra, pp. 62 sgg.



ferentemente e razionalmente in termini incondizionati, cioè in modo totalmente libero dai suoi più intimi impulsi volitivi interni (ovvero: dal “carattere”)⁷⁵ e dal loro necessario rapporto (causale) con i motivi esterni. Il fatto che nell'uomo tale rapporto causa-effetto sia spesso occulto e indecifrabile non ne elimina, *proprio come nell'animale*, la cogenza pre- e a-logica.⁷⁶ Insomma: pur nella sua diversità, né nel mondo animale né in quello umano la presenza dell'intelletto può eliminare la necessità con cui, nella grande maggioranza dei casi, l'*operari* (l'agire, la prassi, l'*ethos*) segue l'*esse* (la volontà, il carattere, l'inconscio), sicché in *entrambi* i mondi – con rare eccezioni umane – regna una ineluttabile, fatale necessità. *In quanto animale, l'uomo, anzitutto e per lo più, non è libero per natura.*

Ritorniamo, dunque, a Derrida. Se la nostra analisi dei testi schopenhaueriani dedicati agli animali e al confronto (al limite) tra uomini e animali è corretta, potremmo dire di avere dimostrato (per ora) che:

a) Schopenhauer non può in nessun caso essere ascritto alla “totalità” di quei filosofi che, a parere del francese, spalancherebbero un abisso di differenza (un limite rigido) antropocentrico tra mondo animale e mondo umano;

b) in Schopenhauer non v'è traccia di un *Animot* omologo-indifferenziato (caratterizzato dalla mancanza del *logos*) univocamente e unilateralmente contrapposto a un *Hommot* a sua volta omologo-indifferenziato (caratterizzato dal possesso del *logos*). Nella sua filosofia, sia il mondo animale che quello umano presentano una infinita differenziazione, articolazione e gradualità interna, cui corrisponde una produttiva fluidificazione del limite che (purtuttavia) li divide;

c) contro l'antropocentrismo, l'intera filosofia di Schopenhauer individua come prioritaria rispetto alle differenze intellettive tra uomini e animali la comunanza e l'omologia sul piano della “Volontà”, ovvero, a vario titolo, degli istinti, impulsi creativi, affetti, impulsi volitivi, ecc., là dove sussiste una vera e propria *identità* tra uomini e animali;

d) contro il logocentrismo, Schopenhauer – mantenendosi su un piano del comportamento in cui la parola non svolge un ruolo prioritario – non solo riconosce intelletto, dunque coscienza, conoscenza, intelligenza, ecc., anche agli animali, in forme talora raffinate, ma ammette che sia tra gli animali sia tra gli uomini tale intelletto, per quanto sviluppato, nella maggior parte dei casi funziona esattamente nello stesso modo, ponendosi completamente al servizio della volontà e dei suoi bisogni, ed escludendo così

75 Cfr. SLV, pp. 117 sgg.

76 Cfr. SLV, pp. 109 sgg.

(tendenzialmente) anche dal mondo umano quel libero arbitrio che, proprio grazie al *logos*, dovrebbe distinguerlo radicalmente dal mondo animale.

Insomma: per Schopenhauer uomini e animali – nella dis-continuità e in-differenza che purtuttavia li divide – sono immensamente e dimostrabilmente più vicini di quanto lo stesso Derrida arrivi a pensare. Ora, se ci fermassimo qui, poiché tuttavia non *siamo* Derrida, avremmo comunque raggiunto il risultato filosofico-filologico di documentare l'angustia della strategia argomentativa adottata dal francese in *L'animal que donc je suis* rispetto a sé e agli "altri" filosofi. Poiché invece nemmeno *seguiamo* Derrida, è nostra intenzione proseguire oltre il suo "che dunque sono" per spiegare, sulla scorta di Schopenhauer, in che senso purtuttavia *non* siamo affatto animali, però da un punto di vista eticamente e praticamente pregnante che, per quanto ci riguarda, non ha nulla a che fare con l'antropologocentrismo oggetto degli strali derridani.

4. La natura fa (dunque) un salto

Nel segno della dis-continuità e dell'in-differenza che caratterizza il limite tuttavia sussistente tra uomini e animali, Schopenhauer, benché, in linea con il suo antiantropologocentrismo, ribadisca che «senza dubbio negli individui al di là della media delle specie animali superiori» vi sono deboli tracce di riflessione, ragione, premeditazione, comprensione verbale, ecc.,⁷⁷ non può comunque esimersi dal sostenere che la perfezione delle energie coscienti e conoscitive, cioè dell'intelletto, pur aumentando gradualmente nel mondo animale fino all'apice della sua piramide, quando arriva all'uomo «compie l'ultimo e di gran lunga più grande passo [...]. Tale passo è quasi un salto [*altrove*: è incomparabilmente grande]», poiché emergono qui essenziali perfezioni dell'intelletto «che nemmeno l'animale più perfetto possiede».⁷⁸

Che cosa distingue, dunque, l'uomo dall'animale?

Una prima risposta – che però è quella che meno ci interessa qui – potrebbe essere definita, a ben vedere, comunque antropologocentrica nel senso derridiano, poiché riguarda il lato teoretico dell'intelletto, dove esso, potenziandosi nell'uomo, raggiunge il grado della *ragione* concettuale e astratta che, tra l'altro, è il presupposto dell'avere parola: «L'unica diffe-

77 Cfr. M II, p. 813.

78 SP III, p. 330 e cfr. M II, p. 998.

renza essenziale tra l'uomo e l'animale» si legge nella *Quadruplica radice del principio di ragione sufficiente*

che è stata da sempre attribuita a una facoltà conoscitiva del tutto speciale ed esclusivamente propria del primo, la *ragione*, riposa sul fatto che l'uomo ha una classe di rappresentazioni di cui nessun animale partecipa: sono i *concetti*, cioè le rappresentazioni *astratte*, in contrasto con quelle intuitive, dalle quali sono però dedotte. La conseguenza diretta di ciò è che l'animale non parla e non ride.⁷⁹

Sembra di sentire Derrida: privilegio e vantaggio dell'uomo su tutti i viventi è la ragione, λογος, λογισμον, λογιστικον, *ratio*, *razon*, *raison*, *reason*,⁸⁰ la facoltà intellettuale che non è più soltanto νοϋς, *intellectus*, *acumen*, *perspicacia*, *sagacitas*, *entendement*, *understanding*, ecc., ma ha raggiunto lo stadio della conoscenza astratta, mediata, discorsiva e riflessiva – dunque ultraincarnativa, ultraintellettuale, ultrasensibile, cioè ultra-animale –, in virtù della quale l'uomo, e solo l'uomo, può fissare in concetti il mondo, poiché questi ultimi non sono rappresentazioni solo sensibili e intuitive, come negli animali, ma *notiones universales*, rappresentazioni *abstractae*, staccate da quelle intuitive: “rappresentazioni di rappresentazioni”. Grazie a questo tipo speciale di rappresentazioni, i concetti, l'uomo non solo pensa, sa e riflette, ma anche *parla*:

Solo perché sono limitati alle rappresentazioni intuitive e non sono capaci affatto di astrazione, quindi di formare concetti, gli animali non hanno una lingua, anche quando sono in grado di pronunciare parole.⁸¹

«Il linguaggio» si legge nel *Mondo* «è la prima creazione e lo strumento necessario della ragione; così, in greco e in italiano, linguaggio e ragione sono due concetti espressi da un'unica parola: ο λογος, il discorso».⁸² Forte di tale *logos* teoretico, che gli permette non solo di conoscere e sapere, ma anche di asserire, formulare, fare congetture, argomentare, confutare, dissertare, ecc., l'uomo, per Schopenhauer, si distanzia inesorabilmente dall'animale, ed è in questo senso che egli non esita a dichiarare che gli

79 QR, p. 150 e cfr. M I, p. 78.

80 Cfr. QR, p. 166.

81 QR, p. 152; cfr. M I, pp. 81-82: «Al pari d'ogni altro fenomeno riferibile alla ragione, al pari di tutto ciò che distingue l'uomo dall'animale, il linguaggio si deve ricondurre ad un'origine unica e semplice: ai concetti, che sono rappresentazioni astratte e non intuitive».

82 M I, pp. 77-78.

animali «propriamente non *pensano*».⁸³ Per di più proprio la mancanza di ragione – pur in presenza di intelletto – negli animali determina in essi una serie di evidenti (dal punto di vista metafisico) carenze teoretiche:

a) la mancanza di un autentico rapporto concettuale con il *tempo*. L'animale è lo schiavo del presente, mentre l'uomo ne è relativamente indipendente. «La vita dell'animale» annota Schopenhauer

è dunque un continuo presente, in cui esso vive senza riflessione, sempre e completamente assorbito dal presente,⁸⁴

il che peraltro lo esimerebbe (quantomeno) dalle sofferenze sia del rimpianto e del rimorso riguardo a fatti passati, sia dell'illusione, del timore e dell'attesa riguardo a possibilità future – tutte cose che tormentano l'uomo proprio in virtù della sua facoltà di rappresentarsi in astratto la vita nel tempo, molto al di là del presente e della realtà, scandendola in ciò che è stato (e avrebbe potuto non essere), in ciò che sarà (o potrebbe essere o non essere), e così via.

b) La mancanza di un'autentica *memoria*, perfino negli animali più intelligenti. «Gli animali hanno un ricordo soltanto intuitivo, e non cogitativo».⁸⁵ Se infatti per memoria in senso proprio si intende una reminiscenza ordinata, coerente e ragionata, basata «sulla coscienza netta del passato e dell'eventuale futuro, *come tali* e in relazione al presente»,⁸⁶ allora ciò può verosimilmente avvenire solo in presenza di rappresentazioni astratte e concetti generali al di sotto dei quali sussumere gli eventi del passato che, solo così, possiamo richiamare arbitrariamente, cioè consapevolmente, alla memoria, essendo consapevoli *in abstracto* del corso del tempo. Negli animali, invece

la memoria è limitata, come tutto il loro intelletto, *a ciò che è intuitivo* e consiste, anzitutto, semplicemente nel ripetersi di un'impressione che si annuncia come già esistita, quando l'intuizione presente rinfresca le tracce di un'intuizione precedente: il loro ricordo è quindi sempre mediato da ciò che è ora effettivamente presente [...]. La coscienza degli animali è quindi una semplice successione di presenti, nessuno dei quali esiste come futuro prima della sua comparsa e come passato dopo la sua scomparsa, fatto questo che costituisce invece il tratto distintivo della coscienza umana.⁸⁷

83 M II, p. 809.

84 M II, pp. 811-812.

85 SP III, p. 729.

86 M II, p. 809.

87 M II, p. 810.

c) La mancanza di un autentico rapporto con la *morte*. Vivendo unicamente nel presente, gli animali sentono la sofferenza *hic et nunc*, temono la morte, e la rifuggono, seguendo il loro istinto di conservazione, per sé e per la propria prole,⁸⁸ ma non sono in grado di rappresentarsi la morte (propria e altrui) in quanto evento astratto, oggettivo: «Della morte, l'animale non ha idea che nella morte: l'uomo le si avvicina ogni giorno con pienezza di coscienza. [...] [Gli animali] potrebbero conoscerla solo quando arriva; ma allora essi non sono già più».⁸⁹ Grazie alla ragione, l'uomo porta sempre con sé «la terrificante certezza della morte».⁹⁰

d) L'incapacità di *ridere* e *piangere*, in quanto ciò presuppone una complessa mediazione concettuale. L'animale non può ridere (né essere consapevolmente comico) poiché – secondo la teoria del riso e del comico di Schopenhauer, fondata appunto sul contrasto tra rappresentazione intuitiva e rappresentazione astratta –⁹¹ l'origine del ridicolo è sempre

la sussunzione, paradossale e perciò inaspettata, di un oggetto sotto un concetto che gli è estraneo per tutti gli altri aspetti: pertanto, il fenomeno del riso indica sempre la percezione improvvisa di un'incongruenza tra quel concetto e l'oggetto reale che mediante esso viene pensato, quindi tra l'astratto e l'intuitivo. Tanto più grossa e inaspettata è questa incongruenza per colui che ride, tanto più violenta sarà la sua risata.⁹²

Viceversa, l'animale nemmeno piange, poiché ciò che fa piangere, per Schopenhauer, non è il dolore immediatamente, intuitivamente sentito «ma soltanto la rappresentazione riflessa che ce ne facciamo. [...] Il *pianto* è dunque pietà di *noi stessi*».⁹³

e) L'incapacità di *simulare*, *dissimulare*, *ingannare*, *mentire* nel vero senso della parola. Tutti atti che presuppongono comunque un alto livello di astrazione e di intermediazione concettuale tra l'individuo e se stesso, gli altri e il mondo in quanto tali, mentre la vita animale si svolge piuttosto nel segno dell'ingenuità, spontaneità, trasparenza, irriflessione, immediatezza: «Il cane sta all'uomo come un recipiente di vetro sta a uno di metallo».⁹⁴

88 Cfr. M II, p. 1343.

89 M I, p. 78 e M II, p. 811.

90 M II, p. 1341.

91 Cfr. M I, cap. 13, e M II, cap. 8.

92 M II, p. 852; cfr. M I, p. 108.

93 M I, pp. 528-529.

94 M II, p. 812.

Nondimeno, è utile sottolineare che anche riguardo a queste carenze teoretiche, con manifesti risvolti pratici, in fatto di *ratio*, astrazione, riflessione Schopenhauer si guarda bene dal tessere antianimalisticamente le lodi dell'*homo sapiens*, dato che a suo parere «la gran massa degli uomini vive riflettendo assai poco»,⁹⁵ e in tutte le circostanze or ora elencate la sua vicinanza con gli animali è ben lungi dall'essere scongiurata. Se infatti nell'animale l'assenza di riflessività – quindi di oggettività – è totale, così come è totale l'immanenza della sua coscienza “assorbita” e “stordita” nel mondo, nondimeno

tuttavia affine è la coscienza degli uomini comuni, in quanto anche in loro la percezione del momento resta prevalentemente soggettiva e per lo più immanente. *Essi percepiscono le cose nel mondo, ma non il mondo.*⁹⁶

Ci vuole infatti *molta* riflessività e meditazione – molta distanza e molto distacco – per vedere *insieme* l'ente e il mondo dell'ente, cioè per non vivere solo “assorbiti” e “storditi” nell'ente. Così, mentre nella maggior parte degli uomini il *logos* teoretico rimane ancora profondamente intrecciato con gli impulsi volitivi soggettivi al cui servizio si pone – sicché l'uomo comune «coglie con una certa chiarezza solo quegli aspetti delle cose che hanno una qualche relazione con la sua persona e con i suoi scopi» –,⁹⁷ bisogna salire assai lungo la scala-piramide umana affinché la divaricazione tra volontà (brama, appetizione) e *ratio* (riflessione, astrazione) divenga sempre più ampia, fino a culminare nel quasi completo distacco teoretico che si ha in una ristretta élite di conoscenti: l'uomo di scienza, il genio artistico, il poeta e il filosofo, massimamente dotati di *logos*, la cui conoscenza-e-parola del mondo è, a vario titolo, sempre più svincolata dalla volontà, teoreticamente *libera*, quindi puramente oggettiva.⁹⁸ In tutti costoro può accadere infatti che

l'attività dell'energia rappresentativa si scinda del tutto dalla parte originaria ed essenziale della coscienza – la volontà, ossia il bramare –, entri in azione per se stessa, senza alcuna relazione con la volontà e i suoi scopi, e sbrighi come oziosamente e per gioco il compito di apprendere il mondo intuitivo, in modo tale che entrambe le parti della coscienza, la volontà e la conoscenza, si separano nettamente.⁹⁹

95 *Ibidem.*

96 M II, p. 1238, c.n.

97 SP III, p. 561.

98 Cfr. M II, pp. 998-999.

99 SP III, p. 331; cfr. VN, pp. 120-121.

Come nel caso, già considerato, dell'intelletto, comune a uomini e animali, anche in quello della ragione, proprietà esclusiva dell'uomo, si ha quindi un ulteriore elemento di differenziazione interna all'*Hommot*, poiché il conoscere logico-teoretico, coadiuvato dal *logos* discorsivo, quanto più si è disciolto dai legami della Volontà – ovvero quanto più si è svincolato dall'assorbimento e dallo stordimento nel mondo qui e ora – tanto più è puro, e tanto più è «obiettivo e giusto»,¹⁰⁰ determinando una peculiare gerarchia nella piramide umana, poiché “innanzitutto e per lo più” gli uomini, benché dotati di ragione, non sono né teoreticamente “obiettivi” né logicamente “giusti”.

Ora, se questo fosse il risultato della nostra disamina, non sarebbe in fondo gran che, e Derrida potrebbe dormire sonni tranquilli: infatti, anche al di là del fatto che Schopenhauer non intende mai il possesso esclusivo della *ratio* e del *logos* da parte dell'uomo come un fattore che ne autorizzerebbe tout court, teoricamente e praticamente, il dominio, lo sfruttamento e l'oppressione nei confronti degli animali (al contrario: egli paventa che, fidando nella differenza essenziale – il *logos* – che lo distingue dall'animale, l'uomo non riconosca più gli animali come «suoi fratelli», chiamandoli bestie e «spacciandoli per privi di diritti, mentre si ostina con forza a non vedere l'identità di essenza sempre più evidente tra lui e loro»),¹⁰¹ e anche a fronte della caparbità antiantropocentrica con cui egli ricaccia sistematicamente la gran massa degli uomini nella vicinanza con gli animali, si avrebbe che comunque la superiorità completa dell'uomo (ancorché di un'élite) sull'animale sarebbe dovuta a elementi puramente *teoretici* – proprio come intende Derrida: il *logos*, da un lato come *ratio*, raziocinio, riflessione, astrazione concettuale, cognizione logica, contemplazione oggettiva del mondo, dall'altro, di conseguenza, come linguaggio, parola, discorso, asserzione, formulazione, enunciato, ecc. Il fatto che Derrida non abbia – volutamente o meno – riconosciuto la precedenza di Schopenhauer riguardo a questo esito non ne muterebbe l'affinità di sostanza.

Le cose stanno tuttavia in un modo assai diverso, il che ci consente di riconsiderare, da capo, la domanda “che cosa distingue, dunque, l'uomo dall'animale?” da una prospettiva che – assente in *L'animal que donc je suis* – appare invece prioritaria in Schopenhauer: *la prospettiva etico-pratica dell'azione e del comportamento*, cioè dell'*ethos*, anche a prescindere dalla parola e dal linguaggio. Per l'autore del *Mondo*, infatti, la vera, decisiva, determinante differenza tra uomini e animali – cui egli nella sua opera dedica

100 VN, p. 122.

101 QR, p. 151.



un numero preponderante di analisi e riflessioni, poiché li vede il nucleo e la sostanza della sua intera filosofia – non sta nell’uso *teoretico* del *logos*, né tantomeno nella sua presenza come parola nello *zoon logon echon*, ma nel suo uso *pratico*, cioè nell’*applicazione della ragione e della riflessione alla vita, all’agire e ai modi dell’agire nei confronti di se stessi, degli altri e del mondo*. Di questa cruciale distinzione tra *logos* teoretico e *logos* pratico non v’è traccia nel ragionamento sviluppato da Derrida, mentre essa costituisce uno degli elementi strutturali e strutturanti del sistema di Schopenhauer, con dirette conseguenze sul suo modo di trattare la questione della distinzione e del limite tra uomini e animali. Infatti, più che esaltare antropologicamente i risultati teoretici ottenuti – non da ultimo grazie a linguaggio, parola e discorso – da scienziati e filosofi, artisti e poeti, egli preferisce indugiare piuttosto sull’«enorme differenza che passa *fra le azioni e la condotta dell’uomo, e l’operare dell’animale*»,¹⁰² poiché comprende che è qui, in campo pratico, e non altrove, che si gioca la partita *eticamente* decisiva tra uomini e animali. Per Schopenhauer insomma è anzitutto la *Um-Sicht* (circo-spezione, avvedutezza, prudenza), la *Besonnenheit* (ponderazione, accortezza, ragionevolezza, saggezza), derivante dalla riflessione, che

distingue così profondamente la coscienza [dell’uomo] da quella dell’animale, e che ne rende *la condotta* sulla terra così diversa da quella dei suoi fratelli privi di ragione.¹⁰³

La ragione dell’uomo non è infatti soltanto *mens* e *cogitatio*, attivi nella teoresi, ma anche *consilium* e *prudentia*, attivi nella prassi, così come non v’è alcun dubbio che

questo uso pratico della ragione costituisce l’autentico privilegio che l’uomo ha sugli animali e solo sotto questo profilo ha senso ed è lecito parlare di una dignità dell’uomo.¹⁰⁴

Francamente, Schopenhauer non potrebbe essere più chiaro di così. Rispetto alla prospettiva di Derrida ciò che cambia, da questo punto di vista, è il tipo di “superiorità” e “dignità” che l’uomo mantiene nei confronti dell’animale, che *non* è una superiorità-dignità antropologicentrica (cioè, in sostanza, teoretica, logico-discorsiva) nel senso derridiano del termine.

102 M I, p. 142, c.n.

103 M I, p. 77, c.n.

104 M I, p. 713, c.n.



Che cos'è infatti la ragione pratica? Prima e indipendentemente da ogni *logos* teoretico, logico-discorsivo, quindi sul piano dell'*ethos*, del puro comportamento, della condotta e dell'agire, essa consiste nella capacità, connaturata all'uomo, di astrarre e staccarsi dallo *hic et nunc*, cioè di prendere le distanze dal momento presente e dalla collocazione di sé in tale momento, svincolandosi dall'assorbimento e dalla storditezza *nel* mondo (mondo-ambiente, mondo del sé, mondo degli altri). Perciò essa coincide con la riflessione di sé su se stessi, una facoltà di riflettere che, secondo la definizione fornita da Schopenhauer nel *Mondo*,

permette [all'uomo] di dominare facilmente con lo sguardo, guardando in avanti e indietro, la sua vita e il corso del mondo nell'insieme, lo rende indipendente dal presente, gli consente di operare meditatamente, secondo piani, e con circospezione, nel bene come nel male. Quello che poi egli fa, lo fa con piena conoscenza di sé: egli sa esattamente come la sua volontà si decide, che cosa ogni volta sceglie e quale altra scelta, secondo la circostanza, era possibile, e da questa volontà autocosciente egli impara a conoscere se stesso e si rispecchia nelle sue azioni. In tutti questi suoi rapporti con l'agire dell'uomo la ragione deve chiamarsi *pratica*; teoretica essa è solo quando gli oggetti di cui essa si occupa non hanno alcun rapporto con l'agire del soggetto pensante, ma hanno essenzialmente un interesse teoretico, del quale pochissimi uomini sono in realtà capaci. Quel che in questo senso si dice *ragion pratica* viene abbastanza bene indicato dalla parola latina *prudentia*.¹⁰⁵

Riassumendo e riformulando, la ragione pratica consente:

a) una visione "dall'alto", ovvero "da dietro le spalle", distaccata e a distanza, oggettiva, non assorbita né stordita, della vita, di sé, del mondo e degli altri, che, sedimentata nell'esperienza, ha un diretto rapporto con l'agire del soggetto;

b) una piena, completa, totale autocoscienza, autoconoscenza e autocon-sapevolezza di sé e del proprio modo di essere (*ethos* come carattere) e di agire (*ethos* come comportamento e condotta), secondo le circostanze – fino a guardarsi vivere come in uno specchio;

c) una indipendenza, un distacco o una libertà dal momento presente, ovvero, anzitutto, dagli istinti, affetti e impulsi volitivi (bisogni e passioni) di vario genere sollecitati dai moventi intuitivi, al servizio della cui soddisfazione si pone, invece, l'intelletto;

d) un agire *besonnen* e *umsichtig*, ossia meditato, circospetto, ponderato e prudente che, non essendo determinato, come nell'animale, solo

105 M I, pp. 710-711.



dall'impressione immediata del presente, ma essendo "pianificato" secondo ragione, può essere definito, alla lettera, *vernünftig* – non logorazionale, ma logo-ragionevole.

Non è un caso che Schopenhauer identifichi l'acme di questa «vita propriamente ragionevole» dell'uomo pratico non con la sapienza (*sophia*), ma con la saggezza (*phronesis*), in particolare con l'etica stoica.¹⁰⁶ Così come non può stupire che qui come altrove egli non rinunci a sottolineare che la saggezza è cosa difficile e per pochi, sicché nella grande maggioranza gli uomini *non* sono affatto ragionevoli (saggi) e, *come gli animali*, subiscono talmente il potere del presente, dell'intuitivo, del reale, del concreto, ne sono talmente storditi e assorbiti, da trovarsi ognora «in preda ad affetti e a passioni d'ogni genere».¹⁰⁷ Nondimeno, tale atteggiamento anche *praticamente* antiantropocentrico non cambia che per Schopenhauer – con tutto il suo affetto per gli animali e la sua disaffezione per gli uomini – l'animale può essere sì razionale (nel senso dell'intelligenza), ma non ragionevole (nel senso della saggezza) – può essere cioè anche *intelligentissimo, ma non saggio* nel senso ontologico della parola, non ne ha gli strumenti "tecnici":

La posizione dell'uomo di fronte all'animale è simile a quella del navigante che si dirige con l'aiuto della sua carta nautica, della bussola e del quadrante, e conosce ad ogni momento la sua posizione in mare, di fronte all'equipaggio ignorante che non vede né cielo e mare.¹⁰⁸

Fuor di metafora: mentre gli animali e gli uomini comuni (l'equipaggio), privi totalmente o parzialmente di ragione pratica e di riflessione, vivono *una sola* «vita *in concreto*», completamente assorbita e stordita nel presente intuitivo, *hic et nunc*, degli istinti, dei bisogni e delle passioni – altrimenti detto: della volontà e della corporeità –, il filosofo pratico e il saggio (il nocchiere), in virtù della ragione pratica e della riflessione, vivono una *doppia* vita, al tempo stesso concreta e astratta, dentro-e-fuori di sé, dentro-e-fuori dal presente, dentro-e-fuori dal mondo, il che consente loro quella presa di distacco e di distanza (da sé, dal presente e dal mondo) che li rende *liberi* da istinti, bisogni, passioni, ecc. Qui e non altrove – su un piano prettamente etico, dunque – avviene per Schopenhauer il confronto decisivo tra uomo e animale, poiché se essere-animale significa essere guidati, nella vita *in concreto*, solo da rappresentazioni intuitive

106 Cfr. M I, par. 16, in part. pp. 145 sgg.

107 M II, p. 712.

108 M I, pp. 143-144.



isolate e da impressioni fugaci del presente, cioè essere esposti, in una ineliminabile necessità e illibertà, a tutte le tempeste, i travagli, le sofferenze e le agitazioni dovuti alla costitutiva incapacità di trascendere *in abstracto* il presente stesso, allora essere-uomo (uomo compiuto) significa anzitutto “signoreggiare la natura animale” (la nostra stessa natura animale) con la ragione pratica,¹⁰⁹ *sdoppiare* la propria stessa vita – porsi sia al suo centro che alla sua periferia –, *rifletterla* in uno specchio ragionevole e meditativo, per ottenere, nei confronti della stessa, quiete, serenità, tranquillità – insomma *libertà e felicità*.

Ma non sono proprio la mancanza di ragione e riflessione (cioè di rapporto con il tempo, la memoria, la morte, ecc.), quindi la sua immediatezza, spontaneità e intuitività – e, in definitiva, il suo assorbimento e la sua storditezza nel presente – a rendere felice, sereno e spensierato l'animale (e l'uomo-animale), appunto perché vive la sua vita senza accorgersi di vivere, senza vedersi vivere, senza rendersene conto – ovvero senza essere “oggetto a se stesso” nella sua vita, quindi senza né preoccupazione, né angoscia, né speranza? Senz'altro. Lo conferma un tardo appunto dei *Parerga*, secondo il quale

proprio in conseguenza di ciò, gli animali appaiono, a paragone con noi, sotto un rispetto, *realmente saggi*: cioè nel tranquillo e indisturbato godimento del presente [l'animale è il presente personificato]: l'evidente tranquillità d'animo, di cui essi perciò sono partecipi, sovente svergogna la nostra condizione, inquieta e spesso insoddisfatta, a causa dei pensieri e delle preoccupazioni.¹¹⁰

Si tratta però di una felicità, o “saggezza” (qui le virgolette sono d'obbligo), ottusa, *leggera*, non consapevole né responsabile, non libera, quindi indegna dell'uomo, il quale, per Schopenhauer, è sempre esposto al travaglio – e al pericolo – della faticosa conquista della propria tranquillità, libertà e felicità. L'animale non pensa, non riflette, cioè non si fa *problema* etico né decide in senso proprio: a seconda dei suoi istinti, bisogni e affetti, esso sceglie necessariamente solo fra motivi presenti e sensibili, offertigli dall'apprensione immediata e intuitiva – la sua vita trascorre così, assorbita e stordita, sicché felicità ottusa, illibertà ottusa e fatalismo ottuso vengono a coincidere. A muovere l'uomo invece sono sia motivi intuitivi, presenti e concreti (perseguiti con l'intelletto) sia motivi pensati, riflessi e astratti (frutto della ragione), quindi decisioni re-

109 Cfr. M I, p. 144.

110 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena* [d'ora in poi P], tomo II, a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 1998, p. 229, c.n.



sponsabili, ed è in questo che consiste l'«opposizione così radicale e palese» che separa il modo di esistere degli uomini da quello degli animali:¹¹¹ «Libero dalla servitù del presente»

[l'uomo] non sceglie il piacere dell'attimo né fugge il dolore momentaneo, bensì riflette sulle conseguenze di entrambi.¹¹²

Insomma, man mano che si sale lungo la scala-piramide umana – al cui apice etico-pratico si pone la figura del saggio – tanto più forte diventa il conflitto tra vita intuitiva *in concreto* e vita riflessiva *in abstracto*, giacché l'inconsapevole illibertà dell'animale lascia gradualmente il passo, nell'uomo, al «privilegio esclusivo di una perfetta *facoltà di scelta* [o di deliberazione]»¹¹³ tra motivi intuitivi e motivi astratti, poiché solo l'uomo può scegliere se vivere (tendenzialmente) come un animale, oppure come un uomo compiuto: un saggio. Certo l'uomo può anche desiderare l'ottusa felicità dell'animale, cui «concetti astratti» e «pensieri tormentosi» sono sconosciuti e che, limitato, assorbito, stordito com'è nel presente, «se ne vive in uno stato di tranquillità e di spensieratezza veramente invidiabile».¹¹⁴ Di fatto, molti uomini vivono, o scelgono di vivere, così – ed è ben vero che

la facoltà di deliberazione posseduta dall'uomo deve essere considerata una delle cause che rendono l'esistenza umana molto più tormentosa di quella dell'animale. [...] [La facoltà di scelta] lo fa essere il campo nel quale i motivi si combattono, senza permettergli di dominarli.¹¹⁵

111 Cfr. M I, p. 425.

112 *Ibidem*.

113 M I, pp. 423-424. Ovviamente, come Schopenhauer si affetta a specificare (cfr. M I, p. 424), tale facoltà di scelta non si identifica tout court con il puro libero arbitrio (*liberum arbitrium indifferentiae*), che si avrebbe solo a condizione che la volontà di agire fosse un semplice risultato di operazioni intellettuali non fondate in alcun impulso inconscio derivante dal carattere individuale e irrazionale, che invece (come dimostra il “dogma” del primato della volontà sull'intelletto) si rivela essere comunque il regista occulto, in ultima analisi, di ogni scelta e decisione razionale, sicché la “libertà del volere” assoluta è in realtà una mera illusione – come Schopenhauer spiega ampiamente nel suo scritto *Sulla libertà del volere* (cfr. SLV, in part. pp. 101 sgg.). La libertà dell'uomo – anche quella del saggio, benché in termini immensamente differenti da quelli dell'uomo comune – è e rimane una libertà «soltanto *relativa*, cioè nei riguardi delle cose intuitive presenti, e soltanto *comparativa*, cioè a paragone con gli animali» (ivi, p. 103). Viceversa, solo il *vero* saggio ha piena consapevolezza di questo *problema*.

114 M I, p. 424.

115 M I, pp. 424 e 427.



Ma proprio nella differenza tra l'ottusa, leggera, innocua felicità dell'animale e la travagliata, grave, pericolosa felicità dell'uomo si gioca – ai vertici della *conditio humana* – la superiore dignità e libertà della vita saggia, ogni volta riconquistata a fatica (in virtù della ragione, dell'*askesis* e della cura di sé, come insegna lo stoicismo), nella lotta quotidiana per il dominio, anzi, il governo ragionevole dei differenti motivi che si combattono nell'esistenza umana.

E non v'è dubbio che da questo governo saggio di sé anche gli stessi animali possano trarre vantaggio. A dispetto di ogni animalismo antiantropocentrico, infatti, paradossalmente solo l'uomo che tramite la ragione pratica domina, governa l'animale che c'è in lui può rendere giustizia agli animali fuori di lui: *solo in quanto non sono un animale dentro di me posso decidere di essere responsabile degli animali fuori di me.*

5. Per un'etica razionale degli animali

Nel nostro confronto con il Derrida de *L'animal que donc je suis* resta evidentemente aperta un'ultima questione, quella dell'etica dell'animalità, nel cui caso le “anticipazioni” di Schopenhauer rispetto al francese sono – come si è già accennato – talmente letterali (e note) da far apparire a dir poco imbarazzante l'assenza totale di riferimenti, almeno su questo aspetto, dal discorso derridiano. La morale di Schopenhauer (sviluppata in particolare nei parr. 61-67 del *Mondo* e nel trattatello *Sul fondamento della morale*), infatti, ha al centro e come controprova sostanziale proprio la questione dell'atteggiamento etico nei confronti degli animali, e si articola fondamentalmente in tre punti per così dire “protoderridiani”: a) la questione dell'altruismo assoluto, culminante nella *pietas* e nel *Mitleid*, soprattutto nei confronti degli animali; b) la critica della morale egoistica e antianimalista kantiana; c) l'apertura metafisica e morale nei confronti dei diritti degli animali. Riassumiamone in sintesi i punti salienti, rilevando come anche in questo caso Schopenhauer, per definire la sua etica, si muova su un piano strettamente fenomenologico e comportamentale, attenendosi a ciò che, dell'atteggiamento morale, si può dedurre esclusivamente in base all'osservazione empirica dell'agire dei soggetti. Scrive infatti:

Io [...] all'etica assegno il compito di esporre le molte e differenti maniere di comportarsi nel campo morale, di interpretarle e di ricondurle al loro ultimo principio. Per scoprire il fondamento dell'etica non rimane perciò altra via che quella empirica, cioè il compito di cercare se esistano azioni, cui si possa rico-



noscere un autentico *valore morale*, – come saranno gli atti di giustizia spontanea, di carità pura e di reale nobiltà d’animo.¹¹⁶

Come si vede, nessun privilegio è concesso, qui, al *logos* morale, inteso sia come teoresi sia come enunciato discorsivo.

a) Stante il presupposto che ogni comportamento immorale si radica nell’egoismo (il *bellum omnium contra omnes* di Hobbes), che via via radicalizzandosi nella negazione dell’Alterità genera ingiustizia, malevolenza, gioia maligna, cattiveria, malvagità, crudeltà – tutti atteggiamenti egocentrici implicanti un abisso incolmabile tra Io e Non-Io, Sé e Altro –, ne consegue necessariamente che, viceversa, «l’assenza di qualsiasi motivo egoistico è [...] il criterio di un’azione che abbia valore morale»,¹¹⁷ ovvero la radice ultima di ogni comportamento morale sta nell’*altruismo* che, partendo dalla giustizia, e passando per la generosità, la nobiltà d’animo e la bontà, attraverso una graduale eliminazione dell’egoismo culmina nell’altruismo assoluto, non reversibile né ricambiabile della *caritas* (*agape*, *Menschenliebe*), della *pietas* e della compassione (*Mitleid*). Infatti, mentre l’egoista (l’immorale), prigioniero del «velo della *maya*» del *principium individuationis*,¹¹⁸ vede ovunque, nel mondo, soltanto individui, unicità, separatezze, isolamenti, opposizioni – insomma differenze e limiti rigidi tra Io e Non-Io, Sé e Altro, non solo tra uomo e uomo, ma tanto più tra uomo e non-uomo, l’animale –, l’altruista (il morale), “bucando” il velo dell’individuazione, vede, all’opposto, che in tutti i fenomeni (piante, animali, uomini) l’essenza è una sola, l’unica e medesima volontà di vivere, sicché tra Io e Non-io, Sé e Altro, oltre l’inganno della separatezza, della differenza e del limite, vige una compiuta *identità* metafisica. Così, via via, il “giusto” non lede l’Altro, non gli fa torto, non gli infligge dolori, rispetta i suoi diritti, il “buono” vive in simpatia, sintonia, commozione e amore con e per l’Altro, infine il “compassionevole” (acme della moralità) esercita la *pietas* e la *caritas* nei confronti dell’Altro, cioè si identifica, si riconosce, si ritrova totalmente in esso, secondo la formula del Veda: *Tat twam asi* – *questo sei tu*.¹¹⁹ Il *Mit-Leiden*, il con-patire, infatti, presuppone di per sé

116 FM, p. 275.

117 FM, p. 284.

118 Cfr. M I, p. 495.

119 Cfr. M I, pp. 500 e 526; cfr. FM, pp. 352 sgg., e SP III, p. 375: «L’animale che adesso uccidi sei tu stesso, lo sei adesso (*tat twam asi*)». La trasmigrazione delle anime è l’espressione figurata del *tat twam asi*, cioè del “tu sei questo” [...]. Il *tat twam asi* si identifica totalmente con la conoscenza dell’unità metafisica della volontà; [...] il vivente prendere coscienza di tale verità si manifesta come *giustizia*



che io partecipi del suo [dell'Altro – n.d.t.] dolore come tale, che io senta il suo dolore come di solito sento il mio, e che perciò io voglia direttamente il suo bene come di solito voglio soltanto il mio. Ma ciò esige che io m'identifichi in qualche modo a lui, cioè che ogni *differenza* fra me e un altro, sulla quale si fonda il mio egoismo, sia, almeno in un certo grado, soppressa. [...] È il fenomeno quotidiano della pietà, cioè della *partecipazione*, immediata e incondizionata, ai dolori altrui, e perciò alla cessazione o alla eliminazione di questi dolori, nella quale consiste ogni contentezza, ogni benessere e felicità. Questa pietà è l'unica base effettiva di ogni giustizia *spontanea* e di ogni carità *genuina*.¹²⁰

Si tratta di un elemento affatto decisivo, di sapore totalmente “prederridiano” (e, stando alla sua lettura, totalmente “non lévinassiano”). Infatti, al di fuori di qualsiasi presupposto o pregiudizio antropocentrico, l'apertura morale nei confronti dell'Altro riguarda, per Schopenhauer, *ogni* Alterità – umana e non umana –, anzi, proprio come intende Derrida, quanto più altro dall'uomo è l'oggetto dell'atto morale, quanto più profonda è l'identificazione morale con l'Altro-Altro contro l'apparenza della diversità del Medesimo, tanto più essa avrà valore etico e metafisico. Per questo la pietà (non reversibile) verso l'Altro-Altro degli animali è tanto più moralmente e metafisicamente *vera* di quella (reversibile) verso l'Altro-Medesimo degli uomini, e costituisce – per Schopenhauer come per Derrida – la prova empiricamente concreta di ogni autentico agire etico. Se la *pietas* nei confronti dell'uomo è etica, in quanto reversibile, quella nei confronti dell'animale è super-etica, in quanto non reversibile.

Ciò implica però un altro elemento, non meno “derridianamente” decisivo, ovvero l'assenza appunto dall'atto morale nei confronti dell'animale, di ogni ipotesi *economica* (quindi egocentrica, egoistica) di reversibilità, reciprocità, ricambio, ritorno, rientro, calcolo, convenienza, strumentalità, interesse: il fine di chi prova *Mitleid*, compassione, scrive infatti Schopenhauer,

è quello, esclusivamente *obiettivo*, di soccorrere gli altri, di strapparli al dolore e alle angustie, di liberarli dalla loro sofferenza: senz'altra aggiunta, senz'altra intenzione!¹²¹

Ciò significa che, se già lo è nei confronti degli Altri-uomini, tanto più nei confronti degli Altri-animali l'atto morale è un atto di *responsabilità pura*, *gratuita*, *se non addirittura in perdita*, immune da ogni logica di reci-

spontanea. Quest'ultima si presenta come una sincera repulsione a ferire o danneggiare chicchessia, quindi anche come misericordia verso gli animali».

120 FM, p. 289.

121 FM, p. 310.



procità ed economia – apertura, come in Derrida, assoluta, unilaterale, univoca all’Altro-Altro nella sua non reversibile Alterità, che non ripaga di nulla. Autenticamente e veramente morale è quell’atto che si ex-pone a volere solo il bene dell’Altro, e il cui unico scopo è lenire le sofferenze dell’Altro:

Soltanto questo fine imprime a un’azione o ad un’omissione il carattere di *valore morale*; perciò un’azione avrà tale valore esclusivamente se essa sarà compiuta o omessa per il vantaggio e l’utilità di un *altro*.¹²²

Insomma: il *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva*, che costituisce, per così dire, lo slogan della moralità di Schopenhauer, appare, di nuovo, tanto più vero, quanto più lo si applica al mondo Altro-Altro, *costitutivamente immorale*,¹²³ quindi costitutivamente incapace di reciprocità etica con il Medesimo, degli animali.

b) È chiaro che entrambi questi elementi – l’apertura morale all’Altro non umano e il carattere non reversibile di tale apertura – sono affatto incompatibili con la prospettiva etica di Kant, cosa su cui Schopenhauer e Derrida vanno perfettamente d’accordo. Non è il caso di ripercorrere qui la puntigliosa critica schopenhaueriana al formalismo, teoreticismo e razionalismo (quindi antropocentrismo) dell’etica kantiana, ma il suo nucleo è evidente: si tratta di una «teologia dissimulata», a matrice giudaico-cristiana (Antico e Nuovo Testamento), e culminante nella riformulazione razionalformalistica della regola evangelica *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.¹²⁴ Regola che, nel suo apparente altruismo disinteressato (che sarebbe vera morale), a ben vedere si basa invece, per Schopenhauer, sull’aspettativa egoistica e interessata (che non è vera morale) della reciprocità da parte dell’altro, inteso sempre e comunque come un altro omogeneo al medesimo. Questi due presupposti “biblici” della reciprocità e dell’omogeneità in campo etico si ritroverebbero appunto nelle tre “leggi universali” enunciate nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, e così formulate da Schopenhauer:

122 FM, p. 288.

123 La costitutiva immoralità dell’animale è dovuta all’«illimitato egoismo che abita in ogni animale, anche nel più piccolo e nel più basso» (FM, p. 322). Anche qualsiasi sembianza di moralità altruistica degli animali in natura (ad esempio l’*amore materno* per la prole [il maschio, di solito, non è cosciente della sua paternità]) è solo frutto dell’istinto di conservazione della specie, e non deriva quindi – nonostante le apparenze – da un vero impulso morale: cfr. M II, pp. 1409 sgg.

124 Cfr. FM, pp. 235 e 240.



1. «Agisci soltanto secondo quelle massime, delle quali tu possa volere che diventino legge generale per ogni essere ragionevole»;
2. «Agisci in modo da trattare l'umanità, nella tua persona quanto in quella degli altri, sempre come fine, mai come mezzo»;
3. «La volontà di ogni essere ragionevole è legislatrice universale per ogni essere ragionevole».

L'elemento dell'omogeneità è palese: le tre leggi (sedicenti) "universalmente" dell'etica kantiana riguardano esclusivamente l'agire dell'umanità nei confronti dell'umanità, della persona nei confronti della persona, dell'essere ragionevole nei confronti dell'essere ragionevole – insomma del Medesimo dotato di *logos* nei confronti del Medesimo dotato di *logos*: l'Uomo.

Anche l'elemento della reciprocità emerge con chiarezza: anziché "categorico" (ovvero puro, assoluto, incondizionato, disinteressato e altruistico, dunque morale in senso proprio) l'imperativo delle tre leggi si rivela essere, per Schopenhauer, "ipotetico" (ovvero spurio, relativo, condizionato, interessato ed egoistico, dunque immorale in senso proprio), nella misura in cui, in quanto *agente*, non commetto ingiustizia (non faccio il male) non perché riconosco me stesso nell'altro (altruismo puro) e voglio incondizionatamente il suo bene, bensì perché in quanto ipotetico *paziente*, sono egoisticamente interessato a non subire a mia volta ingiustizia (il male) da lui (egoismo spurio), e voglio condizionatamente il mio bene. Alla fine, i conti dell'atto morale devono comunque tornare a favore di chi lo compie (del suo egoismo e interesse): il concetto stesso di reciprocità presuppone un guadagno nell'atto morale. In Kant l'agire morale, in apparenza "categorico", implica comunque un livello di scambio, commercio, economia complessiva tra gli agenti, nel presupposto di un fine "comunitario" del comportamento individuale. Quella di Kant è una morale razionalista, ottimista, comunitaria, in cui tutti – purché siano omogeneamente e omologamente dotati di *logos* – hanno qualcosa da guadagnarci. La sua ragione è il nome collettivo di quelle funzioni spirituali superiori che elevano l'uomo verso una comunità spirituale con gli altri uomini, una comunità ideale che è il presupposto di ogni comunità sociale, politica e giuridica.

Va da sé che da tale comunità, ideale o sociopoliticogiuridica che sia, l'Altro, il non omologo-omogeneo, il non reciproco-reversibile, il non Medesimo – l'Animale in quanto *Animot* – è di per sé automaticamente e legittimamente escluso: non è in grado di rendere doveri, quindi non può godere di diritti – sul piano morale, a riconoscergli un diritto, nessuno ci guadagna nulla, a fargli un torto, nessuno rischia nulla. Su ciò, del resto, Kant è lapidario: «L'uomo non può avere alcun obbligo verso un altro es-



sere, se non verso un altro uomo». ¹²⁵ Proprio per questo, però, la questione animale diventa, per Schopenhauer, *il fattore critico decisivo* del sistema etico kantiano, poiché ne svela, per l'appunto, l'“immoralità” egoantropocentrica di fondo.

Si è già visto in che senso egli, al “falso” principio morale antropocentrico *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris* (“non fare agli altri [Uomini] quello che non vuoi venga fatto a te [Uomo]”), che sta alla base dell'etica kantiana, contrappone il “vero” principio morale allocentrico *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva* (“non nuocere a nessuno [a nessun Altro, uomo o animale che sia], anzi, per quanto puoi, aiuta tutti [tutti gli Altri, uomini o animali che siano]”). Su questa base, i suoi affondi antikaniani sono altrettanto micidiali dei più acuti strali derridiani: la morale *in sé* è per Schopenhauer «offesa» dall'idea cartesiano-kantiana

che gli esseri irragionevoli (cioè gli animali) sono *cose* e devono perciò essere trattati soltanto come *mezzi*, che non sono a loro volta dei *fini*. ¹²⁶

Così come semplicemente “indegna e abominevole” gli appare l'idea, avanzata da Kant nei *Principi metafisici della dottrina della virtù*, secondo cui

la crudeltà verso gli animali contraddice al dovere che l'uomo ha *verso di sé*; essa ottunde nell'uomo la pietà verso i loro dolori, e così indebolisce una preziosa e naturale disposizione alla moralità che si realizza nei rapporti umani. ¹²⁷

Dal punto di vista economico e funzionale di Kant, in pratica, vivisezioni e cacce, corride e corse, maltrattamenti, sfruttamento e uccisione degli animali andrebbero (eventualmente) evitati, non per una profonda motivazione morale, ma come mero allenamento opzionale all'esercizio razionale della *pietas* nei confronti degli uomini. Schopenhauer manifesta tutto il suo «schifo» [sic!] per una (pseudo)morale filosofica, a sua volta debitrice della morale giudaico-cristiana (non del brahmanesimo e del buddhismo), ¹²⁸ che, da un lato, «misconosce l'eterna essenza che sta al fondo di ogni essere vivente», dall'altro

¹²⁵ FM, p. 239.

¹²⁶ *Ibidem*.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ «Che la morale del Cristianesimo non tenga in nessun conto gli animali è un suo difetto, che è meglio confessare che perpetuare, e del quale ci si deve tanto più meravigliare in quanto questa morale rivela, in tutto il resto, il più grande accordo con quelle del Brahmanesimo e del Buddhismo» (FM, p. 324).



conosce e prende in considerazione soltanto quella degnissima specie, il cui carattere è la *ragione*, la quale è la condizione per cui un essere può diventare oggetto di rispetto morale.¹²⁹

Derrida non avrebbe potuto dire – e di fatto non ha detto – più e meglio di così.

c) A questo punto non può stupire che l'intera trattazione morale di Schopenhauer sfoci direttamente, e per necessità interna, nella questione dei “diritti degli animali”, una questione, si badi, su cui si gioca *tutta* la morale dell'Occidente, contro la quale egli sviluppa la propria: «Il motivo morale da me proposto» scrive con parole che non lasciano adito a dubbi circa l'assoluta centralità etico-filosofica del problema

dimostra la sua verità per il fatto che pone sotto la sua protezione anche gli animali, dei quali non hanno imperdonabilmente tenuto conto gli altri sistemi morali dell'Europa. La presunta mancanza di diritti degli animali, l'opinione che il nostro comportamento verso di essi non abbia valore etico, o che, come si dice nel linguaggio di quella morale, non ci siano doveri verso di essi, è una dottrina ributtante che appartiene alla brutalità e alla barbarie dell'Occidente.¹³⁰

Se si ripercorrono in massima sintesi i motivi storico-culturali individuati da Schopenhauer per tale sconfessione etica dei diritti degli animali, si incontra, di nuovo, Derrida:¹³¹

1. la tradizione giudaico-cristiana (la «pretaglia europea», contaminata dal *foetor judaicus* – in ciò radicalmente distinta dalle culture e religioni dell'Oriente, brahmanesimo e buddhismo *in primis*),¹³² che, autorizzata dal *Genesi*, ammette e legittima ogni “durezza e crudeltà” nei confronti degli animali, in quanto privi di *anima immortalis*;

2. la filosofia (basata sulla tradizione giudaico-cristiana) cartesiano-leibniziano-wolfiana, la quale ipotizza una totale differenza («immane abisso» e «smisurata distanza») tra uomo e animale in base alla mancanza, in quest'ultimo, di un'*anima rationalis*: nessuna coscienza di sé, nessun io, nessuna capacità di distinguersi dal mondo esterno e dal non-io, ecc. Gli animali, insomma, avrebbero lo stesso statuto di una *res extensa*, cosa inanimata;

129 FM, p. 240.

130 FM, p. 321, c.n.

131 Cfr. FM, pp. 321 sgg.

132 Per un significativo scorcio sull'interpretazione schopenhaueriana delle religioni orientali si veda A. Schopenhauer, *Il mio Oriente*, a cura e con un saggio di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2007.

3. la filosofia giudaico-cristiana e filo-cartesiana di Kant (come più sopra illustrato).

Contro tutti questi «occidentali giudaizzanti, disprezzatori degli animali e idolatri della ragione»,¹³³ si scaglia l'ardore affatto antiantropocentrico di Schopenhauer, il quale, viceversa, forse l'unico tra i grandi filosofi dell'Ottocento, si schiera apertamente – e appunto *filosoficamente*, non solo sentimentalmente – a favore dei loro diritti, là dove l'etica e la morale debbono tradursi in concrete iniziative di tutela (Società protettrici di animali), codici, regolamenti e leggi, nonché in autorità, istituzioni, sanzioni atte a farle rispettare. Con cauta soddisfazione, egli (siamo nel 1840) constata che

anche in Europa si ridesta sempre più questo sentimento per i diritti degli animali, a misura che si attenuano e spariscono gli strani concetti di un mondo animale destinato all'utilità e al godimento degli uomini e per i quali le bestie vengono trattate soltanto come cose.¹³⁴

Ci fermiamo qui, poiché, come lo stesso Derrida è costretto ad ammettere, la questione legale-legislativa dei “diritti degli animali” è effettivamente troppo complessa, a livello globale, per essere affrontata in questa sede. Preferiamo porre piuttosto un'ultima questione teorica, sempre nel quadro del nostro confronto a distanza tra Schopenhauer e Derrida. Su che cosa si basa, infatti, l'apertura etica nei confronti dell'Alterità animale? Fino a dove può spingersi questa apertura? E soprattutto, si tratta di un'apertura razionale o irrazionale? Ragionevole o irragionevole? Da ascrivere alla pietà o alla saggezza?

La risposta di Derrida e di Schopenhauer, come abbiamo visto, è la stessa: ogni benevolenza, diritto e giustizia nei confronti degli animali non possono che basarsi, a monte, sulla *pietas*, sul *Mit-Leiden* come con-patire, che in entrambi consiste nella sostanza nell'impulso spontaneo, immediato a non indurre sofferenza (quale che sia) nell'Altro, anzi a provare la sua stessa sofferenza come se fosse nostra, poiché tra Medesimo e Altro c'è bensì distinzione fisica, ma anche identità metafisica. Ribadiamo: il concetto di *Mit-Leid*, con-patimento, se preso alla lettera implica nell'essenza che io m'identifichi in qualche modo con l'Altro-Altro (con il *suo* patimento), cioè che ogni differenza fra me e l'Altro-Altro, sulla quale si fonda il mio egoismo, sia, almeno in un certo grado, soppressa.¹³⁵ Qui Derrida si arresta, come si è visto, correndo tuttavia il rischio di sentimentalismo, psi-

133 FM, p. 324.

134 FM, p. 326.

135 Cfr. FM, p. 289.

cologismo e moralismo, mentre Schopenhauer prosegue: quando la differenza tra me e l'Altro (tra me e l'animale) non esiste più,

indubbiamente, questo fatto è degno di meraviglia, anzi *misterioso*. Esso è in verità *il grande mistero dell'etica*, il suo fenomeno originario e la pietra terminale, oltre il quale soltanto la speculazione metafisica può avventurarsi. In questo fatto, noi vediamo crollare la parete divisoria che, secondo la luce naturale (come gli antichi teologi chiamavano la ragione), separa essere da essere e vediamo il non-io identificarsi in certo modo all'io.¹³⁶

Non v'è dubbio: per Schopenhauer il fenomeno del *Mitleid* è misterioso, addirittura mistico, e si pone completamente al di fuori di ogni determinazione logico-razionale, giacché avviene «per un impulso immediato, senza molta riflessione»,¹³⁷ il che è perfettamente coerente con la matrice affatto irrazionale e irragionevole della sua etica: «Per essere precisi, un valore etico» afferma nella *Vorlesung* del 1820

può essere attribuito solo a quelle azioni che compiamo seguendo un puro impulso della nostra natura, che scaturiscono immediatamente dal nostro carattere interiore e che mettiamo in pratica spontaneamente, decidendoci ad attuarle all'istante, prima di ogni scelta.¹³⁸

Chi dunque prova bontà, *caritas* e *pietas* verso l'animale e i suoi “partimenti”, «riconosce, *in via immediata e senza raziocinii*, che l'in sé del fenomeno è identico, e in lui e negli altri»,¹³⁹ e che la differenza fra lui e gli altri esseri è illusoria: sente impulsivamente di ritrovare il proprio essere in tutte le creature viventi – *sente spontaneamente di essere l'animale che ha di fronte a sé, che viene prima di lui, e lo guarda: l'animal que donc je suis*. Dunque, anche a prescindere dalla complessa filosofia del *Wille* con cui Schopenhauer fornisce di «fondamento metafisico» l'atto empirico-morale del *Mitleid*,¹⁴⁰ è certo che la sua conclusione, qui e nel *Mondo*, è la stessa di Derrida: *tat twam asi*, “questo animale sono io”, questo Altro-Altro, non Identico, sono io, quindi con-patisco con lui, lo amo e lo rispetto come “me stesso”, poiché in ciò consiste «ogni conten-

136 *Ibidem*, cc.nn., e cfr. *ivi*, p. 357.

137 FM, p. 312.

138 A. Schopenhauer, *Philosophische Vorlesungen. Aus dem handschriftlichen Nachlaß*, 4 voll., 1984-1986, a cura di V. Spierling, vol. I: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, München, Pieper, 1986, pp. 408-409.

139 M I, p. 523, c.n.

140 Cfr. FM, pp. 348 sgg.

tezza, ogni benessere e felicità». ¹⁴¹ Un esito importante e affascinante questo, ed eticamente valido, che però rischia di essere teoricamente contraddittorio e praticamente irrealizzabile – appunto perché *non* sono un animale, così come *non* sono un altro.

Balza anzitutto agli occhi il fatto che se la «partecipazione immediata, anzi istintiva, alle sofferenze altrui», in cui consiste il *Mitleid*, ¹⁴² fosse effettiva, se cioè la sofferenza dell'Altro fosse *davvero la mia* sofferenza, e la sua gioia *davvero la mia* gioia, allora, a ben vedere, l'altruismo radicale tornerebbe a ribaltarsi – in teoria – nell'egoismo radicale, poiché fare il bene dell'animale sarebbe comunque fare il *mio* bene, ecc., ovvero la mia azione morale non sarebbe affatto morale, essendo io agente-e-paziente al tempo stesso. Nell'Altro-Altro ritroverei soltanto il reversibile di Me Stesso. Schopenhauer se ne accorge, e precisa:

poiché io non posso entrare nella pelle di un altro, mi è concesso di identificarmi a lui solo mediante la *conoscenza* che ho di lui, cioè mediante la *rappresentazione* che ho di lui nella mia testa, così che la mia azione riveli quella differenza come inesistente. ¹⁴³

Dunque, anzitutto in realtà *non* sono un animale, cioè lo sono solo «in qualche modo», «in un certo senso», «almeno in un certo grado», ¹⁴⁴ *l'animal que "donc" je suis*: il limite tra me e l'Altro è sì discontinuo, ma invalicabile. In secondo luogo, ogni forma di identificazione con esso non può che essere filtrata dalla conoscenza e dalla rappresentazione. Ora, però, come si è visto, conoscenza e rappresentazione possono essere, per Schopenhauer, o immediate (intuitive, sensitive, spontanee, affidate all'intelletto) o mediate (concettuali, astratte, riflessive, affidate alla ragione); ebbene, è chiaro che nel *Fondamento della morale* il *Mitleid*, nel suo carattere istintivo, impulsivo, irriflesso, va ascritto al primo genere di conoscenze e rappresentazioni, nella misura in cui, almeno «per un istante», la barriera tra me (l'io, il Medesimo) e l'animale (il non-io, l'Altro) viene a cadere, e «il suo bisogno, la sua sventura, il suo dolore diventano immediatamente una cosa mia». ¹⁴⁵ Per un istante *sono* – però solo nella rappresentazione intuitiva, il che scongiura l'egoismo immorale – l'animale, e il suo patimento è il motivo del mio con-patimento, *pietas* che si attiva in tutta la

141 FM, p. 289; cfr. pp. 309 e 355.

142 Cfr. FM, p. 309.

143 FM, p. 289.

144 Cfr. FM, pp. 289 e 311.

145 FM, p. 311.

sua spontanea immediatezza, talmente irrazionale-irragionevole da potersi definire appunto “misteriosa e mistica”, giacché il *Mitleid*, il «grande mistero dell’etica», scaturisce da «quella stessa conoscenza che costituisce ogni vero misticismo». ¹⁴⁶ Se ne deduce che in effetti, per Schopenhauer (e Derrida non potrebbe che concordare), *je suis donc un animal* nell’attimo felice ed ex-statico, razionalmente improducibile e indeterminabile della *unio mystica* tra me e l’Altro-Altro – l’Alterità assoluta. È questo il senso letterale della mistica formula sanscrita *tat twam asi*:

“L’animale che adesso uccidi sei tu stesso, lo sei adesso (*tat twam asi*)”. La trasmigrazione delle anime è l’espressione figurata del *tat twam asi*, cioè del “tu sei questo” [...]. Il vivente prendere coscienza di tale verità si manifesta come *giustizia* spontanea. Quest’ultima si presenta come una sincera repulsione a ferire o danneggiare chicchessia, quindi anche come misericordia verso gli animali [...]. Questo impulso agisce sulla coscienza come l’impulso fisico dei corpi agisce sui sensi, ed è come se ci gridasse: “Fermati! Ferirai te stesso!” ¹⁴⁷

Come si vede, qui tutto si gioca sull’immediatezza, spontaneità, impulsività, intuitività della conoscenza: compatiamo (con-patiamo con) gli animali e siamo moralmente giusti con loro perché nella rappresentazione intuitiva siamo (come) loro. *L’animal que donc je suis*. Si aprono qui almeno tre questioni:

a) detto *en passant*, se io non solo fossi, ma anche *seguissi* l’animale in quel che è e nel suo *operari*, non dovrei forse essere illimitatamente egoista, ¹⁴⁸ dunque assolutamente immorale, proprio per l’immediata dipendenza dai miei bisogni e dai miei impulsi vitali? Al di là delle azioni istintive (istinto materno, istinto di sopravvivenza del e nel gruppo, ecc.) funzionalmente finalizzate alla difesa e alla conservazione della specie, quale animale potrebbe dare all’uomo lezioni di giustizia, bontà, carità, *agape*, *pietas*, ecc., insomma di altruismo radicale e di disinteressata, libera apertura all’Altro?

b) È davvero possibile costruire un solido edificio di *giustizia praticabile* nei confronti degli animali basandolo su elementi esplicitamente metafisici, mistico-irrazionali, impulsivi e irriflessi, come quelli delineati da Schopenhauer, per cui, portando all’estremo il suo ragionamento, vera *pietas* radicale verso gli animali si darebbe solo nella sfera dell’*ascesi* mistica (i santi anacoreti, gli eremiti, i penitenti, i *samana*, i *samnyasi*), là dove

146 FM, p. 357.

147 SP III, pp. 375-376.

148 Cfr. sopra, p. 93, nota 123.



cioè la sua morale giunge al culmine, proprio perché, nell'attesa dell'*unio mystica* e del *nirvana*, la spoliazione di sé e la rinuncia a sé da parte del Santo giunge a rasentare la vita quieta, serena e "contemplativa" del più umile degli animali? Qui santità e animalità verrebbero, paradossalmente, a coincidere – ma questo Schopenhauer non lo può accettare, e comunque questo "modello" etico, come egli stesso ammette, sarebbe inarrivabile per la stragrande maggioranza degli uomini.

c) Ma allora, quella conoscenza e quella rappresentazione che mi permettono di vedere me stesso nell'animale non potrebbero essere, piuttosto – diversamente da quanto Schopenhauer stesso sostiene nel *Fondamento della morale* – proprio la conoscenza e la rappresentazione mediate, astratte, distaccate, riflessive, frutto della ragione pratica come *Umsicht*, *Besonnenheit* e saggezza? Non ci dice proprio Schopenhauer che la ragione pratica, così come l'abbiamo precedentemente descritta, dà all'uomo quella superiorità e dignità nei confronti dell'animale – e del suo irriflesso immoralismo – che gli consentirebbe, almeno a certi livelli, di rendergli giustizia e di prendersene cura in termini razionali-ragionevoli, ossia del tutto a prescindere dai suoi istinti, bisogni, passioni, ecc.? Insomma: più che la risultante immediata dell'impulso mistico-irrazionale della *pietas*, la giustizia verso gli animali non potrebbe essere, piuttosto – e in termini assai più solidi e praticabili – il frutto eticamente più maturo di quella libertà, appunto, da istinti, bisogni e passioni che l'uomo raggiunge, come si è detto, nello *sdoppiamento* riflessivo e meditativo, cioè saggio, della sua vita? Inoltre: questo esito, più che alla *pietas* e all'ascesi cristiana e buddhista, non potrebbe avvicinarsi assai più alla cura di sé e all'*askesis* epicureo-stoica, greco-ellenistica e latina – anch'essa ben nota a Schopenhauer –,¹⁴⁹ in cui tale libertà faticosamente raggiunta si pone al servizio, non della rinuncia a sé, ma della autocostruzione di sé, come presupposto dell'apertura all'Altro? Ciò che tale esito perderebbe in fatto di sublimità morale, mistico-esoterica, non verrebbe forse compensato dalla sua effettualità etica, pratico-essoterica?

Se la risposta a queste domande è positiva – e a nostro avviso lo è –, allora, di nuovo, non può esservi alcun dubbio: solo in quanto *non* sono (né teoreticamente né praticamente) un animale *posso* mediatamente e riflessivamente identificarmi con esso in quanto Altro, quindi farlo oggetto – fuori da ogni aspettativa di reciprocità e nel pieno rispetto della sua immo-

149 Per una più dettagliata riflessione complessiva su questo aspetto si veda G. Guriatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, Angelo Colla, Costabissara (VI), 2007; Id., *Eudemonologia e soteriologia. Le due grandi correnti della filosofia pratica schopenhaueriana*, in «Intersezioni», XXIV, 2, 2004, pp. 281-309.



rale alterità – della mia giustizia e della mia cura. Che ne è allora del *tat twam asi*? Mentre nell'ambito dell'ascesi e della santità il “questo sei tu” descrive il sublime fenomeno morale-metafisico dell'immediata, spontanea, impulsiva, intuitiva identificazione tra l'Uno e l'Altro, nell'ambito dell'*askesis* e della saggezza esso non sarebbe niente più che una sorta di “massima” mediata, assimilata, riflessiva, astratta di comportamento pratico e di etica razionale rientrante in un particolare stile di vita, una *forma* che ci si è liberamente e ragionevolmente scelti: «Dal punto di vista pratico» annota Schopenhauer riferendosi alla verità del ritrovare il proprio essere in tutte le creature viventi

non saprei trovare per tale verità un'espressione più degna di quella data dalla formula [...] dei Veda: *Tat twam asi* (Questo sei tu!). *Chi sappia ripetere a se stesso questa formula con piena coscienza e con salda intima convinzione di fronte ad ogni creatura con cui venga in contatto, è sicuro di possedere la virtù e la beatitudine, di essere sulla via diritta della redenzione.*¹⁵⁰

Proprio perché *non* sono un animale posso, “con piena coscienza e salda intima convinzione”, cioè in virtù della mia ragione pratica, identificarmi con esso, e rendere giustizia alla sua Alterità. Schopenhauer non se ne accorge, ma questa formulazione del *tat twam asi* è assai più compatibile con la ragionevolezza, la saggezza, l'*askesis*, cioè con un'etica razionale dell'Alterità/Animalità, che con l'intuizione mistico-metafisica, la santità, l'ascesi, frutto di un impulso morale tanto eccelso quanto irrazionale e irragionevole. Mentre nel caso del santo il *tat twam asi* testimonia dell'unità tra uomo e animale, che infrange il muro dell'Alterità, nel caso del saggio esso sancisce la sua capacità di autogoverno nel suo rapporto con l'animale, la cui Alterità rimane tale.

Facciamone la controprova con una questione concreta: il vegetarianesimo, opposto al carnocentrismo.

6. Carnocentrismo e vegetarianesimo

Alla luce di quanto detto sin qui non v'è dubbio che Schopenhauer e Derrida siano unitamente schierati, e per analoghi motivi etico-morali, sul fronte anticarnocentrico, quantomeno fintanto che per carnocentrismo si intende la prassi sacrificale e sacrificalista di caccia, cattura, assoggetta-

¹⁵⁰ M I, p. 526, c.n.



mento, sfruttamento, maltrattamento e uccisione degli animali a scopi lavorativi, utilitaristici, sperimentali, ludici, alimentari. Quanto a ciò, per entrambi, la questione si pone sia in termini di “diritto” (codici, regolamenti, leggi, organismi di tutela, autorità, istituzioni, controlli, sanzioni, a livello collettivo), sia in termini di “giustizia” (agire etico e morale a livello individuale), diritto e giustizia che trovano per entrambi la loro comune base di partenza in una “ontologia della sofferenza”. Come nel caso dell’uomo, anche in quello dell’animale la giustizia vuole che esso abbia il diritto di non soffrire, goda di un diritto alla non sofferenza. Mentre però nell’uomo ciò equivale a riconoscergli anche un diritto, inalienabile e assoluto, alla vita, può dirsi altrettanto per l’animale? Oltre al diritto di non soffrire – cioè di non essere trattato immoralmente con ingiustizia, cattiveria, malignità, crudeltà, ecc., come una cosa –, l’animale deve godere anche del diritto di vivere, di non essere ucciso, non solo per ragioni sacrificali, strumentali, utilitarie, sperimentali, venatorie, ludiche, gratuite, ma *in nessun caso, nemmeno senza sofferenza*, per ragioni strettamente alimentari? Insomma: riconoscere anticarnocentricamente diritto e giustizia all’animale implica di per sé l’astensione dalla “carne”, il vegetarianesimo? È in sé ingiusto e immorale uccidere, ancorché senza sofferenza, gli animali per nutrirsi, come accade quotidianamente in relazione a più del 95% della popolazione mondiale? Non sembra che, a dispetto del loro con-patire, né per Derrida né per Schopenhauer le cose stiano così – e su questo punto delicato la loro etica della *pietas* si mette alla prova, poiché nonostante il loro radicalismo etico, l’anticarnocentrismo che ne deriva si rivela essere quantomeno relativo, cioè relativamente immorale.

Quanto alla *Dichiarazione universale dei diritti dell’animale* del 1989, Derrida si esprime in termini manifestamente dubitativi:

Nonostante tutta la simpatia che mi ispira questa *Dichiarazione*, mi domando se è possibile che essa si presenti come tale, come una Dichiarazione dei diritti, e se “diritto” è l’esatto concetto. È necessario porre la questione dei “nostri” rapporti con l’*animot* in termini di “diritti”?¹⁵¹

Per quanto consideri “infinitamente perfetibile” la questione dei diritti degli animali verso un tendenziale azzeramento della loro patente sofferenza (in qualsiasi modo prodotta), Derrida – che tuttavia si sofferma in modo piuttosto cursorio sulla faccenda – sembra comprendere l’intrinseca aporeticità e, soprattutto, l’inapplicabilità pratica, di un “diritto alla vita” degli

151 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., p. 136.



animali. Anzi, egli si spinge ancora più in là: stante che la nozione di diritto, nella cultura antropocarnologocentrica, è intrinsecamente legata a quelle di dominio, autorità e violenza, egli sostiene, coerentemente, che

tale dominazione viene esercitata *sia* nell'infinita violenza, addirittura nel torto senza fine che infliggiamo agli animali, *sia nelle forme di protesta* che in fondo condividono gli stessi assiomi, i concetti fondamentali in nome dei quali viene esercitata tale violenza, *anche quando queste forme si orientano verso una Dichiarazione dei diritti dell'animale o una cultura ecologica o vegetariana*.¹⁵²

Al francese, insomma, non sfugge il potenziale contraddittoriamente polemogeno del fatto di porre in termini di “diritto” la questione della vita degli animali, il che può comportare – come di fatto accade nel fondamentalismo ecologista, animalista, vegetariano di destra (molti nazisti storici, Hitler, Göring, Himmler *in primis*, erano zoofili e vegetariani)¹⁵³ – forme di difesa, affermazione di tale diritto altrettanto radicali, violente, tiranniche della sua negazione, che viceversa non implicano necessariamente un'apertura né morale né etica né politica nei confronti dell'Alterità (là dove cioè ecologismo, animalismo e vegetarianesimo vanno di pari passo con razzismo, fanatismo, xenofobia, intolleranza, e così via). D'altra parte, anche senza scadere in questo genere di radicalismo abietto, che senso avrebbe dichiarare “universalmente” il diritto degli animali alla vita in termini, appunto, di diritto – con leggi, istituzioni, tribunali, sanzioni e personale addetto a farle valere – di fronte ai circa sei miliardi e cinquecento milioni di individui al mondo che, ogni giorno, se ne nutrono – dal villaggio sperduto tra i monti del Vietnam al ristorante di lusso di Las Vegas?

Circa la questione del “diritto alla vita” (che, si badi, non è lo stesso del diritto, sacrosanto, alla non sofferenza, con i suoi molteplici corollari) in ambito alimentare, tanto vale quindi rimanere sul piano individuale della giustizia, della *caritas* e *pietas* nei confronti degli animali, nel senso sopra illustrato, in cui ciascuno decide, agisce per sé. Neanche in tal caso però l'anticarnocentrismo di Derrida sembra indulgere al vegetarianesimo, nel-

152 Ivi, p. 137, cc.nn.

153 Il 24 novembre 1933 Hitler cancelliere varò il *Reichstierschutzgesetz*, la prima severa “Legge per la protezione degli animali” in Germania, che prevedeva pene fino a due anni di detenzione, oltre che pecuniarie. Il tema “animalista” (ma anche vegetariano, naturista, antivivisezionista, ecc.), non privo di risvolti antisemiti, fu sempre parte integrante della propaganda bio-razzista del nazismo e delle sue associazioni.



la misura in cui la sua tendenza a ridurre, e se possibile ad azzerare la sofferenza degli animali, non implica di per sé l'astensione dal nutrirsi – previa (si presume) uccisione, ancorché (per ipotesi) istantanea e indolore. Ne *L'animal que donc je suis*,¹⁵⁴ è l'autore stesso a rinviare a quanto egli afferma nel già citato *Il faut bien manger*, “bisogna *ben* mangiare”, o “bisogna *pur sempre* mangiare”. In pratica – è proprio il caso di dirlo – l'anatema antiantropocarnofallogocentrico di Derrida, la decostruzione del nesso tra dominio virile (*homo = vir*) dell'uomo-soggetto sulla donna e sull'animale e carnivorismo, secondo cui

la forza virile del maschio adulto, padre, marito o fratello [...] appartiene allo schema che domina il concetto di soggetto. Questi non si vuole solo signore e possessore attivo della natura. Nelle nostre culture accetta il sacrificio e mangia carne. [...] Il capo dev'essere mangiatore di carne,¹⁵⁵

nemmeno questa decostruzione, dicevamo, del carnivorismo viriloide fallogocentrico induce il francese ad auspicare il vegetarianesimo, neanche nel segno della *pietas* e della *caritas*, poiché, per l'appunto, dal momento che bisogna “pur sempre” (*bien*) mangiare, allora tanto vale farlo “bene” (*bien*), anche a costo di un pizzico di immoralità: «Anche i vegetariani» dice in modo piuttosto enigmatico «mangiano l'animale e l'uomo stesso. Essi praticano un altro modo di denegazione».¹⁵⁶ Un concetto, questo, ribadito ed esplicito verbalmente anni più tardi. Alla domanda: “Come pensa di conciliare la sua istanza di compassione per gli animali con la necessità da parte dell'uomo di mangiare carne?”, Derrida risponde:

Non credo [...] a un “vegetarianesimo” assoluto, come non credo alla purezza etica delle sue intenzioni – né che esso sia praticabile in modo assolutamente rigoroso, al di là di ogni compromesso e di ogni sostituzione simbolica. [...]. *Non basta proibirsi di mangiare carne per essere dei non carnivori. Il meccanismo carnivoro inconscio* ha a sua disposizione ben altre risorse, e personalmente non credo all'esistenza di un non-carnivoro in generale. Anche nel caso di chi si accontentasse di pane e vino. [...] Anche se è un fatto noto da sempre, o almeno da duemila anni, la psicoanalisi ce l'ha ormai insegnato definitiva-

154 Cfr. *ivi*, p. 155, nota 38.

155 Cfr. J. Derrida-J.-L. Nancy, *“Il faut bien manger” ou le calcul du sujet*, cit., p. 295 (trad. it. di T. Ariemma).

156 *Ivi*, p. 296.



mente: anche i “vegetariani” possono benissimo incorporare, *come tutti e per via simbolica*, degli esseri viventi, della carne e del sangue.¹⁵⁷

Stante quanto più sopra affermato circa l'erroneità di identificare senz'altro animalismo ed eticità, vegetarianesimo e apertura all'Altro, ci vuole comunque, a nostro avviso, una buona dose di ipocrisia (filosofica) per confondere un carnivorismo “inconscio e simbolico” riferito a un Altro (simbolico) indeterminato, e il carnivorismo “cosciente e reale” di un determinato Altro (concreto). Ma ciò, qui come nel caso del “fallocentrismo” – per cui l'Uomo sarebbe strutturalmente virile e despota – rientra nella strategia omologante-uniformante di Derrida, per cui l'Uomo, il Vir, il Soggetto, l'*Hommot* sarebbe *strutturalmente* carnivoro, non può cioè non mangiare, divorare, introiettare – realmente o simbolicamente – carne.¹⁵⁸ Quindi, una volta stabilito che tra esperienza simbolica ed esperienza reale del mangiare, parlare, divorare, interiorizzare non c'è differenza, e ribadito che la vera distinzione etica non è quella tra l'uccisione dell'uomo e l'uccisione dell'animale, ma quella tra i vari modi – morali o immorali, buoni o cattivi, rispettosi o irrispettosi, accoglienti o ostili – di appropriazione, assimilazione e ingurgitazione dell'Altro, allora

la questione non è più quella di sapere se è “buono” o “bene” “mangiare” l'altro, e quale altro. Lo si mangia in ogni modo e ci si lascia mangiare da lui. [...] La questione morale non è dunque, né mai lo è stata: bisogna mangiare o non mangiare, mangiare questo e non quello, il vivente o il non vivente, l'uomo o l'animale, ma visto che *bisogna pur* mangiare in ogni modo e che è bene, è buono, e che non c'è altra definizione di bene, *come* bisogna *ben mangiare*?¹⁵⁹

“Ben mangiare” significa per Derrida «imparare-a-dare-da-mangiare-all'altro», non mangiare da soli, fare del mangiare “insieme” una «legge dell'ospitalità infinita», ospitalità offerta all'Altro-Uomo contro ogni differenza, frattura, guerra, evidentemente sulla pelle degli animali, che possono essere ben sacrificati per una così nobile causa: l'Alterità animale viene servita in tavola a suggello del rispetto dell'Alterità umana – antropologico-carnocentricamente intesa. Inoltre: se alla mia tavola sedesse un vegetariano, riconoscerai, nel nome dell'ospitalità, la sua Alterità, oppure, sempre

157 J. Derrida, É. Roudinesco, *Quale domani?*, trad. it. di G. Brivio, Bollati Boringhieri, Torino, 2004, pp. 99-100, cc.nn.

158 Ne dovrebbe conseguire, tra l'altro, che la Donna dovrebbe essere almeno tendenzialmente vegetariana, il che non risulta.

159 Cfr. J. Derrida-J.-L. Nancy, “*Il faut bien manger*” ou le calcul du sujet, cit., p. 296.

nel nome dell'ospitalità carnivora, divorante-introiettante, lo obbligherei – simbolicamente o realmente – a rientrare nella sua struttura carnocentrica e a gradire il mio *paté de foie gras*?

Lasciamo quindi Derrida alla «regola del “bisogna ben mangiare”» e alle delizie culinarie con cui, si suppone, intende dar-da-mangiare-all'altro nel segno di quell'infinita ospitalità gastronomica verso l'Altrouomo, cui l'Altroanimale viene “pur sempre” immolato, e torniamo a Schopenhauer, in cui il problema appare, forse, più chiaro, ma non meno contraddittorio.

A rigor di logica, se è vero che, stando al *tat twam asi*, “l'animale che adesso uccido *sono io stesso*, lo sono adesso”, e che “ferendo o danneggiando l'animale ferirò o danneggerò *me stesso*”, ne dovrebbe derivare che, per Schopenhauer, all'animale spetta il diritto, non solo di non soffrire, ma anche di vivere, cioè di non essere ucciso, nemmeno per fini strettamente alimentari, nella misura il cui l'Uomo e l'Animale, dal punto di vista etico-morale, *sono* identici. Tuttavia, il filosofo non si esprime affatto in tal senso, limitandosi – come si è detto – a plaudire antikantianamente e genericamente ai diritti degli animali, denunciandone lo sfruttamento, i maltrattamenti, la prigionia, la vivisezione, le sofferenze inutili o sproporzionate, ecc.,¹⁶⁰ cosa peraltro meritoria da parte sua, 150 anni prima della *Dichiarazione dei diritti dell'animale* cui si riferisce Derrida.

Ma come stanno le cose riguardo la giustizia, ovvero la *caritas* e la *pietas* che applichiamo individualmente all'animale? Come dimostrano le rigorose pratiche ascetiche di astinenza diffuse tra santi, mistici e anacoreti di ogni ordine e grado, in ogni parte del mondo, almeno qui l'impulso morale del *Mitleid*, il *tat twam asi*, dovrebbe sfociare nel vegetarianesimo, quantomeno per non entrare in netta contraddizione con se stesso. Come posso infatti *moralmente* ferire, danneggiare, uccidere *me stesso*, per cibarmi di *me stesso*? Anche in questo caso però Schopenhauer è ben lungi dal portare il *Mitleid* a queste estreme conseguenze ascetiche – su cui tuttavia si fonda la sua intera morale –, e non accetta il vegetarianesimo.

Il problema è teoreticamente delicato, nella misura in cui il filosofo, per giustificare la non consequenzialità tra zoofilia e vegetarianesimo, elabora una cogente metafisica-pragmatica della *minor sofferenza* che tuttavia rischia di reintrodurre, al cuore della morale immediata, spontanea e impul-

160 Cfr. M I, p. 523, nota: «[C'è] un grado in cui l'uomo può senza ingiustizia usufruire delle forze degli animali; questo limite viene troppo spesso oltrepassato, specialmente riguardo alle bestie da soma e ai cani da caccia; pertanto, allo scopo di reprimere tale abuso, si sono istituite apposite società protettrici degli animali. A mio avviso, il diritto dell'uomo non è neppure tale da autorizzare le vivisezioni in genere; tanto meno, se si tratta di animali superiori».

siva del *Mitleid*, una scabrosa *ratio* calcolistica, che – esattamente come accade in Derrida – ha come esito inevitabile la legittimazione etico-morale di un carnocentrismo, ancorché *soft*. È qui che la maggior dotazione intellettuale dell'uomo rispetto all'animale risulta discriminante, dato che, come Schopenhauer ribadisce a più riprese, *la minor capacità di soffrire dell'animale rispetto all'uomo è direttamente proporzionale alla sua minore dotazione intellettuale* (addirittura, si è visto, gli animali «non sentono di fatto nemmeno la morte»):¹⁶¹

Tutti gli animali si tormentano, ma non avendo ragione e conoscendo quindi solo il presente, la loro sofferenza è molto minore di quella dell'uomo.¹⁶²

E altrove, più nel dettaglio:

Man mano che la conoscenza diviene più distinta e che la coscienza si eleva, cresce anche il tormento, che nell'uomo raggiunge quindi il grado più alto, e tanto più alto, quanto più l'uomo è intelligente. [...] Si vede chiaramente quale relazione vi sia tra il dolore possibile nell'ottusa coscienza dell'animale e lo spasimo atroce reso possibile dalla coscienza chiara e dalla conoscenza distinta.¹⁶³

Dunque: se, come si è visto, è il grado di coscienza a determinare il grado di esistenza di un essere vivente,¹⁶⁴ e se, come si vede, è il grado di coscienza a determinarne il grado di sofferenza, allora – stante che tutti i viventi esistono e soffrono allo stesso modo, eppure con minore intensità e in gradi diversi – ne deriverebbe una sorta di diritto metafisico e morale del maggior esistente (cosciente), quindi maggior sofferente, di nutrirsi del minor esistente (cosciente), quindi minor sofferente, dunque il diritto di ucciderlo (magari causandogli la minor sofferenza possibile), per il semplice fatto che, nell'inedia e nella fame, ad esempio, il più intelligente e cosciente soffrirebbe più del meno intelligente e cosciente nelle medesime condizioni. Ed è esattamente questa la conclusione di Schopenhauer:

161 M II, p. 811.

162 SP I, p. 349. Schopenhauer si dimostra ben consapevole dei possibili abusi che questa constatazione autorizza: «Dalla citata qualità degli animali, di essere più di noi soddisfatti della mera esistenza, abusa sovente l'uomo, egoista e senza cuore, e spesso la sfrutta in modo tale da non conceder loro niente, assolutamente niente, oltre alla mera e nuda esistenza» (P II, pp. 229-230).

163 M I, pp. 439-440.

164 Cfr. M II, pp. 1100 sgg.



Il diritto che l'uomo ha di disporre della vita e delle forze degli animali si basa sul fatto che quanto più la coscienza si accresce in chiarezza, tanto più si accresce anche il dolore: così le sofferenze che il lavoro o la morte costano all'animale, non sono paragonabili a quelle che l'uomo proverebbe *al solo privarsi della carne* o del lavoro degli animali. Quindi *l'uomo può spingere l'affermazione della sua esistenza fino alla negazione dell'esistenza dell'animale*; e la volontà di vivere, presa in totale, soffre meno così che nel caso inverso [...]. L'insetto non soffre tanto per la sua morte, quanto soffre l'uomo per una sua semplice puntura. Ecco quello che gli indiani non vogliono capire.¹⁶⁵

E altrove, in termini tanto più pragmatici quanto più manifestamente antivegetariani e protoderridiani:

Se la compassione verso le bestie *non deve condurci a tal punto da farci astenere, come fanno i Brahmani, dalla carne degli animali*, si deve al fatto che nella natura la sensibilità al dolore va di pari passo con l'intelligenza: *l'uomo, privandosi della carne*, specialmente nel Nord, *soffrirebbe più* che non soffra l'animale in una morte rapida e imprevista, la quale dovrebbe essergli addolcita mediante il clorofornio. Senza la carne degli animali, la specie umana del Nord non potrebbe sussistere.¹⁶⁶

Scontato il riferimento (strumentale) alla conservazione della specie, ci si potrebbe limitare a ironizzare che mai come in questo caso vale l'idea, professata *pro domo sua* dal singolo filosofo Arthur Schopenhauer – com'è noto una buona forchetta, e tutt'altro che alieno ai piaceri della carne –, secondo cui

non è necessario, ad un santo, di essere filosofo, come non è necessario che il filosofo sia santo. [...] È in generale assurda la pretesa che un moralista insegni quelle sole virtù che possiede egli stesso.¹⁶⁷

165 M I, p. 523 nota, cc.nn.

166 FM, p. 328, cc.nn. (il passo prosegue così: «Per la stessa ragione, l'uomo fa lavorare per sé l'animale, e soltanto l'eccesso nello sforzo imposto diventa crudeltà»). A parziale “giustificazione” di Schopenhauer ci sembra legittimo osservare che al suo tempo le condizioni “tecnico-ambientali” di vita che avrebbero potuto consentire un'opzione vegetariana non a discapito della propria salute erano certamente assai minori di quelle possibili al tempo di Derrida.

167 M I, pp. 537-538. «Schopenhauer conosceva ciò di cui parlava? In verità non era un santo, e neppure un asceta. Anche in seguito non sarebbe diventato il Buddha di Francoforte. Egli serbò e curò il suo corpo [...] in modo quasi ipocondriaco; non fu casto [...]. Si intendeva magnificazione di negazione, a condizione che essa non riguardasse la sua volontà. [...] Vivere “come se” e negare “come se”: Schopenhauer, nient'affatto santo e nient'affatto asceta, si teneva in questo equilibrio. Prima di divorare il suo opulento pranzo in trattoria, il vorace Arthur suonava il flauto per un'ora [...]. Dalla santità o da altre estasi durature egli si tenne



Ma le cose sono meno semplici dal punto di vista sistematico, dunque etico. Paradossalmente (ma non tanto),¹⁶⁸ infatti, se il filosofo (il genio filosofico, il filosofo teoretico, il filosofo in senso proprio) è l'essere più intelligente e cosciente di tutti, quindi *più esistente e sofferente* di tutti, avrà più di tutti il diritto di meno soffrire in virtù della morte dei meno esistenti e meno sofferenti di lui – dall'ostrica al salmone, via via fino al manzo, al cervo, al maiale, al cavallo e, perché no, anche al cane. Se a ciò si aggiunge che *comunque*

gli innumerevoli dolori morali e fisici dell'uomo hanno *maggior diritto alla nostra compassione che non i dolori dell'animale*, che sono soltanto corporei e perciò anche più oscuri,¹⁶⁹

che ne è allora del sublime carattere universale e paritario della morale del *Mitleid*? Che ne è del *neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva*? Che ne è del *tat twam asi*? Che ne è insomma di quella *pietas* come identificazione immediata, spontanea, impulsiva con le sofferenze dell'Altro-Altro, che sembrava suturare l'abisso antropologocarnocentrico spalancato tra uomini e animali da un esercito di preti e filosofi? Che ne è, in definitiva, del carattere paradigmatico, dal punto di vista etico-morale, del santo-asceta, che – al culmine della metafisica e della morale schopenhaueriana – proprio in nome del *Mitleid*, del *neminem laede*, del *tat twam asi*, della *pietas*, rinuncia e si astiene irrazionalmente e irragionevolmente dal consumo di carne animale?

Qui non si tratta di un fatto privato: quelle che emergono così sono le aporie implicite, come si è detto, nella concezione mistico-ascetica, di per sé irrazionale e irragionevole, del *Mitleid*, al cui eticamente impraticabile esoterismo sia Schopenhauer che Derrida sono costretti a sottrarsi, per ragioni pragmatiche, che però rischiano di mettere in crisi l'intero impianto del loro approccio anti-anthropocarnocentrico alla questione animale. È infatti più che evidente che, dal punto di vista *concettuale*, anticarnocentrismo e antivegetarianesimo non possono andare d'accordo.

Ma allora, se la soluzione non è quella dell'asceti vegetariaiana – con tutto ciò che di estremo, cioè di irrazionale, irragionevole, esoterico essa comporta dal punto di vista sia etico che metafisico –, dove sta la via alternativa? La nostra risposta è: nell'*askesis* (esercizio, disciplina, pratica, stile di

alla larga» (R. Safranski, *Schopenhauer e gli anni selvaggi della filosofia. Una biografia*, trad. it. di L. Crescenzi, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 346-347).

168 Cfr. SP III, p. 132.

169 FM, p. 337, c.n.



vita) vegetariana, nel vegetarianesimo inteso non come misterioso impulso morale compassionevole rivolto all'Alterità, ma come risoluto esercizio e allenamento formativo, auto-etopoietico, *dieta* spirituale (*diaita* in greco significa modo di vivere, stile di vita, disciplina, esercizio, modo di essere e di comportarsi, *ethos*) rivolta al Sé e inserita nel contesto razionale, ragionevole, pratico e – per lo meno potenzialmente – essoterico della cura di sé, dell'arte di vivere e dell'est-etica dell'esistenza, premesse indispensabili a una *diversa* apertura nei confronti dell'Alterità. Di ciò non v'è traccia, in questi termini, né in Derrida né in Schopenhauer, ma certo il secondo offre un quadro filosofico di riferimento più utile alla sua comprensione.

7. Filosofia pratica e animalità

Se quindi la via dell'"animale che dunque *sono*" si rivela, alla fine, impercorribile per i suoi stessi fautori, non resta che prendere, decisamente, la via dell'"animale che dunque *non sono*" – la via della filosofia (ragione) pratica e della saggezza, al cui interno anche la questione animale – e, quindi, il vegetarianesimo – trova una sua (a nostro avviso) più corretta (e soprattutto praticabile) collocazione. Per ovvie ragioni, ci limiteremo qui a quanto se ne può trarre da Schopenhauer, in attesa di approfondire meglio la faccenda nel corso del nostro lavoro.

Che cos'è per l'autore del *Mondo* un filosofo pratico?¹⁷⁰ Non è un "dotto" (lo scienziato, l'erudito, il dogmatico, l'uomo teoretico che produce scienza), né un "filosofo" (il genio teoretico che produce un'opera di pensiero), né un "artista" (il genio teoretico che produce un'opera d'arte o di poesia), né infine un "santo" (il genio pratico che mira alla virtù e all'ascesi): è, invece, un "saggio" (il filosofo pratico, lo stoico, l'uomo di mondo, che mira alla cura di sé e alla felicità),¹⁷¹ il quale, in virtù della ragione pratica – le cui caratteristiche abbiamo precedentemente elencato – ha sviluppato in sé uno specifico *ethos*, cioè un carattere, un modo di essere e un comportamento che gli consente un agire spontaneamente riflessivo, avveduto e ponderato nei confronti di sé, degli altri e del mondo – animali compresi. Egli è dunque costitutivamente ragionevole, dal momento che l'«irragionevolezza è [...] sempre solo difetto di *ragione pratica*, ossia di

170 Per un'analisi più dettagliata di questi aspetti rinviamo a G. Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., in part. pp. 34-42.

171 Cfr. *ivi*, pp. 57-84.



applicazione della ragione al campo *pratico*». ¹⁷² «Uomo ragionevole» si legge nel *Fondamento della morale*

è stato detto in ogni tempo chi si lascia guidare, non da impressioni *intuitive*, ma da *pensieri* e *concetti*, e perciò si comporta nelle azioni con riflessione, coerenza e ponderazione. Una simile condotta è detta ovunque una *condotta ragionevole*. ¹⁷³

Perciò il filosofo pratico, il saggio, non è e non può essere – nemmeno “*donc*” – animale, così come l'animale non è e non può essere saggio. Si tratta di una distinzione etico-ontologica che non ha nulla a che fare con l'antropologocentrismo di derridiana memoria.

Riassumiamo così il pensiero di Schopenhauer in proposito:

- l'animale è dissennato/irragionevole – il saggio è assennato/ragionevole;
- l'animale, privo di un concetto astratto del tempo, vive solo (assorbito, stordito) nel presente – il saggio, dotato di un concetto astratto del tempo, abbraccia (libero, staccato) tutte le dimensioni temporali;
- l'animale si limita a soddisfare il bisogno del momento – il saggio si astiene, se necessario, dal bisogno del momento;
- l'animale si abbandona in tutto all'impressione momentanea – il saggio si determina in virtù di concetti astratti all'infuori del presente;
- l'animale è schiavo del presente, e ne dipende – il saggio è libero e indipendente dalla servitù del presente;
- l'animale è guidato dall'istinto e dagli impulsi – il saggio è circospetto, agisce con prudenza, opera secondo massime, domina e governa gli istinti e gli impulsi;
- l'animale dipende dai suoi affetti e dalle sue passioni – il saggio è padrone dei suoi affetti e delle sue passioni;
- l'animale è esposto all'influsso dei motivi e alla sequenza delle rappresentazioni intuitive – il saggio è in grado di prendere distacco da questo influsso e di arrestare quella sequenza;
- l'animale è assorbito e condizionato dall'ambiente – il saggio trascende l'ambiente, può prenderne le distanze;
- l'animale sente e percepisce – il saggio medita e riflette;
- l'animale conosce e vive solo *in concreto* – il saggio conosce e vive anche *in abstracto*;

172 SPI, p. 247.

173 FM, p. 226.



- l'animale conosce sempre e solo soggettivamente, mai oggettivamente – per il saggio ogni cosa può diventare oggetto di meditazione distaccata;
- l'animale non è consapevole di sé, non si vede vivere, è sempre al centro di se stesso – il saggio è consapevole di sé, si vede vivere, è anche alla periferia di se stesso;
- l'animale non ha facoltà di scelta, non è libero, non decide in senso proprio della sua vita – il saggio ha facoltà di scelta, è libero e decide in senso proprio della sua vita.

La vita del saggio si costituisce quindi come un continuo esercizio finalizzato a perseguire, mantenere, sviluppare questa libertà meditativa e indipendenza razionale, anzitutto assumendo la padronanza di quegli istinti, bisogni e affetti che costituiscono la sua natura animale, irrazionale e irragionevole, e lo espongono, necessariamente, alla sofferenza. Solo così – ovvero: solo in quanto *non* è un animale – egli può raggiungere l'*eudaimonia*, la felicità, che proprio per il suo carattere di conquista razionale si distingue da quella *ottusa* dell'animale.

È per questo che Schopenhauer individua nel saggio stoico il prototipo del filosofo pratico, in contrapposizione al santo, mistico, anacoreta cristiano e buddhista, dedito alla virtù e all'*ascesi*,¹⁷⁴ la cui felicità deriva dal gradualmente conquistato – attraverso giustizia, bontà, benevolenza, carità e compassione – annullamento di sé, del proprio egoismo-egocentrismo e della propria persona, che culmina nell'*unio mystica* con l'Assolutamente-Altro, laddove però già la spontanea identificazione allocentrica con l'Altro-Altro dell'animale costituisce un buon punto di partenza etico-morale. Da questo punto di vista, anche il vegetarianesimo – per concludere sulla nostra questione – acquista, assieme alle altre pratiche ascetiche estreme (castità, povertà, digiuno, mortificazioni della carne, umiltà, penitenze, prove, astinenze, ecc.), il valore di una vera e propria *virtù morale*, poiché contribuirebbe all'*ascesi* da intendersi come

quell'annientamento *intenzionale* della volontà, che si ottiene rinunciando ai piaceri e andando in cerca delle sofferenze, cioè la pratica volontaria di una vita di penitenze e macerazioni, vissuta in vista di una costante mortificazione del volere.¹⁷⁵

Ed è vero: complice, forse, lo stesso Schopenhauer, il vegetarianesimo è stato sempre per lo più inteso e frainteso nella penombra crepuscolare del-

174 Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., pp. 99 sgg.

175 M I, pp. 548-549.



la autorinnegazione e autoestinzione metodica di sé – del Sé –, ovvero di una rinuncia *estrema* (chissà perché) ai piaceri ego-carnofalocentrici della carne (astinenza alimentare e astinenza sessuale farebbero tutt'uno) – rinuncia che, appunto, in questa luce mortificante acquista il valore di virtù morale, in quanto prelude a una felicità mistica disincarnata, desessuata e allocentrica. Non è un caso, quindi, che sia Derrida che Schopenhauer (peraltro in buona compagnia) se ne siano prudentemente sottratti.

Ma nel caso dell'*askesis* del saggio stoico (anche a prescindere dalla questione strettamente vegetariana) le cose stanno in modo piuttosto diverso, tenuto conto che per Schopenhauer

la morale stoica fa della *ragione pratica* nel vero senso della parola la guida della vita, e così, in senso proprio ed essenziale, non conduce alla virtù [...]. La vera filosofia stoica quindi non è affatto una dottrina della virtù, ma è appunto puramente razionale, [...] mediante una mera applicazione pratica della sua ragione [rende l'uomo] diverso dall'animale, calmo e rilassato nell'animo.¹⁷⁶

Qui infatti le pratiche asketiche, per quanto simili, nella sostanza, alle future pratiche virtuose e ascetiche dei monaci, santi e mistici cristiani, assumono un significato loro opposto, e pienamente collimante con le caratteristiche del saggio poc'anzi elencate:

- non la destrutturazione, ma la costruzione auto- ed etopoietica di sé (del Sé);
- non la rinuncia, il rigetto, l'abbandono, il sacrificio di sé (del Sé) a favore dell'Altro, ma la conquista, la costituzione, il rafforzamento di sé (del Sé) in relazione all'Altro;
- non la mortificazione del corpo, dei suoi istinti, affetti e bisogni, ma il governo del corpo, dei suoi istinti, affetti e bisogni;
- non la felicità virtuosa della rinuncia alla vita, ma la felicità saggia di chi ha saputo dare alla propria vita uno stile (razionale) e una (bella) forma: un *ethos* est-etico.

Certamente Schopenhauer, benché consideri lo stoicismo «il più alto grado di sviluppo della *ragione pratica*»,¹⁷⁷ non rinuncia né a rilevarne la *minorità etica* rispetto ai grandi sistemi di morale che guidano direttamente alla virtù – i Veda, Platone, il Cristianesimo, il buddhismo, Kant –, né a spalancare un abisso tra il saggio stoico e i mistici, asceti, anacoreti cristiani e buddhisti,¹⁷⁸ tuttavia non si sottrae al fascino eudemonologico che emana dalle dottrine di Zenone, Cleante, Crisippo, Orazio, Cicerone, Seneca, Plu-

176 SP I, p. 299, nota, e p. 427.

177 M I, p. 145.

178 Cfr. M I, p. 152.



tarco, Epitteto ed Arriano, e alle loro conquiste:¹⁷⁹ l'*eudaimonia* come pace, calma dello spirito, invulnerabilità e imperturbabilità (*ataraxia*), l'*enkrateia* delle passioni, la *sophrosyne* nei bisogni, l'*adiaforia* per le cose indifferenti, il *nil dmirari*, il μηδεν αχων, il *substine et abstine*, l'armonia e la coerenza con se stessi e il proprio *ethos*, ecc. «L'etica stoica» conclude Schopenhauer

[...] è veramente un tentativo prezioso e rispettabile di valersi della ragione, di questo grande privilegio dell'uomo, per un fine degno e salutare: per elevare la creatura umana al disopra delle sofferenze e dei dolori che toccano in sorte a ogni vita [...]. Si può quindi intendere lo stoicismo anche come una dietetica dello spirito, secondo la quale, nello stesso modo in cui si tempera il corpo alle intemperie, ai disagi e alla fatica, bisogna anche temperare l'animo alla sfortuna, al pericolo, alla privazione, all'ingiustizia, alla perfidia, al tradimento, alla superbia e alla follia degli uomini.¹⁸⁰

Schopenhauer non parla mai di *askesis* – un termine che forse gli incuteva timore e imbarazzo per la sua allarmante vicinanza con l'ascesi mistica – ma è scontato, com'è nella logica dell'*askesis*, che alla “dietetica dello spirito” possa fare da *pendant* la “dietetica del corpo”, eventualmente con l'opzione vegetariana. Dove infatti, più che nell'astensione “volontaria e liberamente scelta” dal consumo di carne animale – cioè di un bene naturale e necessario –, fatta «con piena coscienza e salda intima convinzione»,¹⁸¹ possono trovare conferma le caratteristiche di *ethos* ragionevole del saggio più sopra elencate? Non è forse qui che egli – più ancora che nel caso dell'astinenza sessuale (essendo il sesso bene naturale, ma non necessario) – dimostra tutta la sua superiorità, dignità, indipendenza, libertà da tutto ciò che è bisogno del momento, istinto e impulso, affetto e passione, ambiente, ecc.? Possibile che questa pratica di vita – in fondo così semplice e per nulla estrema –, che pone l'uomo alla periferia del suo essere carnivoro, sia completamente priva di valore auto-ed etopoietico quanto alla costituzione di sé (del Sé), che è il fine ultimo della saggezza? E viceversa, non è forse questo un modo eccellente, né egoistico (egocentrico in senso deteriore, secondo la massima *homo animalis lupus*), né altruistico (allocentrico in senso mistico e moralistico, secondo la massima *tat twam asi*), di rendere, sia pure individualmente, giustizia all'animale nella sua alterità etica, riconosciuta e accettata come

179 Cfr. M I, pp. 145 sgg. e 712-713; M II, pp. 924 sgg.

180 M I, p. 150 e M II, p. 937.

181 Cfr. sopra, p. 102, nota 150.



tale, fuori da ogni pregiudizio antropocentrico, secondo la massima egoallocentrica *vivi e lascia vivere?*

Se vuoi sottomettere a te ogni cosa, sottomettiti alla ragione; farai da guida a molti se la ragione farà da guida a te.¹⁸²

Questa massima di Seneca, ripetutamente evocata da Schopenhauer quando parla di saggezza, la interpretiamo così: *farò da guida* all'Altro – non: *seguirò* l'Altro –, ovvero ne avrò *cura, giustizia e governo*, anzitutto sottomettendo me stesso alla ragione pratica, alla saggezza, il che significa che non già identificandomi con l'Animale, bensì differenziandomi da esso, potrò ottenerne, e dargli, il meglio, per lui e per me. Schopenhauer stesso, con tutta la sua enfasi antiantropocentrica, che lo porta a identificare uomo e animale sul piano ontologico della Volontà, gnoseologico dell'Intelletto e morale della Compassione, non può esimersi dal riconoscere che ciò che rende l'uomo *eticamente* superiore all'animale, e gli attribuisce la sua dignità di uomo e il suo privilegio nei confronti degli altri esseri viventi, è la ragione pratica,¹⁸³ la ragione di quei saggi e filosofi che in virtù dell'*askesis* sono pervenuti a signoreggiare la natura animale, dentro e fuori di loro.

Ma non si parla qui comunque di “sottomissione”, quindi di dominio, potere, autorità, ecc.? Tutto ciò va riletto nel segno dell'*askesis* e della saggezza, dove cura di sé e degli altri, governo di sé e degli altri fanno tutt'uno, e non possono essere dissociati, senza cadere o nel puro egocentrismo (solipsismo) o nel puro allocentrismo (misticismo). Da questo punto di vista, che attende da noi ulteriore elaborazione, la “sottomissione di tutte le cose” al *logos* eto-logico del saggio, più che a un atto di domino somiglia piuttosto alla “sottomissione di tutte le creature” al *logos* eto-logico di Adamo, di cui parla il *Genesi*, nel senso non di Hegel e Derrida, ma di Benjamin.¹⁸⁴ Dove cioè – come dovrebbe essersi capito a questo punto del nostro percorso – in tale sottomissione eto-logica gli animali troverebbero non tanto la loro condanna, quanto la loro salvezza: infatti, solo perché *non* sono un animale, e, tramite il *logos*, ho il governo dell'animalità dentro e fuori di me, solo allora posso eto logicamente lasciare-fare che l'animale sia l'animale che è. L'armonia con la mia Identità (il mio Sé) è la miglior garanzia per il rispet-

182 L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, a cura di C. Barone, con un saggio di L. Canfora, Garzanti, Milano, 2001, vol. I, p. 187 (IV, 37, 4).

183 Cfr. M I, pp. 143, 146, 149-150, 713 e M II, pp. 924 sgg.

184 Si veda sopra, pp. 30 sgg.



to della sua Alterità (il suo Sé), e in questo rispetto (o responsabilità) totale risiede la sua redenzione. E ciò vale per ogni genere di Alterità.

Anche da questo punto di vista emerge ciò che differenzia la nostra prospettiva da quella di Derrida e di Schopenhauer. Quest'ultimo, infatti, richiamandosi, ancora, alla mistica sia del Veda e del buddhismo, sia del cristianesimo (Meister Eckhart),¹⁸⁵ non rileva una necessaria incompatibilità tra la redenzione degli animali da parte dell'uomo e il fatto che questi li utilizzi e se ne nutra (quindi li uccida). Da un lato, infatti, in omaggio sia alle parole di Eckhart:

Io confermo ciò con le parole di Cristo, il quale dice: "Quando io verrò sollevato da terra, solleverò tutte le cose con me" (*Gv*, 12, 32). Così l'uomo buono deve innalzare tutte le cose a Dio [...]; e tutte le creature vengono utilizzate dall'uomo buono, che le prende, portandole poi l'una nell'altra fino a Dio,¹⁸⁶

sia a quelle del Buddha (dette al suo cavallo, mentre lo utilizza per l'ultima volta):

realizzata che io abbia la legge [divenuto che sia Buddha] non mi scorderò di te,¹⁸⁷

Schopenhauer – coerentemente con quanto sopra esposto – ne deduce comunque che «l'utile, che l'uomo trae in questa vita dagli animali, lo paga redimendoli, in sé e con sé».¹⁸⁸ Il che vale a maggior ragione per l'uccisione a scopo di nutrimento: in una logica prettamente sacrificale, sia per il Veda che per la mistica cristiana (Angelo Silesio) tutte le creature, per essere redente, «attendono il santo sacrificio» dell'uomo, sacerdote e vittima della natura – sacrificio che si intende bensì come ascetica rassegnazione, la quale tuttavia non implica affatto l'astensione dal consumo di carne e dall'uccisione degli animali, anzi:

animale e pianta [...] contengono la condizione dell'esistenza dell'uomo, perché ne sono il nutrimento. E [...] animale, pianta e pietra possono sperare la redenzione dall'esistenza solo dall'uomo, [...] dalla sua rassegnazione [...]. Perché il sacrificio significa in generale rassegnazione [...]. Su questo, per l'appunto, si basa il diritto dell'uomo di mangiare gli animali: egli deve esserci per redimerli, e per esserci ha bisogno del nutrimento.¹⁸⁹

185 Cfr. M I, pp. 534-535 e SP I, p. 349.

186 M I, p. 534.

187 M I, p. 535.

188 M I, p. 534.

189 SP I, p. 349.



Redenzione e salvezza tramite utilizzo, uccisione, consumo, dunque, in termini assolutamente sacrificali, anzi di una *economia* della salvezza: per poter essere salvati, gli animali hanno bisogno dell'uomo, per poter salvare gli animali l'uomo deve vivere, per vivere deve nutrirsi degli animali, uccidendoli, sicché, alla fine, i conti tornano – utilitariamente e funzionalmente – per tutti. Anche tenuto conto del ruolo centrale e verosimilmente insostituibile che, al tempo di Schopenhauer (e tanto più nei millenni precedenti), gli animali svolgevano in ambito lavorativo e nutrizionale, appaiono comunque di nuovo evidenti le aporie in cui, dal punto di vista teoretico, incorre la prospettiva mistico-morale, ancorché colta nel suo apice emblematico e paradigmatico, ovvero nel santo asceta.

A tale emblema e paradigma ascetico intendiamo contrapporre un altro emblema e paradigma, quello asketico del saggio *non* sacrificialista – né di sé né degli altri – ma eto-logicamente rispettoso e responsabile di *ogni* Alterità, il quale, in quanto al tempo stesso attore, regista e spettatore della propria vita, può esserlo anche di quella degli altri, animali compresi. In questa responsabilità per l'Altro stanno la sua facoltà di redenzione, nella misura in cui non redimendo se stesso redime gli animali, ma, viceversa, rispettando gli animali rispetta se stesso, la sua più autentica *humanitas*.

CAPITOLO SECONDO ANIMALITÀ ED ECCENTRICITÀ

(Plessner)

L'attore, colui che “rappresenta e recita” gli uomini, diventa il rappresentante della dignità umana, che gli viene affidata. Con la scoperta di se stesso, con il suo essere-al-di-sopra-e-al-di-fuori-di-se-stesso, con questa sua fatale *presence à soi*, l'uomo ha guadagnato la sua libertà, anche se ha perso l'inattaccabile sicurezza della sua animalità.

Helmuth Plessner

1. *Plessner e Schopenhauer*

Non è certo nostra intenzione, in questo capitolo, ricostruire nel dettaglio la complessa opera antropologico-filosofica di Helmuth Plessner – come del resto è già stato brillantemente fatto dagli addetti ai lavori –,¹ quanto piuttosto inserirne motivatamente il nome nella costellazione estetica che stiamo costruendo, la quale (complice anche l'autore stesso) non sembra invece avere suscitato l'interesse degli esperti, maggiormen-

¹ Pensiamo soprattutto a F. Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen. Methoden und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bouverier, Bonn, 1967; S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Alber, Freiburg/München, 1992; H. Redeker, *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1993, e, in Italia, S. Giammusso, *Potere e comprendere. La questione dell'esperienza storica e l'opera di Helmuth Plessner*, Guerini, Milano, 1991; O. Tolone, *Homo absconditus. L'antropologia filosofica di Helmuth Plessner*, ESI, Napoli, 2000; M. Russo, *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, La Città del Sole, Napoli, 2000; V. Rasini, *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, Sigem, Modena, 2002; Id., *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*, Mimesis, Milano/Udine, 2013; A. Borsari-M. Russo (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.

te attratti dagli esiti teoretici (scientifico-antropologici) e pratici (socio-politici) della sua riflessione. Sintomatica, da questo punto di vista, è la pressoché totale assenza, nella *Plessner-Forschung*, di riferimenti contestuali all'opera di Schopenhauer, visto anche il fatto che Plessner stesso, nella sua vasta produzione, evoca raramente, e mai in modo significativo, il nome di Schopenhauer,² privilegiando piuttosto, nell'ambito della *Lebensphilosophie* personaggi al tempo maggiormente *à la page* come Nietzsche, Bergson e Dilthey. Questa lacuna è stata rilevata dalla *Schopenhauer-Forschung*, che così si esprime:

Un confronto diretto con Schopenhauer – per lo meno stando all'opera pubblicata – non compare [in Plessner]. Plessner, come sembra, ha ignorato Schopenhauer. [...] Quali che siano i rapporti di Plessner con la *Lebensphilosophie* [...], Schopenhauer non vi svolge alcun ruolo significativo esplicito.³

Cosa, questa, tanto più sorprendente, quanto più dimostrabile è, in effetti, la manifesta affinità di intenti riscontrabile tra le opere dei due filosofi, che convergono – dal punto di vista strettamente teoretico – almeno su tre punti:⁴ a) la centralità filosofico-antropologica del rapporto comparativo tra animale e uomo, che – in base a un serrato confronto tra filosofia e scienze naturali – induce nei due autori un'analogia concezione gerarchica, graduale e dis-continua del vivente, tutt'altro che viziata da pregiudizi antropocentrici; b) l'approccio metodologico al mondo naturale e umano, che potrebbe essere definito una fenomenologia oggettiva del suo darsi concreto in una molteplicità di forme visibili, principalmente, nel caso del vivente, sul piano del comportamento; c) la centralità filosofica e fenomenologica del corpo e del rapporto tra sé e corpo, per comprendere i complessi meccanismi comportamentali sia del microco-

-
- 2 Nel suo profilo autobiografico Plessner non menziona mai Schopenhauer (cfr. H. Plessner, *Selbstdarstellung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di G. Dux e O. Marquard, Suhrkamp, Frankfurt a.M., vol. X [*Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*], 1980, pp. 302-341); nella sua opera principale, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, del 1928 (trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino, 2006 [d'ora in poi GdO]) il nome di Schopenhauer compare cursoriamente in appendice (ed. it. cit., p. 371), come del resto affatto irrilevanti sono le scarse menzioni di Schopenhauer in tutta la rimanente produzione plessneriana (cfr. S. Pietrowicz, *Helmuth Plessner*, cit., pp. 79 e 159).
- 3 J. Beaufort, *Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 84, 2003, pp. 57-58.
- 4 Cfr. ivi, pp. 58-64.



simo (l'uomo, l'espressione, la motricità, l'agire, l'etica) che del macro-antropo (il mondo, il vivente, la natura, la società, la politica).

Ciò non deve indurre peraltro a trascurare almeno tre patenti discrepanze tra i due sistemi filosofici, la prima delle quali non può che riguardare la complessa metafisica "irrazionalistica" della Volontà di Schopenhauer, difficilmente digeribile per il "razionalista critico" e fenomenologo Plessner, tanto più nei suoi esiti, appunto, metafisici, metascientifici, ultrafenomenologici, a loro volta sfocianti nel pessimisticismo della *noluntas*, dell'ascesi e del *nirvana*. Questa però è la *vulgata* manualistica, in sé non erronea ma parziale, giacché solo un assiduo studioso di Schopenhauer, che Plessner a quanto sembra non fu, avrebbe potuto rilevare gli aspetti "razionalistici" del suo sistema, in particolare relativamente alla *ratio* teoretica e, soprattutto, alla ragione pratica, nelle sue molteplici applicazioni.

In secondo luogo, in termini più specifici, ma altrettanto decisivi, le due fenomenologie dell'agire e del comportamento (quindi dell'*ethos*) hanno basi differenti – *caratterologica* quella di Schopenhauer, *antropologica* quella di Plessner. Mentre infatti il primo vede nel nesso tra *Wille* e *Charakter*, volontà e carattere, la chiave di volta metafisica "dietrologica" per la comprensione e la spiegazione dell'agire psico-fisico del singolo uomo (*operari sequitur esse*, dove l'*esse* è appunto il carattere individuale "intelligibile", l'archetipo di ciascuno, che si esplica temporalmente nel suo "carattere empirico", biograficamente riscontrabile), il secondo preferisce rinunciare a ipotesi dietrologiche (psicologiche o caratterologiche) per limitarsi a osservare, comprendere, spiegare ciò che accade sul piano psicofisicamente indifferente, cioè caratterologicamente neutro, dell'interazione sociale e comunitaria, dove l'uomo compare come essere generico, mero esponente del "vivente" umano (Plessner non parla mai di "carattere").

In terzo luogo, più in generale, sommando le due distinzioni precedenti, appare evidente la diversità, anzi la complementarità inversa tra le due antropologie – etico-caratterologica l'una, socio-antropologica l'altra: se infatti Schopenhauer dedica poca attenzione alla sfera sociopolitica e al comportamento pubblico, collettivo, interattivo, dell'uomo, concentrandosi sulla sua singola esistenza, Plessner, concentrandosi sulla socialità umana e sulla sfera pubblica, trascura a ragion veduta la sfera "esistenziale" dell'etica individuale, della morale e della saggezza, tanto più se intesa, nello specifico, come razionalità pratica, cura di sé ed est-etica dell'esistenza. Ma si tratta in realtà di una divergenza parallela, anzi convergente, dato che proprio il concetto centrale dell'antropologia filosofica plessneriana, l'"eccentricità", assai simile, nella sua struttura, a quello schopenhaueriano



di “ragione (e ragionevolezza) pratica”, trova un’applicazione nella logica del comportamento umano (individuale e collettivo) che è analoga a quella di Schopenhauer – sempre ammesso, appunto, che si sappiano individuare gli esiti (anche) razionalistici e ragionevoli del suo sistema etico.

Ora, a fronte del disinteresse di Plessner per Schopenhauer, a quello degli studi plessneriani per il rapporto Plessner-Schopenhauer, e a quello degli studi schopenhaueriani – a parte qualche eccezione –⁵ per le convergenze pratiche e teoretiche tra i due, non può stupire che, nonostante anche Plessner possa essere annoverato a pieno titolo – forse più di ogni altro dopo Schopenhauer – tra i filosofi che hanno “affrontato filosoficamente, in quanto tale, la questione dell’animale e del limite tra animale e uomo”, il Derrida de *L’animal que donc je suis* non dimostri, come nel caso di Schopenhauer, alcuna percezione né della sua esistenza né della sua opera *I gradi dell’organico e l’uomo*, del 1928, contenente la sua “introduzione all’antropologia filosofica” totalmente basata sul confronto tra uomo e animale – un confronto che, come nel caso di Schopenhauer, non ha nulla di antropocarnofallogocentrico nel senso derridiano dell’espressione. È solo per questo, e non certo per dare al francese lezioni di filologia e di scrupolosità decostruttiva, che vale la pena, nel nostro contesto, di riprendere alcune linee e alcuni concetti di fondo dell’opera di Plessner, sempre tenendo presente la lezione (ahimé anche qui disconosciuta) dell’autore del *Mondo*.

2. La gerarchia dis-continua del vivente

Per quanto generate circa un secolo dopo quelle di Schopenhauer, e su basi scientifiche più sviluppate – entrambi gli autori, nella definizione dell’uomo, intraprendono un proficuo dialogo con le scienze naturali dell’organico e dell’inorganico – le riflessioni comparative di Plessner sulla distinzione tra pietra, pianta, animale e uomo non differiscono, nella sostanza, da quelle dell’autore del *Mondo*, sempre nell’ipotesi sia di una discontinuità, in-differenza liminare tra mondi (dapprima tra mondo organico e mondo inorganico, poi tra mondo vegetale, mondo animale e mondo umano), sia di una graduale gerarchia interna ai mondi stessi.

5 Oltre al citato saggio di Beaufort, si veda M. Wischke, *Jenseits der Grenze möglichen Verhaltens. Adorno, Plessner und Schopenhauer über Mitleid, Lachen und Weinen*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 84, 2003, pp. 41-55.

2.1. Inorganico e organico

Lo stacco più netto si ha, ovviamente, tra mondo inorganico e organico, e passa per il concetto di “limite”, che a sua volta identifica una differenza coglibile intuitivamente, in sé non dimostrabile, ma che si mostra allo sguardo fenomenologico:⁶

a) nel corpo inorganico – ad esempio una pietra – il limite tra interno ed esterno è *estrinseco* e si presenta intuitivamente come “bordo” e “contorno” esteriore, che non fa niente più che separare in termini rigidi (ovvero segnare il confine statico, lo stacco tra) lo spazio fisico del corpo dallo spazio circostante. Nel suo limite il corpo inorganico comincia e cessa, ha il suo inizio e la sua fine, *sta* lì. Il corpo inorganico si limita a riempire un posto fisico nello spazio neutro, con cui non ha nessun tipo di interrelazione dinamica: lo occupa staticamente e basta. Non-vita e mera spazialità fanno tutt’uno – è il regno, direbbe Schopenhauer, delle pure cause fisiche, chimiche, meccaniche, e dei puri effetti diretti, passivi, omologhi e omogenei;

b) nel corpo organico – ad esempio una pianta, o una spugna, o un corallo, tanto per restare al livello più basso, zoofitico, del mondo animale – il limite tra esterno e interno è invece *intrinseco*, ontico, nella misura in cui il corpo “è” il proprio confine, e il confine è il momento plastico, flessibile di trapasso e passaggio attivo, dinamico dall’interno verso l’esterno e dall’esterno verso l’interno: dal suo interno il corpo organico (anche qualora non potesse tecnicamente muoversi) comunque tende ad andare oltre sé – dall’esterno tende a ri-volgersi verso di sé. Il corpo organico è attuativamente «sia oltre sé [verso l’esterno] sia volto verso se stesso [verso l’interno]»,⁷ interagisce con il proprio *medium*, sicché si può dire che la vita organica fa tutt’uno con una *località* peculiare, cioè, oltre la mera spazialità fisica,

non solo riempie un posto nello spazio, ma ha un luogo; più precisamente, a partire da sé occupa un luogo, il suo “luogo naturale”.⁸

Questo doppio movimento dell’affermarsi “in” un luogo e del prendere luogo “in relazione a” altro è quanto Plessner definisce «carattere posizionale» o «posizionalità»,⁹ che distingue il corpo organico dal corpo inorganico ed è la specifica modalità di esistenza della vitalità. Diversamente dal

6 Cfr. GdO, pp. 150 sgg.

7 GdO, p. 155.

8 GdO, p. 158.

9 Cfr. GdO, p. 156.

corpo inorganico – che si limita a riempire staticamente uno spazio fisico con cui non ha alcuna relazione – il corpo organico esce da sé, si oppone all'altro da sé, e ritorna in sé, si trova “posto in relazione” dinamica (processuale) con l'esterno e l'interno (ha un luogo, si colloca interattivamente in un *medium* e un ambiente), ha quindi un intrinseco carattere “posizionale”, lo specifico carattere del vivente. La posizionalità è dunque l'essere posto in relazione dell'organismo con l'esterno e con l'interno, un suo doppio trascendimento verso l'esterno e verso l'interno – è l'ingresso, direbbe Schopenhauer, nel mondo interattivo, non più statico e passivo, ma ritmico e dinamico, degli stimoli e dei motivi. Così sintetizza Plessner:

Il corpo, con le modalità specifiche “oltre sé” e “verso sé”, si staglia da se stesso e si mette in relazione con sé [e con l'al di là di sé]. Più precisamente: il corpo è fuori e dentro di sé. Il corpo inanimato è libero da questa complicazione. Esso è fin dove arriva. Nel luogo e nel momento in cui termina, termina anche il suo essere. Si interrompe. Gli manca quella elasticità intrinseca. Poiché il limite non appartiene al suo sistema, il suo essere è privo di trascendimento nelle due direzioni. [...] Un essere vivente appare collocato di fronte al suo ambiente. Da esso parte la relazione *con* l'ambito *in* cui si trova, e la relazione che ritorna nel senso inverso fino a lui.¹⁰

Ciò significa che, come per Schopenhauer, anche per Plessner «la vita è [ontologicamente e concettualmente] movimento, e non può aver luogo senza movimento»,¹¹ anche nel caso in cui tale movimento non fosse empiricamente constatabile.

2.2. La pianta come *dividuum*

In quest'ottica di movimento come tensione all'autotrascendimento della propria staticità cronotopica, le diverse forme della posizionalità determinano in Plessner – come in Schopenhauer – una differenziazione gerarchica, o una gerarchia differenziata del vivente, alla cui base si pone la forma “aperta” e “non individuale” (l'essere un *dividuum*) della pianta: «È aperta» scrive Plessner

10 GdO, pp. 156 e 158.

11 GdO, p. 159.

quella forma che inserisce l'organismo, in ogni sua esternazione vitale, immediatamente nell'ambiente e lo rende *una parte non indipendente* del ciclo vitale a esso corrispondente.¹²

Questa immediatezza, dipendenza e non autonomia per cui la pianta – a livello superficiale delle sue forme – reagisce automaticamente e senza alcuna mediazione (cioè senza coscienza) alle cause, ovvero agli stimoli fisico-chimici dell'ambiente (la luce, il calore, il terreno, l'acqua, ecc.) cui essa è completamente assoggettata, fa intendere che nel suo “essere in relazione” non alberga alcun centro (nucleo) direttivo, organo centrale (spazializzante, ma non spazializzato) deputato alla sua organizzazione “dall'interno” in una unità (di qui la sua non individualità). In quanto priva di centro, la pianta non ha nulla al suo interno che possa gestirne unitariamente l'involucro (il corpo) esterno, nel senso di comunicargli «spinte motorie istintive, impulsive o volontarie». ¹³ Indizio ne è la mancanza di ogni movimento locale che non coincida direttamente con una reazione meccanica (ad es. nelle piante carnivore) o la crescita (ad es. nei rampicanti). ¹⁴ In mancanza di coscienza e conoscenza, i “movimenti” delle piante sono completamente determinati dal medium ambientale e

non sono in alcun modo mediati da un centro, non sono movimenti risalenti a impulsi istintivi o magari volontari.¹⁵

La fenomenologia plessneriana della pianta è identica a quella di Schopenhauer, con in più un'importante distinzione terminologica, quella tra *Leib* e *Körper*, che si pone al centro di tutta la successiva riflessione di Plessner: la pianta è una forma posizionale aperta e acentrica (decentrata), priva di coscienza e conoscenza, che reagisce automaticamente agli stimoli in quanto è corpo organico vivente (*Leib*), ma non *ha* il medesimo corpo in quanto strumento e oggetto (*Körper*), cioè non è in grado di possedere coscientemente e cognitivamente il proprio corpo in quanto mezzo di posizionamento autonomo (“movimento”) – positivo o negativo, attivo o reattivo – nell'ambiente e rispetto all'ambiente. Come in Schopenhauer, coscienza, conoscenza e movimento fanno tutt'uno, ed è questo che distingue idealmente la più “sveglia” delle piante sensitive del più “assopito” degli zoofiti, benché Plessner stesso, come il suo predecessore, riconosca l'estre-

12 GdO, p. 244, c.n.

13 GdO, p. 248.

14 Cfr. GdO, pp. 249-250.

15 GdO, p. 248.

ma difficoltà, in taluni casi, di individuare dove stia la discontinuità, ovvero il “salto” (se c'è) tra i due mondi: «Piante e animali» scrive infatti

[...] per molte proprietà si differenziano tra loro solo gradualmente e per alcune possono anche corrispondersi. Per questo una distinzione puramente empirica tra piante e animali urterà sempre contro le più grandi difficoltà, non potendo essa trascurare la considerazione delle forme intermedie [*altrove*: di passaggio]. [...] Sul piano empirico la linea di demarcazione tra il regno animale e quello vegetale non si può trovare.¹⁶

2.3. L'animale come individuo

Alla forma “aperta” della posizionalità nella pianta subentra quindi gradualmente la forma “chiusa” dell'*animale*, che è perciò stesso un *individuum*: «La forma chiusa» scrive Plessner

è quella mediante cui l'organismo, con tutte le sue manifestazioni vitali, si inserisce nell'ambiente in modo mediato, rendendolo *una parte indipendente* del ciclo vitale a lui corrispondente. [...] Questa reclusione ha il significato di un inserimento indiretto nel *medium*. Grazie al contatto mediato, l'organismo [...] ottiene una vera indipendenza, vale a dire una vera collocazione in se stesso.¹⁷

Questa (relativa) indipendenza e autonomia dell'animale dal proprio ambiente e dal proprio corpo – che gli consente di reagire in modo diversificato, non automatico e meccanico, ma selettivo (dunque cosciente e cognitivo) agli stimoli ambientali e corporei – presuppone in esso una scissione interna, ovvero la presenza di un *centro* organizzativo di riferimento (un Sé, un nucleo non spaziale ma spazializzante, non localizzabile ma organizzante, via via sempre più accentuato negli animali superiori), contrapposto a una unità periferica molteplice. Mentre quindi la pianta è una struttura posizionale aperta e acentrica, allocentrica (“è” il suo corpo, ma non ha un Sé che lo organizza e muove, cioè lo “ha” a sua disposizione), l'animale è una struttura posizionale chiusa e centrata, egocentrica, ma sdoppiata – il che ne determina una duplice posizione nei confronti del suo corpo, che si presenta differenziato da se stesso: da un lato l'animale, come corpo periferico, “è” il suo corpo organico e vivente (*Leib*), si identifica in modo immediato con esso e ne dipende; dall'altro esso, come nucleo-Sé, è *nel*

16 GdO, pp. 244 e 259.

17 GdO, p. 251, c.n.



corpo fisico e cosale (*Körper*) in modo mediato, se ne differenzia, distanzia e distacca, cioè, come centro, lo “ha” e ne dispone in quanto mezzo e strumento materiale dipendente per perseguire i suoi scopi e soddisfare i suoi bisogni, ponendosi autonomamente nell’ambiente e rispetto all’ambiente. Questo è lo statuto posizionale dell’animale: esso “è” il suo corpo vivente, lo esperisce e patisce (*Leib-Sein*: essere-corpo), e al tempo stesso lo “ha”, lo possiede come cosa, mezzo e strumento, ne ha “coscienza” e “conoscenza”, lo agisce e ne dispone (*Körper-Haben*: avere-corpo). Mentre da un lato l’animale, come la pianta, è dominato dai moti involontari e inconsci (Schopenhauer direbbe: dal *Wille*) del suo *Leib*, dall’altro – diversamente dalla pianta – è in grado di dominare (tramite la coscienza, l’*Intellekt* e la conoscenza) il suo *Körper* dall’interno e di muoverlo mediatamente, liberamente tramite impulsi atti a ottenere uno scopo: la soddisfazione volontaria di un bisogno.¹⁸ La simmetria tra Plessner e Schopenhauer appare perfetta: lo stimolo sta al *Leib* come il motivo sta al *Körper*, l’animale è duplice e sdoppiato tra *Wille* e *Intellekt*, *Leib-Sein* e *Körper-Haben*, vita impulsiva e passiva, da un lato, vita cognitiva e attiva, dall’altro.

Per Plessner, come per Schopenhauer, l’animale possiede coscienza, conoscenza, intelletto e intelligenza, in infinite gradazioni, in quanto fattori, non solo di azione e movimento, ma anche di separazione, distinzione e distacco tra il movente ambientale, l’impulso del *Leib* e la risposta del *Körper* gestita dal Sé: «Tra di essi [tra lo stimolo, il movente e l’agire – n.d.t.]» annota Plessner

si interpone la sfera della coscienza, tramite la quale si verifica il passaggio dall’avvenire all’agire. Essa rappresenta [...] la pausa temporalizzante tra ciò che proviene dall’esterno e ciò che si diparte verso l’esterno, lo *hiatus*, il vuoto, la frattura interna attraverso cui la reazione segue allo stimolo.¹⁹

Mentre infatti nelle piante la risposta allo stimolo è immediata e necessaria, nell’animale – via via salendo lungo la scala-piramide del vivente – essa è sempre meno spontanea e istintiva, sempre più mediata, relativamente libera (quanto più intelligente è l’animale, tanto più può scegliere se e come reagire un dato motivo), il che peraltro, come già per Schopenhauer, «aumenta la possibilità di errore»,²⁰ nella misura in cui quanto più alta è la coscienza, quanto maggiore è cioè il controllo che l’*Intellekt* esercita sul *Körper*, tanto minore è la risposta istintiva e automatica del *Leib*,

18 Cfr. GdO, p. 263.

19 GdO, p. 269.

20 GdO, p. 274.



quindi tanto maggiore sarà il rischio di sbagliare. Con il grado di coscienza aumentano la mediatezza, le possibilità di scelta e di decisione, vale a dire la “frattura” dell’animale sia con l’ambiente sia con il suo corpo, quindi crescono anche l’insicurezza e il rischio dell’agire – un dramma che giunge al suo apice nell’uomo, mentre l’animale gode comunque della priorità e della sovrabbondanza dell’agire istintivo.

Viceversa, anche Plessner sottolinea l’insormontabile limite (affatto schopenhaueriano) che contrassegna e, per così dire, imprigiona (assorbe, stordisce) l’animale nella sua chiusura e nel suo centro: infatti, pur avendo coscienza e conoscenza del suo ambiente e del suo corpo, esso rimane completamente assorbito in essi, stordito nello *hic et nunc* della loro immediata presenzialità; la sua posizionalità “centrica” gli consente bensì di gestire e dominare, come mezzo e strumento, il suo corpo, quindi di agire intenzionalmente e coscientemente nei confronti dell’ambiente e del corpo, ma *di tutto ciò esso non è mai consapevole, è cosciente ma mai autocosciente, non ha cioè alcuna consapevolezza e coscienza astratta, oggettiva, mediata, riflessiva della sua stessa coscienza*, ossia della sua esistenza: «La limitazione dell’animale» osserva Plessner come “citando” Schopenhauer

è costituita dal fatto che tutto ciò che gli è dato, il *medium* [l’ambiente – n.d.t.] e il proprio insieme corporeo [...], si trova in relazione *al qui e ora*. Nel suo essere è *assorbito nel qui e ora senza che ciò gli si oggettivi, poiché non se ne differenzia* [...]; c’è un semplice vivere. [...] [L’animale] è il portatore della propria esistenza e però la sua esistenza non gli è data, non è per lui osservabile. [...] La caratteristica di essere nel qui e ora all’animale non è data, non gli è presente; l’animale è ancora in sé assorbito.²¹

Con parole non dissimili da quelle riservate da Schopenhauer alla ragione teoretica e pratica, Plessner nega decisamente all’animale la possibilità dell’*oggettivazione* (di sé, del mondo e degli altri), cioè della *completa* autoriflessività, il che significa che nel suo agire cosciente e conoscente esso, pur essendo parzialmente presente a se stesso, non lo è mai *totalmente*, vive ma non si osserva vivere, è assorbito-dal e stordito-nel suo vivere, «non è ulteriormente dato a se stesso» in modo oggettivo,²² ovvero, per dirla con un’espressione dal profondo significato comportamentale: *non è mai puro spettatore, attore e regista della sua vita*, intesa non nel suo *hic et nunc* contingente, che lo assorbe, ma come spettacolo est-etico globale, cui sta di fronte. La sua è una biografia, ma non un’auto-biografia. Insomma:

21 GdO, pp. 263-264, c.n.

22 Cfr. GdO, p. 264.



per Plessner l'animale vive *dentro* la sua vita *in concreto*, con una posizionalità diversa da quella della pianta, ma non occupa mai una posizione *esterna* a essa, una vita *in abstracto* che gli consenta di contemplarla riflessivamente e oggettivamente dall'alto, dal di fuori e da dietro; non può contemplarla da fuori, non è dato *in toto* a se stesso, è sempre dentro il suo centro, qui e ora, assorbito (e stordito) in esso.

Il che vale anche per i suoi rapporti con l'ambiente, la *Um-Welt* che lo circonda e include cose e altri esseri viventi: vivendo «essenzialmente in maniera impulsiva»,²³ l'animale concepisce il mondo come popolato di prede, nemici, alimenti, partner, ostacoli, rifugi, materiali, ecc., tutto ciò che è funzionalmente “utile” alla sua sopravvivenza, conservazione e riproduzione, cose fonti di segnali, stimoli, impulsi, motivi cui corrispondere più o meno immediatamente (a seconda del livello intellettuale) in base ai bisogni e agli interessi legati allo *hic et nunc*, ma non lo vede mai come composto di meri “oggetti in quanto oggetti”, smarcati dalla loro funzione e utilità vitale. La motricità dell'animale, afferma “schopenhauerianamente” Plessner, si pone

semplicemente al servizio della ricerca di nutrimento, della difesa, dell'accoppiamento, della deposizione delle uova, ecc. La comparsa di un dato nella sfera dell'avvertibile [Schopenhauer direbbe: di un motivo – n.d.t.] si presenta come un segnale, *mai come un oggetto*. Solo la sfera dell'azione contiene degli oggetti, come la preda, il nutrimento, il nemico, il partner per l'accoppiamento, il nascondiglio; vale a dire *non degli oggetti* della percezione, ma *i correlati di bisogni e di impulsi*.²⁴

All'interno della sua *Um-Welt* (il mondo-circostante, il mondo che gli sta intorno e che lo assorbe), la *Um-Sicht* (la circo-spezione, il guardarsi-attorno) di ogni animale vede solo *quelle* cose che, come segnali, si dissolvono interamente nel ciclo funzionale e utilitario che unisce il singolo soggetto al suo ambiente, non partecipa della cosalità autentica degli oggetti liberi, smarcati, del cui insieme oggettivo essere a sua volta libero spettatore disinteressato oppure praticante distaccato. «All'animale» annota Plessner «è preclusa sia la coscienza dell'oggetto come di una cosa sia la coscienza dello stato di cose. L'animale coglie solo stati del campo»;²⁵ come dice Schopenhauer, esso “percepisce le cose nel mondo, ma non il mondo”,

23 GdO, p. 264.

24 GdO, p. 279, cc.nn.

25 *Ibidem*.



vive avendo di fronte una zona estranea *che, come intero, gli rimane imper-scrutabile*; una zona cioè alla quale esso può rispondere, ma di cui non può mai venire a capo.²⁶

Ne consegue che, nonostante le apparenze, l'animale non fa mai nulla di realmente *gratuito* – cioè “libero” – né in positivo né in negativo, poiché ogni suo “sì” e “no” nei confronti di se stesso, del mondo e degli altri sono sempre vincolati al momento presente, all'istinto, al bisogno e all'impulso vitale a matrice soggettiva, funzionale e utilitaria, anche qualora ciò non risulti immediatamente evidente, e crei, per l'occhio umano, l'impressione del suo contrario.

Nel caso dell'animale, in definitiva, per Plessner – e Schopenhauer confermerebbe – il suo rapporto con il suo essere, il suo corpo e il suo ambiente non possono mai divenire oggetto di riflessione autoconsapevole e auto-distaccata – esso vive, ma la sua vita in quanto tale gli rimane oscura, celata, con evidenti conseguenze sul piano etico-pratico:

Il limite dell'organizzazione animale consiste nel fatto che all'individuo è celato il suo stesso essere [...]. Nella misura in cui l'animale esiste come tale, è assorbito nel qui e ora. Ciò non gli diviene oggettivo, non si distingue da lui. [...] L'animale esiste a partire dal suo centro, vive nel suo centro, ma non vive come centro. Esperisce contenuti nel campo circostante, proprio ed estraneo; può anche acquisire il dominio sulla propria corporalità e formare un sistema riflessivo, un Se stesso, ma non “sì” vive. [...] Nel grado animale la riflessività completa è impedita al corpo vivente. Il suo essere posto in sé, il suo vivere a partire dal centro, determina la tappa della sua esistenza, ma non sta in rapporto con lui, non gli è dato.²⁷

Non v'è alcun dubbio: anche Plessner, come Schopenhauer, non nega antropocentricamente all'animale una quantità di facoltà e possibilità eccellenti (il Sé, la differenziazione tra centro e periferia, tra *Leib- Sein* e *Körper-Haben*, “essere” e “avere” corpo, la coscienza, la conoscenza, l'intelligenza, il controllo strategico del corpo e del movimento, la parziale riflessività – tutto ciò in infinite gradazioni e differenze intra-animali), e tuttavia, esattamente come il suo precursore, porta l'animale a quel limite estremo di vicinanza e prossimità all'uomo, oltre il quale però esso non può necessariamente (ontologicamente) andare, ovvero a quel passaggio dis-continuo che conduce – e qui per forza ci ripetiamo – alla vera, decisiva, determinante differenza tra uomini e animali, cioè a quell'uso pratico-comportamentale (dunque intrin-

26 GdO, p. 265, c.n.

27 GdO, pp. 312-313.



secamente etico), della facoltà di autoriflessione non parziale ma totale, che in Schopenhauer prende il nome, come si è visto, di “ragione pratica”, e che in Plessner si presenta come il concetto chiave della sua antropologia filosofica: l’*eccentricità*, una “posizionalità” specifica che *solo* l’uomo possiede, così come per Schopenhauer solo nell’uomo l’*Intellekt* animale si sviluppa dis-continuamente a tal punto da generare la ragione.

2.4. L’uomo come persona

Vicinissimo, anzi *prochain*, eppure al contempo abissalmente lontano dall’animale, l’uomo per Plessner – come per Schopenhauer – è niente più che una estrema complicazione della vita animale, nella graduale dis-continuità disposta dalla Natura (pur senza necessariamente ipotizzare un *Wille* che la anima dall’interno), ma anche una modalità del vivente non più assimilabile a quella animale – una distinzione che in Plessner avviene solo entro la logica immanente della vita, senza assunti metafisici e trascendenti, ma altresì senza appiattimenti scientifici, meramente zoologici. Anche nel suo caso, dunque, il limite tra uomo e animale – che sussiste senz’altro –, come già quello tra animale e pianta, è “derridianamente” complesso, plastico e fluido, va reinterrogato e verificato di continuo, nella misura in cui – Plessner, esattamente come Schopenhauer, lo ribadisce a ogni piè sospinto – nell’animale c’è bensì riflessività (Schopenhauer direbbe: intelletto), ma essa non giunge mai a una sua esplicazione compiuta e completa (Schopenhauer direbbe: alla ragione), in quanto, appunto, riflessività *totale*.²⁸

Dialetticamente e sinteticamente rispetto a pianta e animale l’uomo, per Plessner, è una forma posizionale “aperta” nei confronti dell’ambiente (come la pianta), ma al tempo stesso “chiusa”, in quanto dominata da un nucleo centrale (come l’animale); è “acentrico”, come la pianta, ovvero “è” inconsciamente e immediatamente un organismo vegetativo, un corpo organico e vivente (*Leib*), ma al tempo stesso, come l’animale, è “centrico”, cioè “ha” coscientemente e mediatamente il proprio corpo fisico e cosale (*Körper*) come mezzo, strumento per perseguire i suoi scopi e soddisfare i suoi bisogni. Esattamente come in Schopenhauer, questo è il lato del limite tra uomo e animale che, per Plessner, è totalmente permeabile nei confronti dell’animale.

Viceversa, dall’altro lato del limite stesso, in più rispetto agli animali – anche i più intelligenti – l’uomo simultaneamente “aperto e chiuso”, “acentrico e centrato”, “vegetale e animale”, è in grado anche di *porsi alla periferia di*

28 Cfr. GdO, pp. 312-314.



se stesso, di decentrarsi e distaccarsi dal suo centro, insomma di essere – cosa costitutivamente (ontologicamente) impossibile per qualsiasi animale – *oggetto a se stesso*, e di guardarsi vivere per così dire “da dietro le spalle” (da fuori, dall’alto e da distante), di essere “globalmente” presente a se stesso, essendo “in posizione” nello *hic et nunc*, come l’animale, ma potendo al tempo stesso “prendere posizione” rispetto al momento presente (in cui l’animale è completamente assorbito e stordito), staccandosi dallo *hic et nunc* e svincolandosi dal suo cerchio costrittivo – tutte caratteristiche, come si vede, tipiche della ragione pratica schopenhaueriana. Per Plessner, all’uomo

è divenuta cosciente la centralità della sua esistenza. Ha se stesso, sa di sé, è percettibile a se stesso e per questo è un *io*, il punto di fuga, collocato “dietro di sé”, della propria interiorità, che, sottratto a ogni possibile realizzazione della vita a partire dal proprio centro, forma *lo spettatore che sta di fronte allo scenario di questo ambito interiore* [...]. La cosa vivente è ora realmente giunta dietro di sé [...], è in grado di distanziarsi da se stessa, di spalancare un abisso tra sé e le proprie esperienze vissute.²⁹

In termini dialettici e sintetici, quindi dis-continui rispetto all’animale (che a sua volta lo è rispetto alla pianta), la posizionalità dell’uomo è al tempo stesso “centrata e periferica”, si realizza “dentro e fuori” dal suo centro – è appunto una posizionalità *ex-centrica*, nella misura in cui l’uomo è *corpo-Leib* (come la pianta), *ha corpo-Körper* (come l’animale), ma ha in più la coscienza e la consapevolezza riflessiva totale – Schopenhauer direbbe: la ragione – sia di questo essere che di questo avere (cosa impossibile per un animale). In definitiva, per quanto accentuata possa essere l’autocoscienza, autoconoscenza e autoconsapevolezza di sé del più intelligente degli animali, essa non raggiunge mai quella «totale riflessività»,³⁰ consistente nell’esperire il proprio esperire, nel rappresentare il proprio rappresentare, cioè nell’essere presente a se stesso prendendo le distanze da se stesso, che si pone, per Plessner come per Schopenhauer, *oltre* il limite che purtuttavia lo separa dall’uomo:

Se la vita dell’animale è centrica, la vita dell’uomo, che non può spezzare la centratura e insieme ne è proiettato al di là, è eccentrica. *L’eccentricità* è la forma, caratteristica per l’uomo, del suo posizionamento frontale rispetto al campo circostante. [...] L’animale è posto nel centro posizionale e ne è assorbito. Per l’uomo vale invece la legge dell’eccentricità.³¹

29 GdO, pp. 314-315, c.n.

30 GdO, p. 314.

31 GdO, pp. 315-316 e 322.

Legge eccentrica che, come nel caso di quella centrica dell'animale, vale anche per i rapporti dell'uomo con l'ambiente (e gli altri uomini), poiché solo nel suo caso può darsi vera e propria *Um-Sicht* (circo-spezione, cioè veduta frontale circolare e globale, dall'alto e da distante, distaccata e periferica, che è la premessa teoretica della *Umsicht* pratica, ragionevole e riflessiva, consistente – come si è visto, per Schopenhauer – nella avvedutezza, *prudencia*, e nella *Besonnenheit*, accortezza e ponderazione) della *Um-Welt*, intesa, diversamente che per l'animale, non solo come “mondo ambiente” soggettivo di segnali, stimoli, impulsi e motivi, ma anche come “mondo autenticamente cosale” di oggetti liberi da ogni utilità e funzione vitale, di cui essere liberi spettatori disinteressati o praticanti distaccati. Grazie alla sua posizione eccentrica, soltanto l'uomo può svincolarsi dal suo assorbimento e dalla sua storditezza “nel” mondo-ambiente, per porsi “di fronte” al mondo-cosale con una *Um-Sicht*, appunto, una visione globale circospetta in grado di vedere la *Um-Welt*, il mondo globale circostante, ovvero – come dice Schopenhauer – non solo le cose del e nel mondo (motivo, nello *hic et nunc*, di ogni genere di appetito soggettivo), ma il mondo stesso come insieme oggettivo di cose, come intero prospettico che le contiene e le ostenta.

Vicinissimo eppure lontanissimo dall'animale, suo *prochain et frère*, l'uomo non è quindi solo “dentro” se stesso, il suo corpo e il suo ambiente, ma è nel contempo “fuori e dietro” di sé, del suo corpo e del suo ambiente, quindi non solo percepisce, conosce, vuole, agisce e si comporta, come l'animale, ma può essere, in modo oggettivo, distaccato, consapevole, «spettatore del suo volere, del pensare, dell'agire e del percepire». ³² Grazie alla sua posizione eccentrica l'uomo è, come si è detto, spettatore, regista e attore di se stesso, ed è questo che ne fa una *persona* (quindi non solo un individuo vivente, come l'animale): «Posizionalmente» annota Plessner,

si ha una triplice determinazione: il vivente è corpo, è nel corpo [...] e fuori dal corpo, come il punto di vista da cui derivano entrambi. Un individuo posizionalmente caratterizzato in questo triplice modo si dice *persona*. È il soggetto del suo vivere, delle sue percezioni e delle sue azioni, delle sue iniziative. Esso sa e vuole. ³³

Al tempo stesso acentrico (“è” *Leib*), centrico (“ha” *Körper*) ed eccentrico (“è e ha”, da fuori, *Leib-e-Körper*), l'uomo rispetto all'animale gode per Plessner – in termini affatto schopenhaueriani – di quella superiorità e

32 GdO, p. 316.

33 GdO, p. 317.

dignità di “persona” che gli consente non solo di vivere e agire *in concreto*, secondo i suoi bisogni, in quanto essere bioetologico, ma anche di sapersi, volersi e vedersi vivere e agire *in abstracto*, in virtù di una *Um-Sicht* riflessiva, distaccata, sdoppiata, prendendo eticamente (il che non significa moralisticamente, ma ragionevolmente, eccentricamente) posizione nei confronti del suo stesso vivere e agire. È solo in virtù di questo mio essere-persona, e della libertà da me stesso, dal mio corpo e dal mio ambiente che ne consegue, che *je ne suis pas un animal* (non lo sono e non lo *seguo*).

Il che peraltro – come già vedeva Schopenhauer – non implica che l'uomo-persona sia più “felice” di una pianta o di un animale. Mentre infatti la pianta, in quanto aperta e acentrica, vive in modo immediato, senza fratture tra sé e l'ambiente, e, per così dire, dice sempre “sì” (non può dire di no), e mentre la parziale mediatezza chiusa e centrica dell'animale (data dalla coscienza e dalla conoscenza) gli consente di dire un “no”, assolutamente parziale e condizionato, a sé, al proprio corpo e all'ambiente (sicché vive per lo più nella ottusa felicità degli istinti), la totale mediatezza “aperta-chiusa” ed eccentrica dell'uomo – la sua facoltà di dire un “no” incondizionato – produce necessariamente fratture, sdoppiamenti e scissioni profonde tra il Sé, il corpo e l'ambiente, il che lo rende – nella sua artificialità povera di istinti – essenzialmente incerto, insicuro, squilibrato, vulnerabile, precario, quindi esposto assai più dell'animale al dolore, all'errore e alla perdizione. Il dolore dell'uomo, annota Plessner con parole degne dell'autore del *Mondo*, è

il dolore per la naturalezza irraggiungibile degli altri esseri viventi. La loro sicurezza istintuale è andata perduta con la sua libertà e preveggenza. Essi esistono direttamente, senza sapere di se stessi e delle cose, non vedono la loro nudità, e tuttavia il padre celeste li nutre. L'uomo invece perde, con il sapere, la propria immediatezza, egli vede la sua nudità, se ne vergogna, e deve quindi vivere per vie traverse, su cose artificiali.³⁴

In virtù della sua eccentricità l'uomo, per Plessner, è sempre “naturalmente artificiale” (per Schopenhauer: concretamente astratto), ovvero “mediatamente immediato” (per Schopenhauer: riflessivamente intuitivo), quindi (rispetto all'animale) sempre parziale, incompleto, squilibrato, instabile, fratturato, «costitutivamente spaesato» –,³⁵ vale a dire potenzialmente infelice. La frattura tra *Wille* e *Vernunft*, volontà e ragione, vita pulsionale e vita ragionevole, centrale in Schopenhauer, si ritrova in Plessner come frattura tra centricità ed eccentricità, natura e artificio: l'uomo vive (è “gettato”)

34 GdO, p. 333.

35 GdO, p. 334.



“in” questa frattura con se stesso e con il proprio corpo, anzi “è” questa frattura, che è il prezzo della sua libertà. Ma appunto, proprio come in Schopenhauer la superiore dignità e felicità etica dell’uomo rispetto all’animale si dimostra nella sua facoltà di governare tale frattura mediante la ragione pratica, in Plessner questa stessa frattura sta alla base del suo essere “persona”, così come il suo essere persona si realizza nel modo più compiuto – quindi certo *non in tutti* gli uomini – nella sua capacità di prendere, come persona, continuamente e attivamente (cioè “eticamente”) posizione rispetto alla frattura stessa. Da questa sua capacità dipende la sua umana felicità.

Sia in Plessner che in Schopenhauer alla natura umana appartiene una profonda duplicità, e vi si delinea la presenza di una inevitabile spaccatura, che, in fondo, è quella tra il lato animale (l’*animalitas*) e il lato umano (l’*humanitas*) dell’uomo – un limite animale-uomo che passa *dentro* l’uomo stesso. Ma è proprio in virtù di questa duplicità che si realizza l’unità profonda di questo ente organico, la cui felicità può essere ottenuta soltanto grazie, o meglio, *passando attraverso* il dramma di quella spaccatura, trasformando il trauma della scissione in chance di armonia – cosa che in realtà ben pochi uomini (Schopenhauer li chiama “filosofi pratici” e “saggi”) sanno fare in modo compiuto. L’uomo compiuto di Plessner deve saper vivere, al tempo stesso, al di qua e al di là della frattura che gli è costitutiva, poiché l’unità stessa della persona si dà come frattura, ma questa medesima persona si conferma come tale solo quando è in grado di ribaltare in consapevole armonia la sua scissione.³⁶

36 Ritornando, nel 1946, sul tema *Uomo e animale* (cfr. H. Plessner, *Mensch und Tier*, in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VIII [*Conditio humana*], 1980, pp. 52-65), Plessner ribadisce che la “posizione speciale” dell’uomo nel cosmo non è data né dalla sua costituzione fisica, né dalla sua intelligenza biologica – aspetti che egli condivide con altri animali superiori –, che rappresenterebbero distinzioni “di grado” ma non “di essenza”, bensì da quella “ragione” (pratica) che è monopolio dell’uomo e «dà alla sua intelligenza quell’indirizzo peculiare che non si trova in nessun animale: l’indirizzo a considerare il contesto oggettivo, la libertà dai vincoli degli istinti» (ivi, p. 56). In virtù di tale ragione, e del distacco che essa consente sia dal corpo che dal mondo, l’uomo si trova, appunto, non solo immerso in un “ambiente” (*Umwelt*) biologico, ma anche di fronte a un “mondo” (*Welt*) oggettivo, sradicato da esso ma proprio perciò tanto più in grado di dominarlo liberamente: «In questo peculiare sradicamento dell’uomo si fonda la sua caratteristica spiritualità, umanità, libertà. Spirito significa la capacità di prendere distacco, e solo in tale presa di distacco dall’ambiente, l’ambiente stesso dell’uomo si trasforma in un mondo oggettivo. [...] La capacità di staccare e interrompere il contesto biologico è appunto ciò che costituisce lo specificamente umano» (ivi, p. 64), e che gli animali non possono avere.



3. *Corpo espressivo e comportamento*

Talmente simili appaiono le riflessioni di Plessner e di Schopenhauer in merito al rapporto tra uomo e animale, che non ci è parso utile, dandolo per implicito, ribadire qui di volta in volta la non inseribilità di Plessner nello schema antropocentrico (e nelle altre varie considerazioni) di Derrida: quanto al limite tra Uomo (“*hommot*”) e Animale (“*animot*”), sia l’autore del *Mondo* sia l’autore de *I gradi dell’organico* anticipano, superano e smentiscono per molti aspetti l’autore de *L’animal que donc je suis*. Il che vale anche per l’altro lato, ancor più decisivo, dell’interpretazione di Derrida, il presunto logocentrismo dell’intera compagine dei filosofi a lui precedenti. Come già Schopenhauer, infatti, anche Plessner non esalta mai, in sé e per sé, il possesso di *logos*, parola e linguaggio come elemento distintivo privilegiato prioritario dell’uomo nei confronti dell’animale, mantenendo più correttamente il confronto sull’unico piano in cui esso può avvenire in termini per così dire paritari, il piano dell’*ethos* come comportamento, azione, prassi, visiva, corporea, fenomenologicamente e fisiognomicamente constatabile. È in questa sfera dell’*operari*, prelogica e alogica, quindi non verbale, muta ma nondimeno espressiva, che entrambi gli autori cercano il senso comparativo del comportamento umano e animale – tuttavia, va precisato, con una differenza importante, non priva di conseguenze circa gli esiti pratici dei rispettivi sistemi.

Non il *logos* linguistico, ma il *corpo* espressivo sta al centro (e alla base) delle antropologie di Plessner e Schopenhauer. Come già abbiamo argomentato dettagliatamente altrove,³⁷ a ben vedere la metafisica della Volontà del macroantropo (il mondo naturale) di Schopenhauer ha il suo pendant sistematico in una fisiognomica del microcosmo (il corpo umano) che considera, appunto, il corpo di un uomo come il *medium* espressivo del suo carattere (in base all’identità concettuale tra *Wille* e *Charakter*). Se dunque, per Schopenhauer,

la *filosofia* in senso più stretto è *metafisica*, perché essa non si limita a raccontare e a descrivere ciò che è semplicemente presente considerandolo in base

37 Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer e la fisiognomica*, cit., pp. 79-108; Id., *Caratterologia, metafisica e saggezza*, cit., pp. 53-121; Id., *Introduzione ad A. Schopenhauer, Il primato della volontà*, cit., pp. 11-33; Id., *Dizionario fisiognomico. Il volto, le forme, l’espressione*, Quodlibet, Macerata, 2006, pp. 132-155; Id., *Antropologia e metafisica. Sull’origine del carattere in Schopenhauer*, in G.F. Frigo (a cura di), *Bios e anthropos. Filosofia, biologia e antropologia*, Guerini, Milano, 2007, pp. 261-285.

al suo contesto, bensì lo concepisce come un'apparenza in cui si fa presente un'essenza differente dalla sua apparenza [c.n.],³⁸

allora l'antropologia fisiognomica (che della filosofia metafisica teoretica è il corrispondente pratico) in senso stretto non potrà che essere una *caratterologia*, ovvero un'indagine dell'apparenza (*Erscheinung*) del corpo (e del suo agire, del suo comportamento) in quanto *medium* visibile in cui si fa presente – si esprime immediatamente, giunge spontaneamente a espressione (*Ausdruck*) – la sua essenza (*Wesen*) invisibile (il suo *Wille*) differente dalla sua apparenza, cioè il suo carattere, che per Schopenhauer è irrazionale, inconscio, complesso, individuale, innato e immutabile.³⁹

Altrimenti detto: il corpo umano, per Schopenhauer – da intendersi come l'*Urphänomen* del suo intero sistema metafisico – è il *medium* fenomenico espressivo della “in-differenza” (o polarità) psico-fisica tra *Wesen* ed *Erscheinung*, essenza e apparenza, interno ed esterno dell'uomo, visibile e invisibile, *psiche* e *soma*, carattere intelligibile e carattere empirico, carattere come *esse* archetipico di un individuo e carattere come modalità effettiva, osservabile nel tempo, del suo *operari*. Ed è proprio questo statuto polare ed espressivo, psicofisicamente e psicosomaticamente in-differente del corpo che consente alla etoantropologia, o antropologia caratterologica (*ethos* in greco significa sia “carattere” che “comportamento”) di Schopenhauer di atenersi strettamente al fenomeno corporeo per coglierne il senso etico nascosto ma apparente: la sua metafisica e fisiognomica del corpo, infatti, va bensì al di là del fenomeno, per raggiungere ciò che si nasconde “in” o “dietro” di esso (il carattere, l'*ethos*, il senso dell'agire e del comportamento),

considerando tuttavia sempre soltanto, ma mai indipendentemente dal fenomeno, ciò che in questo ultimo si manifesta: la metafisica resta quindi immanente e non diviene trascendente. Essa infatti non si distacca mai completamente dall'esperienza, ma dell'esperienza rimane la spiegazione o l'interpretazione.⁴⁰

È infatti in virtù del nesso espressivo in-differente tra visibile e invisibile che la *Erscheinung* del corpo, il fenomeno, acquista valore rivelativo e cognitivo rispetto al *Wesen*, il carattere, il cui *esse* deve potersi comprendeere

38 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, cit., vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, cit., p. 335; cfr. ivi, p. 208, e Id., *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 970; Id., *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., p. 30.

39 Cfr. A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., pp. 117 sgg.

40 A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 970; cfr. Id., *Scritti postumi*, cit., vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, cit., p. 208.

re, interpretare e decifrare – secondo la prima legge della fisiognomica – in base alla sola *physis* e al solo *ethos*, del tutto a prescindere dal piano dell'estrinsecazione verbale e linguistica, quindi dal *logos*.

In realtà, la via metafisica, fisiognomica e caratterologica qui indicata da Schopenhauer – che riprende consapevolmente una secolare tradizione di fisiognomi, caratterologi e *Menschenkenner* –⁴¹ porterebbe diritto alla caratterologia fenomenologica di Ludwig Klages (e dei suoi seguaci),⁴² non a Plessner, il quale proprio rielaborando e sviluppando, prendendone tuttavia le distanze, la *Ausdrucks-Theorie* (teoria dell'espressione a base caratterologica) di Klages, elabora la propria fenomenologia post- e antiklagesiana (quindi in questo senso specifico non schopenhaueriana) del comportamento umano. Klages infatti, in base alla legge cardine della sua *Ausdruckstheorie*, secondo cui il nesso tra *Seele* e *Leib*, anima e corpo, va inteso come

il rapporto dell'apparenza con ciò che in essa appare: il corpo è l'apparenza dell'anima, l'anima è il *sensu* del corpo vivente,⁴³

non cerca la causa del movimento espressivo,

bensì il suo contenuto psichico; l'intento del caratterologo può dunque legittimamente essere definito un procedimento interpretativo.⁴⁴

Dunque: esattamente come per Schopenhauer, anche per Klages interpretare metafisicamente e fisiognomicamente il corpo espressivo in movimento (la mimica, il gesto, la motricità, l'azione, il comportamento) significa coglierne quel senso, contenuto psichico che non riguarda solo il *Zustand*, lo stato temporaneo e contingente (emozioni, stati d'animo, affetti, passioni ed eccitazioni momentanee, ecc.), ma anche il *Wesen*, lo stato durevole e permanente (il carattere, appunto, in quanto struttura essenziale relativamente immodificabile di affetti, passioni, complessi psichici, intenti, ecc.); ciò significa che in Klages, come in Schopenhauer, la comprensio-

41 Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer e la fisiognomica*, cit., p. 102; cfr. A. Schopenhauer, *Della fisiognomica*, in Id., *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., pp. 858-868.

42 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Inconscio e carattere. Schopenhauer precursore di Freud e di Klages*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 86, 2005, pp. 217-242; Id., *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 157-163.

43 L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, in Id., *Sämtliche Werke*, a cura di E. Frauchiger e altri, Bouvier, Bonn, vol. VI (*Ausdruckskunde*), 1964, p. 163.

44 Ivi, p. 164.



ne e interpretazione del corpo espressivo (quindi del carattere che, con il riferimento ai motivi, è la molla di ogni agire e comportamento) avviene in virtù della certezza vissuta, intuitiva data dal *Mit-Erleben* (co-esperire), *Mit-Leiden* (con-patire), *Mit-Fühlen* (con-sentire) che permette all'osservatore di "fondersi" almeno per un attimo con l'apparenza ricca di senso del corpo altrui, il cui carattere è come depositato al suo interno, esplicandosi nella motricità dell'agire.⁴⁵ Detto altrimenti, con le parole di Klages:

Il movimento espressivo [...] *reca il suo senso in se stesso*, quindi, *nella misura in cui* è comprensibile, sarà compreso *senza fare riferimento ai dati riguardanti l'ambiente del suo portatore* [...]. [È sempre la manifestazione espressiva come tale] che esprime il suo senso, e non la sua relazione con mutamenti dell'ambiente circostante. L'ira di uno dei due contendenti contro l'altro è *contenuta all'interno* della sua mimica, dei suoi gesti e del suono della sua voce, e viene inconfondibilmente percepita da qualsiasi terzo lì presente.⁴⁶

Tale spiegazione – che esclude ogni riferimento a dati ambientali esterni per la comprensione dell'espressione –, ha il vantaggio, com'è negli intenti di Klages, di respingere ogni spiegazione meccanicista, puramente bioetologica, di origine darwiniana – che nega a priori la matrice animico-caratterologica dell'espressione –, della comprensione del comportamento espressivo, secondo cui tale comprensione altro non sarebbe che un risposta automatica, meccanica, riflessa, atavistica – anch'essa disanimata –, a un mero stimolo percettivo esterno derivante dall'altro uomo. Al tempo stesso però essa, come Plessner dice ne *L'interpretazione dell'espressione mimica*, del 1925,⁴⁷ corre viceversa il pericolo, dal punto di vista gnoseologico e ontologico, di «realsimbolismo»,⁴⁸ ovvero di ipotizzare comunque il *senso* (il "contenuto psichico") dell'espressione come un alcunché di *già dato nell'espressione stessa*, depositato e custodito dentro di essa, un evento interno con cui si tratta di entrare in immediata sintonia tramite il *Miterleben*, *Mitleiden*, *Mitfühlen*. Alla comprensione meccanica di Darwin, Klages oppone, per Plessner, una comprensione simbolica, che è il lato soggettivo (l'*Eindruck*, l'impressione prodotta dall'immagine nel soggetto che osserva) della dinamica oggettiva (l'*Ausdruck*, l'espressione del senso

45 Cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 179-181.

46 L. Klages, *Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck*, in Id., *Sämtliche Werke*, vol. VI, cit., pp. 335-336.

47 Cfr. H. Plessner, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs* [d'ora in poi DMA], in Id., *Gesammelte Schriften*, cit., vol. VII (*Ausdruck und menschliche Natur*), 1982, pp. 67-129.

48 Cfr. DMA, p. 102.



nell'immagine del soggetto che esprime): alla polarità anima-corpo, che costituisce la manifestazione espressiva (l'immagine, il *Bild*, di chi esprime), corrisponde la polarità espressione-impressione (in chi osserva), che costituisce la comprensione ed esperienza *vissuta* del senso psichico contenuto in tale manifestazione, la quale però, per Klages, «va distinta nel modo più rigoroso dalla riflessione sui suoi dati oggettivi»,⁴⁹ cioè da qualsiasi riferimento a elementi esterni contestuali, posizionali, interattivi, intersoggettivi, relazionali, situazionali, ambientali, funzionali, culturali, sociali, ecc., della comprensione stessa. «Klages» conclude Plessner

compie l'errore decisivo di concepire, riguardo al piano unitario del comportamento corporeo, anziché una sfera di indifferenza tra immagine-e-senso, piuttosto un insieme di simboli [*Sinnbilder*: "immagini del senso" – n.d.t.] o di significati immaginali, vale a dire, invece di un gioco di funzioni nel comportamento relazionale tra uomo e uomo, una somma di figure. Per Klages la vita espressiva è un mondo di immagini assolutamente determinato. Dal suo punto di vista il corpo altro non è che la superficie in cui *Bild* e *Sinn*, immagine e senso, vengono a coincidere. A nostro modo di vedere, l'autentico errore di Klages sta esattamente in questa limitazione.⁵⁰

Insomma, per Plessner il limite di Klages (e, implicitamente, di Schopenhauer) è evidente: come per Schopenhauer la comprensione metafisico-fisiognomica del corpo espressivo – che come si è visto va al di là dell'apparenza verso ciò che appare e si cela dentro e dietro di essa – può essere paragonata alla decifrazione di una scrittura simbolica,⁵¹ così per Klages la stessa comprensione si dà, analogamente, nel presupposto che «le immagini del movimento espressivo possiedano già, in quanto immagini, un senso oggettivo»,⁵² ragione per cui alla base della comprensione realsimbolista delle immagini originarie (*Urbilder*) vi sarebbero, ontologicamente, una sorta di inventario, lessico, grammatica, alfabeto originari dell'espressione mimico-corporea (sicché Klages e Darwin, alla fine, paradossalmente, finirebbero, da prospettive opposte, per dire la stessa cosa).⁵³

A questa impostazione metafisica, ontologica, realsimbolista, che accomuna la fenomenologia (ovvero: caratterologia) dell'espressione di Scho-

49 L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, cit., p. 173.

50 DMA, p. 105.

51 Cfr. A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, cit., vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, cit., p. 335; Id., *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., pp. 970-971; Id., *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., p. 30.

52 DMA, p. 108.

53 Cfr. DMA, pp. 108-109.

penhauer e di Klages, Plessner contrappone la sua fenomenologia (ovvero: antropologia) del comportamento (umano e animale) basata sull'idea che il piano, appunto, del comportamento, sia da intendersi come «psicofisicamente neutrale», cioè luogo di una «indifferenza psicofisica» antecedente a ogni ulteriore distinzione e dualismo (anima-corpo, senso-immagine, interno-esterno, invisibile-visibile, ecc.),⁵⁴ le cui varie manifestazioni espressive possono essere comprese in base a una «originaria identità di visibilità e comprensibilità dovuta al carattere di forma posseduto dalle figure in movimento».⁵⁵ Ciò tuttavia, per Plessner, *non* significa, come per Klages e Schopenhauer, presupporre un rapporto interno, statico tra *Sinn* ed *Erscheinung*, senso e apparenza, giacché il senso, appunto, del movimento espressivo e del comportamento, non essendo già dato dentro e dietro l'espressione, troverebbe la sua genesi, spiegazione, comprensione fuori e al di là di essa, cioè nei già citati elementi (negati da Klages) esterni, dinamici, contestuali, posizionali, interattivi, intersoggettivi, relazionali, situazionali, ambientali, funzionali, culturali, sociali, dell'espressione stessa.

All'interesse per il carattere (*ethos*) interno dell'espressione si sostituisce quindi, in Plessner, quello per l'atteggiamento (*ethos*) esterno dell'espressione, la cui comprensione avviene *ab origine* in base all'«essere-assieme intersoggettivo», all'«unità della situazione» interrelazionale di coloro che si esprimono.⁵⁶ Scrive in termini conclusivi:

Se uno è adirato, geloso, afflitto, gaio o gioviale, se si vergogna o si pente, oppure fa solo finta di provare davvero uno di questi affetti, lo si può capire soltanto, nel quadro della *situazione* di volta in volta data, osservando il carattere formale del suo comportamento. Vergogna, pentimento, gelosia, ira, ecc., sono in questo caso modi di essere intersoggettivi che si esplicano, sia nella loro manifestazione che nella loro ricezione, nell'essere-assieme (*Miteinander*), nel rapporto con il mondo condiviso degli altri (*Mitwelt*), e la cui identificazione riesce di solito solo tenendo conto della situazione. [...] Chiunque sa per esperienza quanto insicura rimanga l'interpretazione se si dispone soltanto della singola immagine espressiva. [...] [La comprensione dell'espressione] si dà appunto solo in base alla situazione, e al suo senso funzionale, strategico, o comunque fondato in qualche intenzione.⁵⁷

Fenomenologicamente parlando, situazionalità, intersoggettività, condivisione, mondo-degli-altri, essere-assieme e intenzionalità sono per Plessner le

54 Cfr. DMA, p. 81.

55 DMA, p. 83.

56 Cfr. DMA, p. 123.

57 DMA, pp. 125-126.



uniche condizioni di comprensibilità del corpo espressivo, del comportamento e dell'azione in grado di *disambiguarne* le manifestazioni, le quali, non sussistendo, appunto, una corrispondenza biunivoca – grammaticale, sintattica e lessicale – tra immagine corporea e senso, presentano comunque uno status polisemantico, una polivalenza, e necessitano quindi, per essere rettamente intese nel loro senso, di venire contestualizzate in una situazione concreta:

I caratteri formali intenzionali contenuti nella sfera del comportamento non costituiscono già di per sé il senso di un movimento espressivo [...], ma rappresentano soltanto le sue *condizioni* più o meno sufficienti, *il cui completamento è fornito dalla situazione concreta*.⁵⁸

Ora, se è evidente, dal punto di vista pragmatico, l'importanza funzionale del contesto per la comprensione dell'espressione – ragione per cui la prospettiva di Plessner potrebbe anche essere intesa soltanto come un'utile integrazione complementare a (ma non incompatibile con) quella di Klages –, altrettanto evidente, dal punto di vista teoretico, è che l'*esteriorizzazione* dell'espressione, e della sua comprensione, compiuta da Plessner rischia di ridurre il corpo espressivo a un mero fatto comportamentale, antroposociologicamente inteso, *privo di qualsiasi spessore caratterologico*, cioè *etico* interno nel senso "metafisico-pratico" del termine. In omaggio a un «sensualismo critico» e a un'«ontologia dello psichico» che lo concepisce come elemento sovraindividuale, intersoggettivo e situativamente condiviso (la centralità della *Mitwelt* sia per l'esplicazione che per la comprensione del corpo espressivo), Plessner finisce necessariamente per dare massima importanza al *Zustands-Ausdruck* – l'espressione dello stato contingente e relazionale –, a discapito del *Wesens-Ausdruck* – l'espressione del carattere durevole ed essenziale, sicché la sua antropologia sociodinamica finisce per gettare via, con "l'acqua sporca" del realsimbolismo statico-archetipico (un problema effettivo, questo, dell'epistemologia klagesiana), l'intera questione caratterologica, con le sue implicazioni etiche affatto individuali, soggettive e *personali*.

In termini teoretici: tanto la "persona" (o "personalità") di Schopenhauer (e di Klages) è un oggetto etico-metafisico individuale, vale a dire un Sé psicofisico, psicosomatico, che necessita, per essere compreso, di un'accurata decifrazione e interpretazione caratterologica, di un'*ermeneutica* di sé e delle proprie espressioni corporee relative alla *Selbstwelt* (mondo del Sé),⁵⁹ quanto la "persona" di Plessner è un oggetto etico-sociale collettivo,

58 DMA, p. 127.

59 Di fatto, l'intera teoria dell'espressione (motoria) di Klages si traduce, alla fine, in *grafologia*, dato che il gesto dello scrivere, pur essendo inserito nella complessi-





un attore relazionale, interattivo e intersoggettivo, che necessita, per essere compreso, di un'accurata fenomenologia e osservazione antropologica del suo comportamento psicofisicamente neutrale relativo alla *Mitwelt* (mondo degli altri). Da ciò la principale *divergenza* teorica – da noi precedentemente enunciata – tra i sistemi di Plessner e di Schopenhauer.

Viceversa, dal punto di vista pratico, la dimensione della “persona” umana – distinta dal mero “individuo” animale –, si presenta invece, al tempo stesso, pur nella sua differenza, come punto di *convergenza* tra la prospettiva caratterologica di Schopenhauer e quella antropologica di Plessner, giacché l'espressione corporea e il comportamento dell'uomo – diversamente che nell'animale – sono governati “eticamente”, e in termini del tutto analoghi, nel caso di Schopenhauer dal Sé dotato di ragione pratica, nel caso di Plessner dal Sé dotato di eccentricità. Di fatto, l'intero sistema di Plessner si basa sull'

idea della connessione essenziale tra la forma posizionale eccentrica e l'espressività come *modus* vitale dell'uomo,⁶⁰

ed è sufficiente un sintetico *excursus* su alcuni aspetti della sua antropologia micrologica (o fisiognomica) dell'espressione corporea per rilevarne l'indiscutibile corrispondenza di fondo con la prospettiva di Schopenhauer.

4. *Eccentricità ed espressione*

Costituisce senz'altro un grande pregio antilogocentrico dell'antropologia plessneriana – consapevolmente debitrice di una consistente tradizione fisiopatognomica, alla quale appartiene (a insaputa di Plessner) lo stesso

va motricità espressiva, caratterologicamente rilevante, dell'individuo, gode di uno statuto cognitivo privilegiato, giacché soltanto esso, fissandosi in grafia, può vantare, rispetto agli altri movimenti, una peculiare durezza, che ne facilita l'interpretazione: «Poiché viene fissato nell'istante stesso della sua nascita, soltanto lo scrivere lascia – per decenni, anzi, per secoli – tracce durevoli che [...] nella forma della grafia conservano con assoluta precisione anche le più tenui variazioni delle funzioni generatrici. Solo per *questo* motivo privilegiamo il movimento dello scrivere» (L. Klages, *Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft*, cit., p. 209. Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 327-350, in part. 332-337). A questo proposito, di particolare interesse sono le perizie grafologiche cui Klages sottopone personaggi illustri, come Wagner, Nietzsche, Beethoven, e lo stesso Schopenhauer (cfr. L. Klages, *Perizie grafologiche su casi illustri*, trad. it. di P. Dal Santo, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano, 1994).

60 GdO, p. 346.



Schopenhauer –, il fatto di rendere omaggio alla centralità del corpo espressivo nella definizione fenomenologica dell'umano, non solo dall'alto di una raffinata deduzione teoretica – come si è visto nella prima parte di questo capitolo –, ma anche dal basso di un'altrettanto accurata indagine induttiva, micrologica, delle forme concrete, ancorché minimali, di tale espressione, come la motricità, la gestualità, la mimica, il riso, il sorriso, l'imitazione, la simulazione, la dissimulazione, la recitazione, ecc., che – proprio per la loro distanza dalle più sublimi espressioni antropocentriche dell'umano come la lingua, la scrittura, l'arte, la scienza, la filosofia, e così via – costituiscono vie d'accesso privilegiate per giungere all'essenza dell'uomo, esattamente là dove egli sembra essere (ed è), viceversa, più che mai prossimo al mondo animale, quindi su un piano in cui la sua differenza dall'animale appare tanto più legittima quanto più è giocata in termini quasi paritari: «La mia indagine dei problemi filosofici dell'espressione umana» avverte Plessner in termini lapidari

prende avvio dal rapporto dell'uomo con il proprio corpo, da intendersi come una questione cruciale dell'esistenza umana.⁶¹

Non il *logos*, quindi, ma il corpo. Al tempo stesso, alla crucialità della questione del corpo non deve per forza connettersi una particolare grandiosità dell'oggetto d'indagine, giacché il fatto di dedicarsi, ad esempio, a semplici fenomeni come la mimica e il riso, l'imitazione e la recitazione – ai limiti con e dell'animalità – si pone «sulla traccia di un'autentica comprensione antropologica, *per quanto insignificanti possano apparire i fenomeni in base ai quali la dimostriamo*». ⁶² Nessuna *grandeur* antropocentrica anima l'indagine plessneriana.

Se dunque l'eccentricità, in quanto modalità specificamente umana del rapporto dell'uomo con il proprio corpo, costituisce l'apice della persona umana, tale apice dovrà potersi verificare, e in termini massimamente evidenti, anche nei fenomeni espressivi e comportamentali più consueti, il cui valore filosofico risulterà tanto più pregnante quanto più finirà per sfociare necessariamente in una dimensione etica.

61 H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Existenz*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit., p. 437, c.n.

62 H. Plessner, *L'atto imitatorio* [d'ora in poi AI], trad. it. di F. Salvatori in Id., *Al di qua dell'utopia. Saggi di sociologia della cultura*, Marietti, Genova, 1974, p. 130 (trad. mod.), c.n.

4.1. Espressione, azione, rappresentazione

Per comprendere i tre microfenomeni comportamentali che, a titolo di esempio, ci interessano ai fini della nostra riflessione sul rapporto tra uomo e animale – il sorriso, l'imitazione e la recitazione – è bene fornire anzitutto il corrispondente pragmatico-corporeo delle categorie, sopra individuate, di acentricità, centricità ed eccentricità.

a) Può essere definita “acentrica” la dinamica espressiva della *mimica* (gestualità, motricità), che scaturisce in modo aintenzionale e involontario dal *Leib* (il corpo organico, vivente) e dal *Leib-Sein* (l’“essere spontaneamente corpo”), manifestandosi per così dire “a tradimento” rispetto alle funzioni di controllo psicomotorio esercitate dal Sé: «La mimica» argomenta Plessner ne *Il riso e il pianto*,

si sottrae alla volontà. L'espressione si presenta da sé, spontaneamente, spesso a tradimento, imponendosi, e talora sconvolgendo e interrompendo il comportamento controllato, l'agire pianificato. Essa proviene da una profondità diversa rispetto al superiore comportamento pianificato; proviene dalla natura dell'esistenza vitale della quale partecipa anche l'animale, la cui mimica – al confronto grossolana – è [...] simile in certe forme di base a quella umana.⁶³

La mimica rientra quindi in quella sfera dell'essere-*Leib* – comune, come vede Schopenhauer prima di Darwin, sia all'uomo che all'animale –,⁶⁴ in cui a un impulso psichico qualsiasi (affetto, bisogno, desiderio, brama, emozione, passione, stato d'animo, ecc.) corrisponde immediatamente una manifestazione corporea, che, in quanto espressione, appunto, involontaria e aintenzionale, ha il solo scopo di scaricare visibilmente all'esterno, in quanto immagine, l'impulso stesso – il contrarsi dei pugni nell'ira, l'arricciarsi delle labbra e del naso nel disgusto, l'esitare e il rimpicciolirsi nella paura, l'allargarsi nella gioia, ecc. –, sicché l'espressione non ha un valore funzionale e strategico, ma un «valore d'essere»,⁶⁵ non persegue uno scopo né ottiene un risultato – insomma non è *Körper* –, è “solo” un'immagine che basta a se stessa: è la «manifestazione sensibile

63 H. Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano* [d'ora in poi RP], a cura di V. Rasini, Bompiani, Milano, 2000, p. 100.

64 Il riferimento è al celebre trattato darwiniano del 1872, *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali* (trad. it. a cura di G.A. Ferrari, Boringhieri, Torino, 1982), in cui molte delle intuizioni metafisiche di Schopenhauer trovano conferma “scientifica”, benché su un piano meccanicistico e deterministico opposto alla sua filosofia.

65 Cfr. DMA, p. 91.

simbolica di un senso [...]. Ha il suo scopo in sé, si compie in se stessa, per essenza non è diretta a realizzare nulla di concreto». ⁶⁶ L'espressione mimica è un'immagine dotata di senso che in essa immediatamente si svela:

Nell'immagine espressiva il senso appare, e il fenomeno, la forma, diventa di per sé trasparente nel momento stesso in cui la comprendiamo. Ciò [...] dipende dalla comprensione dell'immagine in quanto simbolo del senso, ⁶⁷

una comprensione, questa, che tanto più fa appello al contesto, quanto più complesse sono le dinamiche psichiche che giungono a espressione (ad esempio la mimica del disgusto può essere determinata anche da un oggetto non commestibile – un brutto quadro, una brutta azione che vediamo –, o addirittura puramente immaginario – una brutta prospettiva evocata a parole dal nostro interlocutore, un'aspettativa delusa, ecc.). Sta di fatto che nel caso della mimica acentrica il Sé – nell'uomo come nell'animale – è dominato dal corpo-*Leib*, nei cui confronti si trova in uno stato di passività, in quanto il *Leib*, qui, è niente più che il medium di una manifestazione psicofisica involontaria che rivela (a tradimento) un dato stato psichico interiore, quindi una spontanea presa di posizione nei confronti del suo stimolo o motivo scatenante, reale oppure immaginario. Per la sua peculiare, ancorché relativa, trasparenza, cioè inerenza con il suo contenuto, l'espressione mimica può essere definita *simbolica*.

b) Può essere definita “centrica” la dinamica comportamentale dell'*azione*, che scaturisce in modo intenzionale e volontario dal Sé, cioè dal *Körper-Haben* (“avere coscientemente corpo”), nel cui caso il Sé – nell'uomo come nell'animale –, avendolo sotto il suo controllo, usa strategicamente e tatticamente il corpo-*Körper* come mezzo e strumento per conseguire uno scopo rispondente alla soddisfazione di un impulso volitivo (bisogno, brama, desiderio, affetto, passione, ecc.): l'azione ha dunque un eminente «valore funzionale», ⁶⁸ con essa il Sé persegue un risultato esterno (colpisco il mio avversario con un pugno, o una noce per romperla, sputo un cibo disgustoso, mi nascondo di fronte a una minaccia, ecc.), e domina il *Körper*, nei cui confronti si trova in stato di attività. Per la sua specifica intelligibilità pragmatica, dovuta allo schema utilitaristico mezzo-scopo, l'azione può essere definita un *segno*.

⁶⁶ DMA, p. 90.

⁶⁷ DMA, p. 91.

⁶⁸ *Ibidem*.



c) Può essere definita “eccentrica” la dinamica espressiva e comportamentale corporea della *rappresentazione*, là dove il Sé, ponendosi alla periferia sia del *Leib* (acentricità) che del *Körper* (centricità), modula e controlla, ovvero usa volontariamente, intenzionalmente e consapevolmente la dinamica espressiva del *Leib*, mutandola in azione significativa e comunicativa del *Körper*, cioè per così dire re-citandola mediatamente e riflessivamente come gesto controllato e stilizzato (ad es., senza essere realmente “irato”, cioè passivamente preda dell’ira, mostro intenzionalmente il pugno serrato al mio interlocutore per significargli la mia ostilità, oppure in un qualsiasi gesto pubblico con cui intendo comunicare il mio vigoroso dissenso, oppure, senza essere realmente “disgustato”, simulo e accentuo una smorfia di disgusto per esprimere e rappresentare la mia disapprovazione rispetto a un oggetto, una proposta, un’idea, ecc.). In tal modo, una mimica involontaria avente “valore d’essere” viene intenzionalmente tradotta in un atto volontario avente valore “funzionale”, che tuttavia non persegue uno scopo concreto, ma solo *rappresentativo*, appunto. Al tempo stesso, “rappresentative” in senso lato possono essere definite tutte quelle azioni corporee intenzionali e volontarie il cui valore “funzionale” viene consapevolmente tradotto in un “valore d’essere”, dove cioè il *Körper* viene usato come mezzo-strumento *non* per perseguire uno scopo utilitaristico, ma per dare libera, intenzionalmente gratuita espressione al *Leib* (ad es. in ogni tipo di *performance* e di simulazione esteticosomatica, come la danza e la *body art* –, ma anche in ogni genere di “esercizio” psicofisico in cui il corpo svolge una funzione puramente autopoietica, ecc.).

La consapevole facoltà, tutta umana, di tradurre il valore d’essere in valore funzionale, e il valore funzionale in valore d’essere, tipica del comportamento rappresentativo, dà a quest’ultimo quel carattere di naturale artificialità, o artificiale naturalezza, che è proprio solo dell’uomo in quanto essere eccentrico. Ciò che conta, in entrambi i casi, è che un Sé *totalmente* autoconsapevole e autoriflessivo – quindi *totalmente* oggetto a se stesso, come mai può esserlo un animale – prende le distanze simultaneamente sia dal *Leib* che dal *Körper*, ottenendo la possibilità, nella compiuta presenza globale-periferica, cioè eccentrica, a se stesso, per così dire di *giocare* (*spielen* in tedesco significa sia “giocare” in senso proprio sia “recitare”, “rappresentare”, “interpretare”, ma anche “fingere”, “simulare”, “atteggiarsi”, e infine “avere margine, distacco, gioco”) rappresentativamente e recitativamente con il nesso *Leib-Körper*, al tempo stesso autorappresentandosi a se stesso in tale gioco (*Spiel* significa sia “gioco” sia “dramma, opera teatrale”, ma anche “rappresentazione, recitazione, interpretazione”). Anche da questo punto di vista l’uomo appare come l’attore, regista e



spettatore di se stesso, sicché, se abbiamo definito “simbolica” la mimica acentrica, e “segnica” l’azione centrica, possiamo ora definire *allegorica* la rappresentazione eccentrica, la quale, proprio in virtù del suo statuto complesso, per la sua comprensione richiederà tanto più il ricorso a elementi contestuali, posizionali, situazionali, relazionali e intersoggettivi.

4.1.1. *Il sorriso*

Benché uno dei testi più celebri di Plessner affronti una brillante fenomenologia del riso,⁶⁹ è in un breve saggio del 1950 dedicato al *sorriso* che, a nostro modo di vedere, emerge nel modo più perspicuo la caratteristica allegorica del comportamento rappresentativo quale massima espressione della peculiare eccentricità dell’uomo rispetto al proprio corpo.⁷⁰ Se è vero infatti che – come dice Schopenhauer – nessun animale è in grado di ridere, tantomeno è in grado di sorridere, e ciò per ragioni ontologiche legate all’intima natura dell’umano: è nel sorriso, più ancora che nel riso, che l’uomo si rivela essere l’autentico attore e interprete (oltre che il regista e spettatore) di se stesso, il sorriso è il culmine espressivo della posizionalità eccentrica e della persona umana.

Per Plessner il riso è il risultato di una catastrofe psicofisica dell’uomo, che si ritrova d’un tratto riprecipitato a tradimento nell’ambito della pura corporeità neurovegetativa e riflessomotora. La mimica anomala del riso è incomprensibile e non perspicua: in sé non rivela nulla, è insensata, non è “trasparente”, in termini simbolici, come ogni mimica acentrica, è soltanto l’effetto di una capitolazione parossistica del Sé nei confronti del *Leib*. Quando si trova di fronte a una situazione cui non riesce in alcun modo a far fronte – paradossale o assurda, comica o intransitabile – l’uomo, preso alla sprovvista, esplodendo nella risata “precipita” nel *Leib*, “si abbandona” al riso, “perde il controllo di sé e della propria corporeità”, affidando a un meccanismo totalmente acentrico l’unica risposta possibile in quella specifica circostanza.⁷¹ Nella risata esplosiva, spesso a tradimento, il *Leib* si emancipa catastroficamente da ogni governo e padronanza del Sé, mettendo rovinosamente in discussione l’essere-persona dell’uomo, cioè il raggiunto distacco eccentrico dal proprio corpo: nel riso, annota Plessner,

69 Cfr. sopra, p. 145, nota 63.

70 Cfr. H. Plessner, *Il sorriso* [d’ora in poi S], trad. it. di V. Rasini in «aut aut», 282, 1997, pp. 153-163.

71 Cfr. RP, p. 62.

i processi corporei si emancipano e l'uomo viene scosso, colpito, spossato. Egli ha perduto il rapporto con la sua esistenza fisica, la quale gli si sottrae, facendo di lui, in un certo senso, ciò che vuole.⁷²

Lo scoppio irrefrenabile di risa, tanto più quando giunge inatteso, in pubblico o in circostanze inopportune, viene inevitabilmente percepito anche dall'uomo meno compassato come un segnale imbarazzante di disorganizzazione e di perdita di controllo di sé, di *crisi*, insomma, che, quantunque il riso sia un elemento distintivo peculiare dell'umano, sembra purtuttavia abbassare la qualità e il livello di tale umanità.⁷³

Ma appunto, quanto più esplosivo, dirompente, spontaneo, intrasparente e critico è il riso, e quanto più testimonia «la perdita dell'autocontrollo, una frattura tra la persona e il suo corpo»,⁷⁴ tanto più silenzioso, sfumato, ammiccante, significativo, “posizionato e controllato” è invece il sorriso, che è un'espressione – anzi, una rappresentazione – *sui generis*, e non ha ontologicamente nulla a che vedere con il riso. Infatti,

a) all'interno dell'espressione, il sorriso mantiene una distanza (un distacco, una differenza, una riservatezza, un contegno) dall'espressione stessa, è in grado di governarla e modularla. Mentre nel riso «siamo totalmente presi dall'espressione e assorbiti in essa»,⁷⁵ cioè cadiamo totalmente in preda al *Leib*, nel sorriso il Sé prende posizione nei confronti dell'espressione corporea, si pone attivamente in relazione con essa, la considera da dentro, da fuori e da dietro, traduce il *Leib* in *Körper* e il *Körper* in *Leib*, accentuando, attenuando, esagerando e “stilizzando” sia la mimica espressiva sia l'atto intenzionale. Nel sorriso l'espressione spontanea, acentrica, in sé priva di senso, del riso, viene mutata volontariamente, consapevolmente, intenzionalmente in gesto significativo, comunicati-

72 RP, p. 110.

73 Cfr. RP, pp. 110-112. In realtà Plessner, con un ragionamento abbastanza paradossale – soprattutto se inteso dal punto di vista del sorriso, come faremo noi – sostiene che, scoppiando nella risata, l'uomo, anche nella catastrofe, nella disorganizzazione e nello sconvolgimento determinati dalla situazione comica, «trionfa e si conferma come uomo», cioè, grazie alla sua eccentricità, trova comunque una *risposta* “al limite” a una situazione limite, apparentemente senza uscita: «Ridendo, l'uomo si abbandona al proprio corpo, rinuncia perciò alla propria unità, al controllo su di sé. Con questa capitolazione dell'unità fisico-spirituale egli si afferma come persona. [...] Proprio nell'abbassarsi al di sotto del livello della corporeità controllata [...], l'uomo dà prova della propria umanità: potendo ancora venire a capo di qualcosa anche là dove non sia più possibile fare nulla» (RP, p. 218).

74 S, p. 154.

75 S, p. 158.

vo, allusivo, tendenzioso e stilizzato – l'espressione trapassa cioè in rappresentazione. Prendendo le distanze al tempo stesso sia dal *Leib* che dal *Körper*, il Sé *gioca* eccentricamente con entrambi, e con la mimica del volto non solo recita, rappresenta, interpreta, ma anche finge, simula, si atteggia, allude e si maschera, infine si prende gioco, margine, distacco, come accade ad esempio nel più eloquente dei sorrisi ironici, la cui muta retorica spesso vale più di mille parole.

b) In questo senso si può dire che mentre il riso, che sgorga esplosivamente e acentricamente dal *Leib*, pur essendo intrasparente mantiene, quantomeno formalmente, uno statuto “simbolico” (la sua mimica espressiva è piena, tonda, aperta, simmetrica, immediata, spontanea, istantanea – come indica già foneticamente la parola *Lachen* –, e denuncia l'immersione totale, passiva e subita, nello *hic et nunc* della situazione), il sorriso, che deriva mediatamente ed eccentricamente da un gioco artificiale e tendenzioso con il *Körper*, è formalmente “allegorico” (la sua mimica è ambigua, allusiva, obliqua, asimmetrica, mediata, elaborata, processuale – come indica già foneticamente la parola *Lächeln* –, e denuncia l'attiva presa di posizione e distanza dallo *hic et nunc* della situazione). Nel sorriso, annota Plessner:

la natura diventa arte. La simbolica spontanea del corpo diviene allegoria. [...] Nel sorriso *noi stessi* scolpiamo i nostri sentimenti, *diamo* loro espressione nel campo di gioco del volto. [...] Proprio per il suo distanziamento il sorriso ottiene il valore di mezzo ed espressione di comunicazione. [...] Il suo carattere allegorico, vale a dire il suo consapevole simbolismo e la sua facoltà di trasformare, come per gioco, un atteggiamento naturale in un linguaggio comportamentale e gestuale, conferisce al sorriso la funzione di eloquente silenzio. Il suo retroterra è il medesimo del linguaggio: fa intendere, dice e significa, sebbene in forma trattenuta, velata, inesplicita.⁷⁶

Fedele all'*allos agoreuein*, il Sé usa la mimica del sorriso riempiendola di un senso proprio, altro dal sorriso stesso, che diventa così altamente significativo: non v'è nulla di più “naturalmente artificiale” del sorriso, la cui estrema complessità posizionale, cui corrisponde un'altrettanto vasta polisemia – opposta all'asemia acentrica del riso –, per essere decifrata, richiede necessariamente un riferimento contestuale.

c) Per le sue caratteristiche allegoriche il sorriso diventa l'emblema stesso della posizionalità eccentrica: la costitutiva *asimmetria* del *Lächeln* (paragonata alla simmetria del *Lachen*) rappresenta visivamente la consapevo-

76 S, pp. 158-159.

le presa di distanza del Sé sia dall'interlocutore (*Mitwelt*), sia dalla situazione contingente (*Aussenwelt*), sia da se stesso e dai suoi moti psichici immediati (*Innenwelt*), sia infine dal *Leib* – una serie di assunzioni autoriflessive di distacco dallo *hic et nunc* che nessun animale, quand'anche potesse ridere, sarebbe in rado di realizzare. Se lo scoppio inaspettato di riso ci inchioda visibilmente allo *hic et nunc*, in un assorbimento e stordimento tanto momentaneo quanto assoluto nel suo motivo, un sorriso (ironico, umoristico, distaccato, riservato, arguto, allusivo, ammiccante, beffardo, ecc.) ci libera dallo *hic et nunc*, rendendoci visibilmente indipendenti dai suoi motivi e sovrani della situazione. Nel suo statuto micrologico, il sorriso viene eletto da Plessner a marchio corporeo dell'eccentricità, quindi dell'umanità dell'uomo: nel sorriso

L'espressione naturale scivola impercettibilmente nel gesto meditato e significativo, mentre il simbolismo spontaneo si trasforma nella sublime allegoria del dominio sul corpo. [...] È proprio *perché* [...] il sorriso nell'esprimere prende distanza dall'espressione, che manifesta la distanziabilità dell'uomo da se stesso e dal proprio ambiente – ciò che chiamiamo la sua spiritualità – e in forza della quale l'uomo viene a sapersi legato a un mondo spirituale. Estranea all'animale, impossibilitata a prendere distanza dal proprio corpo e dall'ambiente, la mitigazione prodotta dal sorriso ha quel carattere ludico che seduce l'uomo nel gioco mimico.⁷⁷

Come si vede – ed è questo il senso che ci interessa, qui, delle riflessioni plessneriane – la distinzione ontologica fondamentale tra uomo e animale non passa affatto, per Plessner, per grandi imprese antropocentriche – teorie scientifiche, opere d'arte, sistemi filosofici, ecc. –, né tantomeno per il possesso logocentrico di parola e linguaggio, bensì, assai più minutamente e sobriamente, sul piano muto del comportamento, per la possibilità di sorridere, fatto in apparenza sciocco, sotto cui si cela però il limite abissale che separa l'uomo dall'animale. Eppure è proprio qui, non nella *ratio* o nel *logos*, che lo sguardo micrologico di Plessner coglie ciò che separa animalità ed eccentricità, animalità e *spiritualità*: «Il sorriso» scrive «è la mimica [*altrove*: l'espressione] dello spirito. E possiamo anche dire: la mimica della posizione umana»,⁷⁸ una spiritualità, posizione ed essenza che si esprimono, appunto, non nella presunzione logica, bensì, micrologicamente, in “atteggiamenti delicati e significativi ...”.

77 S, pp. 160-161.

78 S, pp. 161 e 163.

d) In definitiva, in quanto emblema dell'eccentricità e della spiritualità dell'uomo, il sorriso è per Plessner il sigillo dell'essenza dell'umano, del suo essere persona, nella misura in cui esso

mantiene il distacco anche all'interno dell'espressione stessa. Si tratta di un gesto – suscettibile quindi anche di una fissazione convenzionale – in cui *l'uomo dà espressione alla posizione di se stesso in quanto persona*. In questo senso si può intendere il sorriso [...] come mimica specifica dell'uomo nella sua umanità. Non più vincolato a un moto affettivo, non più sviluppantesi in situazioni limite, che sono autentiche manifestazioni dell'impotenza umana, il sorriso appare come *il gesto trionfale con cui la persona prende le distanze da se stessa*. Nel sorriso viene a espressione il porsi fuori di sé dell'uomo e la sua capacità di differenziarsi da se stesso.⁷⁹

Non possono sfuggire, quindi, le implicazioni etiche racchiuse nel fenomeno inappariscente del sorriso, nella misura in cui se ne deduce che possedere spiritualità, “essere persona”, significa:

- saper mantenere le distanze del proprio Sé sia dal *Leib* che dal *Körper*, per essere in grado di governarne e modularne i gesti e i comportamenti, le espressioni e le azioni, “giocando” con esse in modo “naturalmente artificiale o artificialmente naturale”;
- saper trasformare la natura in arte, allegorizzando e stilizzando, in modo consapevole, meditato e significativo, il nostro essere-corpo per farne uno strumento, anzi, un *medium*, di un senso proprio, nostro, che acquisti un valore sia formativo che performativo;
- saper prendere autoriflessivamente le distanze dallo *hic et nunc* di se stessi, degli altri e del proprio ambiente, svincolarsi da impulsi, affetti, passioni, mantenere il controllo su di sé sviluppando la capacità di differenziarsi – cioè riposizionarsi – di continuo rispetto a sé, vivendo e guardandosi vivere: essere, al tempo stesso, soggetto e oggetto di se stesso;
- saper recitare, avere stile ed “essere maschera” – insomma avere ed essere un *ruolo*, quando è necessario –, poiché la nobiltà etica e comportamentale dell'uomo si dà anzitutto come «*ethos* [*Haltung* in quanto comportamento, condotta, atteggiamento, contegno, controllo, autocontrollo, posizione, portamento – n.d.t.] attivo di quiete e sovrana presa di distacco [...]», nella moderazione e nel gioco». ⁸⁰ Ovvero, in termini riassuntivi:

79 H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Existenz*, cit., p. 445, cc.nn.

80 S, p. 163, trad.mod.

Alla trasparenza espressiva della mimica corporea e della gestualità in caso di grande gioia o di tristezza, nella preoccupazione e nella paura, nell'odio e nella tenerezza, si contrappone l'*ethos* (*Haltung*) del dominio di sé (*Selbstbeherrschung*, anche autocontrollo, sangue freddo, padronanza di sé, calma, ponderatezza – n.d.t.), in cui l'uomo preserva la sua dignità personale. L'impassibilità (*Unbewegtheit*, anche distacco, indifferenza, quiete, serenità – n.d.t.) dell'uomo che è padrone di se stesso, e che è capace di celare le sue passioni, si oppone al lasciarsi afferrare e sopraffare dalle emozioni. L'espressione controllata, che non lascia trapelare nulla, viene eretta come una parete tra la persona e il mondo circostante, allo scopo di proteggere la persona medesima dalla sua stessa dinamica psico-fisica.⁸¹

Qui Plessner parla inequivocabilmente il linguaggio della “saggezza”: *atarassia*, *adiaforia*, *enkrateia*, *paraskeue*, *sophrosyne*, *autarkeia*, *hexis*, *arete*, *askesis* – tutto ciò legge, implicitamente, nel sorriso, la cui eccentricità richiama nettamente, ancora una volta, i tratti della ragione pratica (stoica) di Schopenhauer.

V'è però sul piano del comportamento una figura ulteriore a quella del sorriso, maggiormente globale, e inclusiva della sola mimica facciale coinvolta nel *Lächeln*, là dove la “persona-maschera” come essenza spirituale dell'umano emerge con un profilo ancora più netto e ricco di conseguenze sul piano pratico: la *recitazione*, con il suo protagonista, l'*attore*, autentico paradigma dell'intera antropologia plessneriana, nel cui caso la divergenza convergente con la caratterologia di Schopenhauer torna a farsi attuale, acquistando la sua dimensione est-etica in senso proprio.

Nondimeno, prima di affrontare, in termini conclusivi, questo aspetto dell'*ethos* di Plessner, è necessario ancora un breve passaggio preliminare

81 H. Plessner, *Ausdruck und menschliche Existenz*, cit., pp. 440-441. C'è da notare che con questa accentuazione dell'autocontrollo Plessner si pone anche “eticamente” agli antipodi di Klages, fautore di una *Lebensphilosophie* con radici nel romanticismo di Carus e nell'*homo dionysiacus* di Nietzsche, e per il quale l'autenticità dell'umano (la personalità) sta nella *Seele*, nell'*Es* e nel *Leib* (anima, inconscio, corpo), contro il *Geist*, l'*Intellekt* e il *Wille* (spirito, intelletto, volontà consapevole). Dal punto di vista di Klages ogni “stilizzazione e allegorizzazione” volontaria della mimica spontanea del corpo *beseelt* – quindi anche il sorriso come descritto da Plessner – appartiene al *Geist* e al *Wille*, quindi risulta inibitoria del carattere spontaneo e animato della vita e dell'*Erleben* come libero fluire dell'esperienza vissuta. Mentre quindi per Klages l'autenticità della personalità sta nella centralità e nell'immediatezza del *Leib* in quanto immediata espressione della *Seele*, per Plessner (che in ciò si dimostra erede dell'antropologia razionalistica kantiana) l'autenticità dell'umano (della persona) sta nel *Geist*, nel *Sé* e nell'*Io*, e nella trasformazione del *Leib* in *Körper*, insomma nella sua eccentricità e mediatezza nei confronti del corpo puramente vissuto.

attraverso una delle principali prestazioni del gesto attoriale, ovvero l'imitazione, anch'essa basata sull'eccentricità, quindi ontologicamente non alla portata dell'animale.

4.1.2. L'imitazione

Si è visto come per Schopenhauer l'animale, in quanto privo di ragione, sia costitutivamente incapace di simulare, dissimulare, ingannare, mentire, dunque, in senso lato, di *imitare* attivamente ciò che esso non è, cosa che solo l'uomo dotato di ragione può fare: ancora una sua superiorità non logocentrica, dunque. In termini analoghi, Plessner sostiene senz'altro che «l'autentica imitazione è possibile solo per la posizione eccentrica, quindi è un monopolio dell'uomo».⁸² L'imitazione (*Nachahmung*), infatti, si distingue dalla mera "ripetizione" (*Erwiderung*), che è a portata di molti animali – come dimostrano un'infinità di forme di mimesi, copia, emulazione, apprendimento e addestramento –, sicché, paradossalmente, «solo l'uomo può scimmiettare [*nachäffen*, qui inteso come contraffare, simulare, copiare, imitare in senso autentico – n.d.t.], non la scimmia (*Affe*)».⁸³ Presupposto ultimo dell'imitazione (quindi pure della dissimulazione e della finzione [*Verstellung*], che Plessner pone sullo stesso piano),⁸⁴ è infatti anzitutto il riconoscimento distaccato e oggettivo dell'altro da imitare, che a sua volta presuppone una compiuta "reciprocità di sguardi" tra il Sé e l'Altro, la quale, diversamente da quanto pensa Derrida, per Plessner è possibile, in termini propri, soltanto tra uomini: quando guardo negli occhi un altro uomo,

l'altro non soltanto mi appare, ma mi guarda, assumendo così la posizione del *vis-à-vis*, come colui con il quale posso scambiarmi di posto. In questa scambiabilità del punto di vista, che mi è testimoniata dal suo sguardo, lui è un altro per me come io lo sono per lui.⁸⁵

Dunque, solo sulla base, anzitutto, della distaccata oggettivazione dell'Altro in quanto altro, in secondo luogo della reciprocità di sguardi che

82 H. Plessner, *Zur Anthropologie der Nachahmung*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit., p. 397; cfr. AI, p. 125.

83 H. Plessner, *Zur Anthropologie der Nachahmung*, cit., p. 396.

84 Cfr. H. Plessner, *Zur Anthropologie des Schauspielers* [d'ora in poi AS], in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VII, cit., p. 414; cfr. AI, pp. 130-131.

85 H. Plessner, *Zur Anthropologie der Nachahmung*, cit., p. 394.



interviene tra il Sé e l'Altro, posso comprendere il suo schema corporeo, la sua forma, la sua motricità, la sua espressione caratteristica e il suo *habitus* peculiari, quindi riprodurli, mimarli, anzi rappresentarli e interpretarli, ma tutto ciò, per l'appunto, a sua volta presuppone in primo luogo, la presenza riflessiva del Sé a se stesso, in secondo luogo la consapevolezza dell'Altro in quanto Altro (che mi guarda), e, infine, la super-consapevolezza autocosciente dell'incontro tra il Sé e l'Altro nella loro reciprocità – presuppone, insomma, la compiuta eccentricità, la quale, argomenta Plessner,

apre, e, nel contempo, effettivamente assicura [all'uomo] la comprensione per la reciprocità dello schema corporeo, vale a dire la possibilità di riprodurre plasticamente il corpo estraneo tramite il proprio corpo.⁸⁶

Esattamente questa *Abbildbarkeit*, riproducibilità plastica (*Abbild* in tedesco significa sì copia, riproduzione e immagine, ma anche rappresentazione, raffigurazione e *ritratto*, con tutto ciò che questo comporta circa l'ontologia mimetica, non copiativa ma trasmutativa, dell'immagine),⁸⁷ per la sua complessa eccentricità, è ciò che si sottrae all'animale, che può vedere e ripetere ciò che vede, ma non può “ri-produrlo”, “rap-presentarlo”, “re-citarlo” e interpretarlo in termini autenticamente imitativi.

Ciò appare tanto più vero se si considera l'uomo imitatore per eccellenza, ossia l'attore – alla cui figura est-etica conclusiva ci avviciniamo sempre più – la cui arte, qualora lo richieda, consiste nell'impersonare (incorporare) psicofisicamente la persona (il corpo) dell'altro, oggettivando al tempo stesso il suo e il proprio corpo e presentandosi come “persona-maschera” di Sé e dell'Altro: «Noi» afferma Plessner

ci nascondiamo “dentro”, siamo “dietro” la nostra stessa superficie. La soddisfazione che si prova nel nascondersi, nel fingere, nel travestirsi, hanno in definitiva la stessa radice del desiderio di imitare.⁸⁸

Ora, eccettuando le forme spontanee, automatiche di mimetismo, classificabili come fenomeni di adattamento e reazioni impulsive al pericolo, è

86 Ivi, p. 396.

87 Su ciò è d'obbligo il rinvio alle celebri pagine di Gadamer sulla “valenza ontologica dell'immagine”, e in particolare del ritratto, contenute in H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano, 1983, pp. 168-192. Per una lettura ermeneutico-fisiognomica della questione del ritratto rinvio a G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 235-254.

88 AI, pp. 129-130.



vero che vi sono animali che “si fingono” morti, o feriti – ad esempio per sottrarre se stessi o la prole a una minaccia –, o che “imitano” le sembianze o i movimenti di altri animali per attirare le prede, e così via, ma si tratta, come dice Schopenhauer, di comportamenti puramente istintivi, frutto di quegli “impulsi creativi” che hanno solo l'apparenza di una progettualità e intenzionalità riflessiva da parte dell'animale, ma senza la sua reale presenza – tant'è che *tutti* gli esemplari di una determinata specie adottano automaticamente *quella* particolare finzione, la quale fa quindi parte del patrimonio biogenetico di quella specie, a scopo puramente utilitario, senza implicarne la libera, gratuita, consapevole adozione da parte dei singoli membri, il che di nuovo presupporrebbe quella «struttura esistenziale dell'uomo», che è appunto l'eccentricità, e che «dà l'impronta a tutta la sua vitalità»:⁸⁹ «Imitazione e finzione», conclude Plessner,

devono essere considerate dal punto di vista della situazione dell'uomo, del rapporto che ha col suo corpo, con se stesso e con gli altri. Nella misura in cui questa situazione è caratterizzata da distanza interiore e possibilità di ritrarsi in se stesso, fa diventare ciascuno un sosia di se stesso.⁹⁰

Anche in questo caso, come in quello del sorriso, due fenomeni apparentemente insignificanti come l'imitazione e la finzione (simulazione e dissimulazione) portano diritto – e al di là di ogni logocentrismo – al cuore dell'*ethos* specificamente umano, poiché solo l'uomo, per Plessner, come già vede Schopenhauer, può essere il *Doppel-Gänger* (il sosia, alla lettera il “doppio viandante”) di se stesso, può cioè vivere una vita doppia, sdoppiata, “avanti e dietro di sé”, “fuori e dentro di sé”, incorporando e impersonando da sé un “Altro se Stesso”, di fronte al mondo del Sé (*Selbstwelt*), al mondo circostante (*Umwelt*) e al mondo degli altri (*Mitwelt*), per partecipare all'essere-con-gli-altri (*Miteinander*) e all'essere-per-gli-altri (*Füreinander*),⁹¹ mantenendo tuttavia la distanza e il distacco da tutte queste dimensioni (altrimenti detto: non lasciandosi mai assorbire e stordire completamente da esse). Solo l'uomo, insomma, in virtù della sua eccentricità imitativa, finzionale e dissimulativa, può giocare-recitare (*spielen*) un proprio ruolo sociale, essere l'attore (*Spieler*) di se stesso, insieme e di fronte agli altri, ed essere così, al contempo, maschera e persona, persona in maschera e maschera in persona.

89 AI, p. 130.

90 *Ibidem.*

91 AI, pp. 131-132.

Per Plessner è l'attore, con la sua capacità di recitare e di recitarsi, il supremo paradigma "est-etico" dell'umanità dell'umano.

4.1.3. *La recitazione*

Non definiamo "est-etico" (con il "trattino") il fenomeno della recitazione e dell'attore in Plessner così, tanto per servirci di un comodo gioco di parole (che ovviamente non ha fondamento filologico), ma per sottolineare graficamente la simultaneità "polare-circolare", nella distinzione, ovvero la in-differenza tra l'*aisthesis* del recitare e dell'essere attore (ovvero il suo essere, nel suo *operari*, da un lato un oggetto visibile, percepibile con i sensi, fisico, corporeo, dall'altro un soggetto *poietico*, produttivo e poetico, atto a produrre la percezione, a farsi percepire con *techne*, capacità, abilità e arte, plasmando una "bella" forma con un "bello" stile), e l'*ethos* artisticamente rappresentato nella performance attoriale, che è sia "carattere" interno, modo di essere, e carattere esterno, modo di apparire, sia "comportamento", modo di comportarsi e rivolgersi tanto a se stessi (verso l'interno), che agli altri (verso l'esterno), in quanto contegno, condotta, modo di agire. Nella finzione della recitazione e nella simulazione dell'attore le due cose stanno artisticamente assieme in simbiotica, circolare in-distinzione: da un lato l'*ethos* prodotto e plasmato con *poiesis* e *techne* in forma visibile e percepibile, dall'altro l'*aisthesis* come apparire di un carattere, un comportamento, un *esse*, *gebildet*, formati e rappresentati, cioè interpretati.

Al tempo stesso, a maggior ragione, la recitazione e l'attore possono definirsi fenomeni est-etici in quanto – assai più che nel sorriso e nell'imitazione – mai come nel loro caso una pratica eminentemente artistica, tecnopoietica, estetica assume un ruolo paradigmatico, sia descrittivo che normativo, del modo di essere, agire e comportarsi dell'uomo nei confronti di se stesso, degli altri e dell'ambiente, cioè della sua etica: per Plessner *l'estetica dell'attore mostra (rivela) e stabilisce (indica) le regole dell'etica dell'uomo*, del suo *esse* come del suo *operari*, se è vero che l'uomo ha «già per natura in sé qualcosa dell'attore», e che l'attore «rivela [...] senz'altro, da uno specifico punto di vista, la configurazione umana». ⁹² In termini ancora più precisi:

Nell'azione attoriale [ritroviamo] le condizioni tipiche dell'esistenza umana, con le quali l'interprete gioca (*spielt*). La sua recitazione (*sein Spiel*) ce ne

92 AS, p. 410.

fa prendere coscienza, le analizza nella creazione della figura che porta sulla scena, acquistando così il significato di un esperimento antropologico.⁹³

Attenzione: dal punto di vista fenomenologico di Plessner la performance est-etica dell'attore è duplice, in quanto, da un lato – com'è ovvio, per l'occhio dello spettatore – mostra esteticamente l'*ethos* del personaggio che egli interpreta, nel suo carattere e nel suo comportamento, ma dall'altro – per l'occhio dell'antropologo filosofico – mostra esteticamente l'*ethos* dell'attore *in quanto tale*, cioè come paradigma dell'umano *sui generis*, nella sua compiuta, perfetta, esteticamente ostentata eccentricità rispetto al proprio Sé e al proprio *Leib-Körper*, il che ne fa un esempio sublime di *una maschera che è persona e di una persona che è maschera*, poiché in ciò consiste l'interpretazione rappresentativa che l'attore fa del proprio ruolo.

Si è detto che per Plessner è *persona* (ted. "Person"; lat. "persona" nel senso di "personalità") colui che sorride (e imita, simula, dissimula, ecc.), cioè colui che è in grado di giocare (*spielen*) con la propria espressione mantenendo consapevolmente il distacco da essa, per così dire recitandola visibilmente (in tedesco *Schau-Spiel*, spettacolo, significa alla lettera "gioco visibile", e l'attore è, appunto, uno *Schau-Spieler*, uno che "gioca con il visibile"); al tempo stesso si è detto che il sorriso (l'imitazione, ecc.) è gesto esteticamente stilizzato e *maschera* (ted. "Maske"; lat. "persona" nel senso di "finzione, figura, parte, ruolo"), sicché si può affermare che per Plessner è *persona* (come "personalità") colui che è in grado di giocare-recitare (con) se stesso, ovvero di essere con stile la propria *maschera* (*persona* come ruolo). Allora però, viceversa, per la stessa ragione, colui che per eccellenza è "persona come maschera" recitante, ovvero l'attore, il *Schau-Spieler*, l'uomo che per antonomasia è il doppio e il sosia (il *Doppel-Gänger*) di se stesso, "coincidente e non coincidente" con se stesso, centro e periferia di se stesso, sarà tanto più "persona come personalità", incarna cioè più di ogni altro l'essenza *etica* dell'umano in senso antropofilosofico. Se infatti essere-persona significa sdoppiare, anzi triplicare eccentricamente se stessi nella prassi della recitazione, allora l'uomo raggiungerà l'apice del suo *ethos* quando potrà dire di essere, al tempo stesso, l'attore, il regista e lo spettatore – insomma l'interprete eccentrico – di se stesso.

93 AS, p. 415.

5. Essere attori, registi e spettatori di se stessi

In conclusione, dal punto di vista del nostro percorso, seguire la fenomenologia plessneriana dell'attore, sviluppata in particolare nella sua *Antropologia dell'attore*, del 1948, ma presente un po' ovunque nei suoi scritti sull'espressione, significa rilevare un volta di più la convergenza est-etica, nella distinzione, tra la "ragione pratica" di Schopenhauer e l'"eccentricità" di Plessner, nella consapevolezza che anche in questo caso emerge la divergenza tra l'etocaratterologia "esistenziale" (individuale, privata) del primo e l'etoantropologia "sociale" (collettiva, pubblica) del secondo.

Vediamo anzitutto gli elementi di convergenza:

a) come il filosofo pratico (il saggio) di Schopenhauer, l'attore di Plessner, nel momento della recitazione, è presente a se stesso, e distante sia da se stesso che dalla propria parte, si vede cioè da "dentro" (l'attore), ma anche "dall'alto" (il regista) e "da davanti" (lo spettatore). Infatti, in base alla lezione del *Paradosso sull'attore* (scritto nel 1773, pubblicato nel 1830) di Diderot,⁹⁴ il grande attore non deve immedesimarsi tout court nella parte, identificarsi e sprofondarsi in essa perdendo se stesso nello *hic et nunc* dell'azione, ma rimanere eccentrico rispetto al suo corpo e al suo ruolo, nel senso che egli "è" il suo *Leib*, "ha" il suo *Körper*, "è" il suo ruolo e "ha" il suo ruolo, e tuttavia si distanzia da entrambi ai fini di una più efficace e consapevole rappresentazione scenica: l'attore

è il mezzo di se stesso, cioè scinde se stesso in se stesso, però, per restare nella parte, rimane, al di qua della scissione, ben saldo dietro la figura che impersona [alla lettera: incorpora]. Egli non può perdersi nella scissione – come lo schizofrenico e l'isterico – ma deve, al tempo stesso, mantenere sia il controllo sull'atto plastico di impersonare [incorporare], sia il distacco da esso. Solo in tale distacco recita [spielt]. [...] L'attore [der Darsteller, alla lettera "colui che rappresenta" – n.d.t.] è un buon attore non perché nello *hic et nunc* della recitazione i suoi sentimenti sono autentici e lui prova per davvero questi e quegli affetti che corrispondono alle azioni del suo ruolo, bensì perché mediante i suoi gesti, la mimica e la voce è in grado di suscitare per sé e per gli altri l'illusione della profondità cui le azioni corrispondono. [...] Egli è, solo nella misura in cui si ha.⁹⁵

94 Cfr. D. Diderot, *Paradosso sull'attore*, a cura di P. Alatri, Editori Riuniti, Roma, 1972; sul tema dell'attore e della recitazione nel contesto della teoria dell'espressione cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 279-299.

95 AS, pp. 407-409.

Emergono qui, ancorché trasfigurati nella mimesi estetica e artistica, e posti al servizio della *Darstellung* drammatica e dello *Spiel* – necessariamente legati alla finzione e alla simulazione – tutti gli elementi etici dello sdoppiamento tra concreto e astratto, natura e artificio, del distacco e della distanza, della padronanza di sé, del controllo degli affetti e dell'emancipazione riflessiva dallo *hic et nunc*, che costituiscono i presupposti ultimi della *Umsicht* e della *Besonnenheit* tipiche della ragione pratica di Schopenhauer;

b) come il filosofo pratico (il saggio) di Schopenhauer, l'attore di Plessner, nel momento della recitazione – dove cioè, sempre in base al paradosso di Diderot, il ruolo appare tanto più naturale e spontaneo quanto più è frutto di una prassi distaccata e meditata –, esibisce fenomenologicamente la “naturale artificialità”-“artificiale naturalità”, “immediata mediatezza”-“mediata immediatezza” tipica dell'uomo,⁹⁶ che costituisce il marchio della sua eccentricità, cioè della frattura e scissione che, diversamente dall'animale, ontologicamente lo attraversa: l'attore, annota Plessner, mostra che l'uomo

è originarietà spaccata [...]. Non coincide con ciò che è: questo corpo, questo temperamento, questa indole, questo carattere, nella misura in cui egli, prendendo le distanze da essi, li riconosce come l'essere che gli è dato. [...] Questo essere-presente-a-se-stesso costituisce la spaccatura, il “punto” del possibile differenziarsi-da-se-stesso che indica all'uomo [...] quella sua particolare modalità di esistenza che abbiamo chiamato eccentrica. Essa è al tempo stesso il suo vantaggio e il suo tallone di Achille.⁹⁷

Ponendosi fuori dalla intrascendibile “centricità” dell'animale, la cui costitutiva naturalità, spontaneità, istintività e impulsività – che gli impedisce di fingere, simulare e dissimulare – gli garantisce sicurezza e (ottusa) felicità, l'uomo incontra la sua debolezza e insicurezza, ma, al tempo stesso, la sua *umana* forza, determinazione, superiorità, libertà e dignità rispetto all'animale, di cui l'attore è l'emblema vivente, poiché – come vede nitidamente Schopenhauer – solo il travagliato confronto con la propria frattura e il raggiunto dominio su e al di là di essa, dà all'uomo la superiore felicità spirituale dell'essere-persona:

L'attore si assume comunque il compito [...] di essere la figura propria del suo ruolo. In questa estrema possibilità [...], colui che “rappresenta e recita” gli

96 Cfr. AS, p. 409.

97 AS, pp. 416-417.

uomini diventa il rappresentante della dignità umana, che gli viene affidata. [...] Con la scoperta di se stesso, con il suo essere-al-di-sopra-e-al-di-fuori-di-se-stesso, con questa sua fatale *presence à soi*, l'uomo ha guadagnato la sua libertà, anche se ha perso l'inattaccabile sicurezza della sua animalità.⁹⁸

Ora, se queste parole di Plessner dimostrano fuori di dubbio la convergenza est-etica tra la sua figura dell'attore e quella del filosofo pratico di Schopenhauer, cioè tra l'eccentricità del primo e la ragione pratica del secondo, dov'è la divergenza tra i due autori? È nel luogo dove già l'abbiamo trovata, nella distinzione tra la prospettiva etoantropologica *sociale* (collettiva, pubblica) di Plessner e la prospettiva etocaratterologica *esistenziale* (individuale, privata) di Schopenhauer.

Mentre infatti le considerazioni di quest'ultimo sulla ragione pratica confluiscono nella figura del saggio, in particolare stoico, che ha nel proprio Sé e carattere (*ethos*) individuale l'origine e la meta della sua *Bildung* autopoietica, sicché essere l'attore, regista e spettatore – l'interprete – di se stesso viene a coincidere con l'*askesis*, cura di sé, arte del vivere ed est-etica dell'esistenza, quelle di Plessner sull'eccentricità sfociano in un'ampia riflessione su quel particolare comportamento (*ethos*) sociale, pubblico, collettivo – psicofisicamente indifferente e caratterologicamente neutro – che consiste nell'assumere, interpretare, praticare un ruolo nel *Miteinandersein* e nella *Mitwelt*, comportamento inter-attivo e relazionale di cui l'attore costituisce il paradigma eccellente. Nell'atto di recitare, infatti, l'attore-tipo, “persona e maschera”, esibisce sulla scena, in termini artisticamente trasfigurati, quel

“dominio di sé” che la vita quotidiana esige dall'uomo, il dominio del ruolo che egli gioca in essa, la capacità di trasformarsi e dissimularsi che il commercio con gli altri e la professione impongono più o meno a ciascuno. [...] [L'attore] è la persona del suo ruolo, per sé e per lo spettatore. Ma nel tipo di relazione reciproca che si stabilisce tra di loro, l'attore e lo spettatore non fanno che ripetere la situazione di distacco dell'uomo da sé e dagli altri tipica della vita di tutti i giorni, un distacco peraltro che – per quanto seduca al gioco e mantenga un latente carattere ludico – costituisce la base della sua serietà. Che cos'altro è infatti, in definitiva, questa serietà della vita quotidiana, se non il “sapersi obbligato a un ruolo” che vogliamo recitare nella società?⁹⁹

In definitiva, la performance teatrale dell'attore, per Plessner, ci fa vedere, dal punto di vista etoantropologico, che la vita umana, nel suo fonda-

98 AS, p. 416.

99 AS pp. 407 e 411.

mento pubblico, condiviso, intersoggettivo, interattivo e relazionale, altro non è che la *Ver-Körperung* – da *ver-körpern*, “in-corporare”, “in-carnare”, “im-personare”, cioè entrare, con il proprio corpo e la propria persona, in un corpo e in una persona *altri*, al tempo stesso differenziandosi e distaccandosi da entrambi (il proprio e l'altro) –, cioè «l'atto di impersonare [in-corporare, incarnare] un ruolo in base a un'immagine-modello (*Bildentwurf*) più o meno stabile, che nelle situazioni di rappresentanza dev'essere consapevolmente mantenuto». ¹⁰⁰ È questa la logica della persona come “maschera sociale” – ovviamente inarrivabile per qualsiasi animale –, ovvero del *ruolo*, senza il quale, per Plessner, nessuna collettività e vita pubblica funziona né potrebbe eticamente funzionare, nella misura in cui le tre forme di eccentricità da noi descritte – la dis-simulazione, l'imitazione e la recitazione, che sono tutte “giochi di ruolo” – «appartengono senza alcun dubbio alle condizioni dell'esistenza umana». ¹⁰¹

Affrontando l'argomento in *Ruolo sociale e natura umana*, del 1960, ¹⁰² Plessner afferma senza mezzi termini che «il concetto di ruolo corrisponde bene al comportamento sociale ed ha un'ampiezza sufficiente a racchiudere in sé *tutta* la serie delle relazioni interumane». ¹⁰³ Egli ribadisce che, esattamente come un attore, il singolo agente nella società è dotato della flessibilità e duttilità nell'adattarsi, e ciò gli consente un margine di libertà individuale altrimenti impossibile (come nei gruppi animali). In virtù del ruolo sociale che impersona, il singolo, sdoppiandosi, riesce a mettere una distanza tra sé e la propria esistenza pubblica, non è mai interamente quello che è:

L'uomo è se stesso proprio e soltanto in questa sua capacità di sdoppiarsi in un personaggio di ruolo, di cui fa continuamente esperienza. Anche quello in cui egli vede i propri tratti caratteristici personali sarà nient'altro che il suo ruolo, quel ruolo che egli recita di fronte a se stesso e agli altri. [...] L'uomo 'come uomo' non è niente di per sé, niente che gli sia essenziale per natura. [...] È soltanto quello che egli stesso vuole essere e come egli si concepisce. Come propria possibilità esplicativa riconosce soltanto la sua natura in forza del suo sdoppiarsi in un personaggio di ruolo col quale cerca poi di identificarsi. ¹⁰⁴

100 AS, p. 414.

101 *Ibidem*.

102 H. Plessner, *Ruolo sociale e natura umana* [d'ora in poi RS], trad. it. di F. Salvatori in Id., *Al di qua dell'utopia*, cit., pp. 27-43.

103 RS, p. 28, c.n.

104 RS, pp. 39-40 e 42.



In un approccio non sostanzialistico e non caratterologico all'umano, il ruolo diventa di per sé garanzia di libertà: sdoppiamento (capacità di essere duplice, al tempo stesso “portatore del ruolo” [*Rollenträger*] e “personaggio del ruolo” [*Rollenfigur*]) è poter essere qualcosa, poter aversi, “essere in quanto”, e questa duplicità «si chiarisce con l'immagine dell'attore, dal momento che qui il ruolo è concepito come una maschera». ¹⁰⁵ In virtù della posizionalità eccentrica del singolo uomo rispetto a se stesso, il concetto di ruolo

rende possibile la zona riservata dell'*individuum ineffabile*, una inviolabilità sociale, una zona della vita privata, della intimità, della libertà personale. Il concetto di ruolo quindi presta attenzione all'individuo in quanto individuo e lo ripara dalla sua esistenza pubblica. [...] [Esso] diventa nello stesso tempo un richiamo morale alla zona riservata personale del singolo, alla sua esistenza privata. [...] [Il ruolo] non solo non elimina il suo io ma anzi possiamo dire che lo costruisce. *Solo possedendo un ruolo l'uomo conquista completamente se stesso.* ¹⁰⁶

Abbiamo a che fare qui con un passaggio importante, poiché in queste parole l'*ethos* sociale, pubblico, collettivo (il ruolo, la maschera) rinvia all'*ethos* esistenziale, privato, individuale (il carattere, la persona), là dove, anzi, il primo sarebbe la garanzia etopoietica del secondo e viceversa, sicché le due dimensioni – carattere-*ethos* personale e maschera-*ethos* sociale, *persona privata* e “*persona pubblica*” – vivrebbero in dinamica simbiosi. Ciò riporterebbe, tra l'altro, le strade di Plessner e di Schopenhauer a convergere nuovamente tramite l'immagine rinascimentale e barocca del mondo come palcoscenico e teatro, *theatrum mundi*, ¹⁰⁷ dove l'*ethos* attoriale della *Verkörperung* si incarna nelle figure filosofico-pratiche ed est-etiche paradigmatiche del cortigiano, gentiluomo, uomo di corte e di mondo (nonché, in seguito, del dandy). Come si vedrà in seguito, ¹⁰⁸ l'uomo di mondo (il cui *ethos* complessivo, di matrice neostoica, si incarna a vario titolo nei grandi maestri della vita cortese, dell'*ars conversationis*, dell'*ars vivendi* e della *cura sui* – da Castiglione a Della Casa, Guazzo, Accetto, Montaigne, fino Gracián e ai moralisti francesi, La Rochefoucauld, La Bruyère, Vauvenargues, Chamfort, e a Goethe – tutti punti di riferimento sia per Schopenhauer che per Klages, così come per

105 RS, p. 33.

106 RS, pp. 30-31 e 36, c.n.

107 Cfr. AS, p. 411 e RS, p. 33.

108 Si veda sotto, pp. 297-326.



Nietzsche),¹⁰⁹ rappresenta per l'autore del *Mondo* una delle figure della ragione pratica, nella misura in cui l'arte della dis-simulazione – in termini analoghi a Plessner –, tipica del cortigiano e dell'uomo di mondo, identifica ogni possibile strategia comportamentale e di condotta di vita in società finalizzata alla tutela del proprio sé interiore, presupposto come carattere esistente, prezioso, degno di salvaguardia. La maschera dell'agire *besonnen e umsichtig*, prudente e accorto, coincide con l'acme di un comportamento saggio di custodia e gestione di sé in pubblico. Nulla di triviale v'è nella *honestas fraus* della maschera-*persona* aristocratica, la cui unica funzione sarebbe quella salvifica di dare una (bella) forma – nel senso della *Bildung* autopoietica – al proprio *ethos*, da intendersi sia come carattere e personalità, sia come condotta, regola pratica e arte del (ben) vivere. Soprattutto: del vivere in modo tale da poter essere liberi, padroni di sé, dentro di sé, a qualunque costo e in qualsiasi circostanza: la Saggiezza – recita una delle 300 massime dell'*Oracolo manuale* di Gracián (testo amatissimo da Schopenhauer, che giunse a tradurlo integralmente e a promuoverne la pubblicazione in Germania) –,

avanza con gran cautela: le fan da battitori l'Attenzione e il Riserbo, che la precedono in avanscoperta perché possa inoltrarsi senza pericolo. [...] La saggiezza più pratica consiste nel saper dissimulare; corre rischio di perder tutto chi gioca a carte scoperte.¹¹⁰

Una strategia di ruolo, questa, eppure sempre di saggiezza si tratta, la quale proprio per potere e sapere agire verso l'esterno con *consilium e prudentia*, in termini onestamente dis-simulatori e interpretando *ad hoc* (con giusto distacco e giusta aderenza) il proprio ruolo, deve potere e sapere agire anche verso l'interno, formando un bel-e-buon carattere, poiché solo quell'"uomo di mondo" che è anche "uomo di carattere" può essere eticamente e moralmente – e non solo tatticamente e strategicamente, come sarebbe il "machiavellico" – attore, regista e spettatore di se stesso. Lo dice chiaramente Gracián:

Uno dei grandi privilegi della Saggiezza è quello di non scomporsi mai. *Ma questo richiede uomini di carattere* [...]. [Il saggio] sia dunque talmente signore di sé e tanto dominio abbia, che nessuno possa mai censurarlo per essersi tur-

109 Sulla tematica della "maschera" in Nietzsche si veda sotto, pp. 366 sgg.

110 B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. Gasparetti, Guanda, Parma, 1986, pp. 69 [§ 78] e 77 [§ 98].



bato. [...] *Se uno riesce a essere in primo luogo signore di se stesso, lo diverrà poi anche degli altri.*¹¹¹

Siamo tornati, come si vede, alla massima senecana, sopra citata,¹¹² che costituisce la regola d'oro della ragione pratica, quindi anche di quel prototipo aristocratico dell'agire in società che è l'uomo di mondo, l'eroe cortese – esemplificato, per Schopenhauer, dall'Antonio Montecatino del *Tasso* goethiano, il gentiluomo «intelligente e ragionevole, che si potrebbe chiamare saggio, [...] giacché il suo intelletto conserva una direzione pratica»,¹¹³ pienamente *besonnen* e *umsichtig*, contrapposto al poeta Torquato Tasso, artista bensì geniale, ma preda delle sue «passioni violente», incapace di moderazione, di essere persona-maschera, di attenersi al proprio ruolo, uomo eccentrico nel senso inverso a quello di Plessner, quindi destinato a un impatto catastrofico con le regole della società, della *Mitwelt* e del *Miteinandersein*.¹¹⁴ Invece, l'uomo di mondo di Schopenhauer

recita in modo metodico e meditato il ruolo, in sé immodificabile, della sua persona [...]. Sa esattamente, nel complesso, cosa in generale vuole e in base a ciò ordina ogni caso particolare [...]. In tal modo è sempre, in modo pienamente meditato, in tutto e per tutto se stesso, e non sarà mai piantato in asso da se stesso, perché sapeva quanto poteva pretendere da sé.¹¹⁵

Ma appunto, per essere e apparire tutto ciò, per essere cioè persona e maschera nel senso più autentico, ci vuole carattere formato, *gebildet* nel tempo: solo quando, tramite il mio Sé eccentrico e la sua ragione pratica, avrò raggiunto il governo saggio del mio carattere e del mio corpo, nella loro in-differenza psico-fisica, solo allora potrò governare saggiamente gli altri e il mio rapporto con gli altri, solo quando avrò dato saggiamente forma al mio *ethos* individuale potrò praticare saggiamente il mio *ethos* collettivo. Solo chi ha cura di sé (la *Selbstwelt*) – avrebbe detto Foucault, riprendendo tra l'altro la tradizione stoica greco-ellenistica e romana, con Seneca in testa –¹¹⁶ può prendersi cura degli altri (la *Mitwelt*) all'interno del *theatrum mundi* (la *Umwelt*).

111 Ivi, pp. 56 [§ 52] e 57 [§ 55], cc.nn.

112 Si veda sopra, p. 116, nota 182.

113 A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 1244.

114 Si veda sotto, pp. 321 sgg.

115 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. I: *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., pp. 539-540.

116 Si veda sotto, pp. 258-265.



In realtà, come Plessner, nella sua esteriorizzazione, funzionalizzazione e formalizzazione dell'*ethos* nella logica antropologico-sociale del ruolo pubblico – assorbendolo nei fattori dinamici contestuali, interattivi, intersoggettivi, situazionali e ambientali dell'agire e del comportamento, e affidando alla “zona” dell'interiorità individuale solo un ruolo di nicchia privata, intima, riservata, morale, libera e ineffabile, quindi certamente importante ma socialmente neutra –, corre il rischio di trascurare il decisivo valore formativo e performativo della posizionalità eccentrica nei confronti del Sé, del carattere e del corpo, e dell'intero sistema psicofisico che li unisce nella persona (insomma tutto ciò che chiamiamo saggezza, *askesis*, cura di sé ed estetica dell'esistenza) – allo stesso modo Schopenhauer, con la sua interiorizzazione, moralizzazione e individualizzazione dell'*ethos* nella logica caratterologico-esistenziale dell'autopoiesi privata, corre il rischio opposto: quello di fare del suo uomo di mondo, l'aristocratico del “carattere acquisito” – acme e summa della sua filosofia pratica a base caratterologica –,¹¹⁷ una sorta di genio-artista della saggezza, dedito bensì a prendersi cura di se stesso «come avviene per un'opera d'arte in formazione»,¹¹⁸ ma optando, proprio a tal fine, per la calma, l'ozio, la vita appartata, indisturbata, ritirata, solitaria, ai limiti del solipsismo e della misantropia: «Quanto più rilevante è infatti ciò che uno ha in se stesso» annota negli *Aforismi sulla saggezza della vita*,

tanto meno egli ha bisogno dell'esterno, e tanto meno inoltre possono significare gli altri per lui. L'eminenza dello spirito conduce quindi all'insocievolezza.¹¹⁹

Certo è imbarazzante udire, dalla bocca del fautore della *pietas*, del *Mitleid* e del *tat twam asi*, questo elogio egocentrico e autoreferenziale dello *homo homini lupus*,¹²⁰ ma non v'è dubbio che la saggezza e la ragione pratica di Schopenhauer tendano *motu proprio* a esaltare più gli aspetti difensivi che interattivi della *cura sui*, più la *retraite* e il distacco che la relazione, più la dinamica passiva dell'autotutela della propria migliore interiorità

117 Si veda sotto, pp. 324 sgg. Cfr. G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza*, cit., pp. 330 sgg., e Id., *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., pp. 105 sgg.

118 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I, cit., p. 456.

119 Ivi, pp. 444-445.

120 «In questo mondo, ove “cadono i dadi implacabili”» recita l'ultima massima (§ 53) degli *Aforismi sulla saggezza della vita* «è opportuno avere un animo duro, corazzato contro il destino e armato contro gli uomini. Tutta la vita è infatti una lotta, ogni passo ci viene contestato, e Voltaire dice a ragione: “On ne réussit dans ce monde, qu'à la pointe de l'épée, et on meurt les armes à la main”» (ivi, pp. 642-643).

che quella attiva del mettere alla prova, nei fatti, la propria capacità di governo di sé e degli altri, non solo nella società e nella politica, ma nella scuola, nella comunità, nell'amicizia, nell'*eros*, nella coniugalità ... Ma il saggio di Schopenhauer – benché molte delle sue riflessioni aforistiche e parentetiche indichino, per certi aspetti, il contrario –,¹²¹ pur contenendone le premesse, non è ancora il saggio “altruistico” di Foucault e resta ancorato a un solipsismo che avrebbe certo incontrato la diffidenza del kantiano Plessner, il quale difficilmente avrebbe potuto condividere il “ruolo” assai poco sociale che l'autore del *Mondo* affida al suo genio di saggezza:

Di un tale uomo soltanto noi possiamo dire che il baricentro cada *completamente in lui*. Dal che si può spiegare il fatto, che gli uomini, estremamente rari, di questa specie, anche se sono di carattere molto buono, non sono capaci di quella partecipazione intima e illimitata alla vita degli amici, della famiglia e della comunità, che molti altri posseggono. Essi infatti possono alla fine consolarsi di tutto, poiché hanno soltanto se stessi. Di conseguenza sta in loro un elemento, dagli altri non posseduto, di isolamento, il quale è tanto più efficace, in quanto gli altri uomini non bastano mai loro del tutto, per il fatto che i geni non possono mai vedere alcuno che sia loro del tutto simile.¹²²

Viceversa, lo stesso Plessner, proprio là dove fonda l'*ethos* sociale nell'atto di impersonare un ruolo in base a un'immagine-modello (*Bildentwurf*) esterna più o meno stabile, che nelle situazioni di rappresentanza dev'essere consapevolmente mantenuta, si trova costretto ad ammettere che «non tutti sentiranno di avere in sé la stoffa a tale scopo, non sempre si può disporre di simili qualità»,¹²³ parole dette apparentemente *en passant*, ma che ripropongono la questione dell'*ethos* del carattere, cioè della formazione interiore ancorché finalizzata alla forma e alla funzione esteriore – giacché il pericolo che la società delle persone-maschere e dei ruoli “etici” pubblici si ribalti, *in assenza di caratteri*, in un mero gioco di involucri vuoti, e la grande recitazione collettiva si tramuti in cattiva farsa, è, nel mondo moderno, sempre più in agguato.

121 Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., pp. 140-149 (in particolare dalle *Parenesi e massime*, contenute nella seconda parte degli *Aforismi*, emergono varie indicazioni circa un'arte della ragione pratica e della conoscenza di sé, della socievolezza e della *Menschenkenntnis*, della conversazione e della dissimulazione, del controllo delle passioni e della conciliazione con il destino, che hanno un'impronta eudemonologica maggiormente orientata in termini “sociali” e interattivi).

122 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I, cit., pp. 458-459.

123 AS, p. 414.

Plessner percepisce infatti il passaggio epocale dal *theatrum mundi* rinascimentale-barocco al moderno macchinismo sociale tecnico-metropolitano, in cui al vecchio concetto “teatrale” di ruolo subentra «un puro concetto funzionale che non è legato né all'uomo né al suo comportamento»,¹²⁴ ma si adatta all'idea di una «società di funzionari» più simili ad automi che ad attori, il che pone l'uomo eccentrico di fronte a nuove sfide per mantenere, nonostante tutto, la sua umanità all'interno di un ruolo che è sempre più imposto dall'esterno, sempre più meccanico, formale, funzionale. Una sfida che egli, forte del suo razionalismo umanistico e antropologico-sociale, accetta, rifiutandosi di giocare in difesa, come farebbe invece Heidegger – uno Heidegger troppo “schopenhaueriano”? –, di uno *homo noumenon* (esistenzialmente vero, autentico, individuale, privato, libero) contrapposto a uno *homo phaenomenon* (socialmente falso, inautentico, sociale, pubblico, coatto).¹²⁵ Proprio la categoria dell'eccentricità, infatti, che ha nell'“attore” e nel “ruolo” i suoi corollari, consentirebbe per Plessner di trovare una “terza via” umana – cioè socialmente produttiva – tra le due impasse del funzionalismo macchinistico e del solipsismo esistenzialistico. Con la sua teoria negativa del *Man* (il “Si” pubblico, collettivo, impersonale, anonimo e “inautentico”),¹²⁶ infatti, Heidegger tenderebbe a svalutare l'esistenza pubblica e sociale in nome di un *intérieur* solipsista, individualista, proprio di una *Gemütlichkeit* tipicamente (per Plessner) “tedesca”, che solo nella sfera privata (“propria”) – o eventualmente in una problematica “comunità” etnica e nazional-popolare – ritroverebbe la sua “autentica” libertà. Invece, per Plessner,

se esaltiamo la sfera della libertà e della vita privata proprio nel suo aspetto extrasociale, per renderla inafferrabile, le togliamo ogni contatto con la realtà e ogni possibilità di realizzazione sociale. La libertà deve poter *svolgere un ruolo*, e ciò lo può ottenere solo nella misura in cui gli individui concepiscono le prestazioni della loro funzione sociale, *non come una vuota mascherata nella quale ciascuno si presenti all'altro travestito*.¹²⁷

Un pericolo, questo, che Schopenhauer, più di un secolo prima, affrontava con il consueto sarcasmo: «Ci guardiamo in volto» si legge nei *Parerga*

124 RS, p. 31.

125 Cfr. RS, p. 41.

126 Si veda sotto, pp. 379 sgg.

127 RS, p. 41, c.n.

e abbiamo rapporti reciproci come *maschere* con maschere, giacché non sappiamo chi siamo; – ma come maschere che non conoscono neppure se stesse. E allo stesso modo ci guardano gli animali; e noi loro.¹²⁸

In anticipo su Nietzsche, e in contrasto con l'ottimismo kantiano di cui Plessner si dimostra erede, il "pessimismo" sociale di Schopenhauer – che ne giustifica la *retraite* – coglie con lucida precisione sismografica l'incipiente tramonto del carattere individuale in un'epoca che sta perdendo essa stessa il suo carattere, varando una riflessione sul dilagare collettivo della maschera triviale, della dissimulazione coatta e della vuotezza interiore dei ruoli che prelude agli esiti della società di massa "simulacrale" postmoderna. «A distinguere l'uomo dagli animali» annota il filosofo in un passo decisivo da noi già riportato, ma che è bene, in conclusione, rileggere per intero,

*è l'individualità del carattere. Ma quanta poca individualità c'è nella maggior parte degli uomini! Come il loro volto, il loro volere e pensare è quello della specie, banale, comune, quotidiano, disponibile in migliaia di esemplari, prevedibile, privo di un'impronta peculiare: gli uomini sono articoli fabbricati in serie. Con la loro essenza, anche la loro esistenza va compresa entro la specie: questa è la maledizione dell'"essere comune". Concedendo all'uomo essenza ed esistenza solo nella specie, essa lo pone sullo stesso piano dell'animale.*¹²⁹

Non v'è dubbio (tornando a Derrida): essere "animali" non significa soltanto essere privi di ragione pratica e di eccentricità, ma anche essere *comuni*, fabbricati in serie, cioè privi di *ethos*-carattere individuale saggiamente formato, dunque privi di *ethos*-comportamento collettivo da intendersi non come adesione supina e banale alle logiche (ancorché metropolitane) della specie, del gruppo e del branco, assorbiti e storditi in esse, ma come capacità, anch'essa saggia, di essere persona-maschera sociale, interagente con l'Alterità in virtù non di un *minus*, ma di un *surplus* di Identità, individualità, personalità, carattere, Sé e cura di sé. In caso contrario, l'arte sublime della dissimulazione e dell'imitazione decadrebbe necessariamente a una pratica quasi-animale, comune e specifica, di ripetizione coatta, finzione compulsiva, che ha solo l'apparenza della progettualità, ma si iscrive invece nella logica dell'emulazione, tanto patita quanto passiva, di un mimetismo e di un camaleontismo tanto istintivo quanto incontrollato.

128 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., p. 78.

129 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. III: *I manoscritti berlinesi 1818-1830*, cit., pp. 100-101.

Da questo punto di vista – e qui Plessner, l'apologeta del ruolo e della persona-maschera, non potrebbe che essere d'accordo –, lo sguardo solipsistico e misantropico gettato da Schopenhauer sul suo mondo sarebbe difficilmente contestabile: «Il nostro mondo civilizzato» annota nei *Parerga* nel capitolo *Sull'etica*,

non è altro che una colossale mascherata. Vi si trovano cavalieri, preti, soldati, dottori, avvocati, sacerdoti, filosofi e che altro ancora! Ma essi non sono ciò che rappresentano, non sono altro che maschere, dietro le quali stanno degli speculatori. [...] È molto importante essere istruiti molto presto [...] sul fatto che siamo al mondo per assistere a una mascherata.¹³⁰

Non può stupire che, in termini un po' contraddittori, ma che rivelano le possibili *perversioni* machiavelliche della ragione pratica quando non è legata a “bontà e bellezza”, cioè a vera saggezza est-etica, del carattere, Schopenhauer affidi il “ristoro” «dall'infinita simulazione, falsità e perfidia degli uomini» alla capacità, nell'uomo superiore, di incrociare lo sguardo trasparente degli animali (nel suo caso i cani), «nel volto onesto dei quali si può figgere lo sguardo senza diffidenza».¹³¹ Ma tale apertura sentimentale nei confronti dell'innocenza e della franchezza degli animali non cambia, nella sostanza, il problema di fondo, in Schopenhauer come in Plessner: per essere saggiamente attori, registi, spettatori di se stessi in pubblico (nella *Mitwelt*), bisogna necessariamente essere, prima ancora, saggiamente attori, registi, spettatori di se stessi in privato (nella *Selbstwelt*), affinché l'*ethos* sociale pubblico possa avere il suo fondamento nell'*ethos* individuale esistenziale – cosa che nessun animale, con tutta la sua *naïveté*, è ontologicamente in grado di fare.¹³² In ciò i due sistemi etici – di Schopenhauer e di Plessner – dimostrano la loro divergente/convergente complementarità.

130 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., pp. 278-279.

131 *Ibidem*.

132 Da questo punto di vista un ruolo rilevante è svolto, in Plessner, dalla categoria del “tatto”, da intendersi come la capacità umana – sempre riconducibile all'eccentricità – di mantenere, anche all'interno del distacco richiesto dal ruolo sociale, un *ethos* (artificialmente naturale) della *grazia*, opportuna nello *hic et nunc* dell'agire, senza che tale condotta possa fare appello a norme o valori prestabiliti, e che purtuttavia, come risultante di una cura di sé e di un'arte del vivere, cerca e crea immediato consenso negli astanti (si potrebbe dire che *il tatto è in senso etico ciò che il gusto è in senso estetico*: est-etica dell'esistenza è avere forma e stile, cioè “tatto e gusto”, nel proprio modo di vivere).

CAPITOLO TERZO ANIMALITÀ E FORMATIVITÀ

(Heidegger)

L'uomo può cadere più in basso dell'animale; quest'ultimo non può cadere in rovina come un uomo.

Martin Heidegger

1. *Heidegger e Schopenhauer*

A fronte della quasi totale mancanza di interesse di Heidegger per Schopenhauer – tanto più evidente se la si paragona a quello da lui dedicato invece ad altri filosofi a questi contestualmente affini, come Kant, Fichte, Schelling e Hegel, nonché a pensatori, come Dilthey e Nietzsche, che egli riconobbe come suoi ispiratori –, una trattazione dettagliata del rapporto filologico, teoretico e tematico di Heidegger con Schopenhauer attende ancora di essere realizzata, né è questa la sede per imbarcarsi nell'impresa di un serrato confronto tra il maestro di *Essere e tempo* e quello del *Mondo come volontà e rappresentazione*. Nondimeno appare utile riassumere qui, in termini telegrafici, puramente introduttivi e riassuntivi, alcuni risultati ottenuti in seno alla *Schopenhauer-Forschung*,¹ al solo scopo di intendere meglio la prospettiva secondo cui – dal nostro punto di vista, quindi a prescindere dal suo atteggiamento manifesto – si può collocare Heidegger nella costellazione di “animalità”, “filosofia pratica” ed “est-etica dell'esistenza” che stiamo cercando di mettere a fuoco, e di cui Schopenhauer è parte integrante.

1 Si veda A. Diemer, *Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 43, 1962, pp. 27-41; W. Schirmacher, *Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 63, 1982, pp. 54-66; H. Hecker, *Heidegger und Schopenhauer*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 71, 1990, pp. 85-96; C. Steppi, *Schopenhauer und Heidegger. Der Anthropo-ontologie und der Existential-ontologie*, in «Schopenhauer-Jahrbuch», 72, 1991, pp. 90-110.

1.1. Avversioni e divergenze

Nelle sparse tracce di menzione che emergono nella sua vasta opera, soprattutto didattica, Heidegger – qualora non si limiti a semplici citazioni tecniche prive di commento – dimostra una particolare avversione nei confronti di Schopenhauer, cui rimprovera: 1. l'oltraggioso – e oltraggiante, ma perciò stesso ambiguo, in quanto subalterno – atteggiamento nei confronti dei principi dell'idealismo tedesco, Schelling e Hegel *in primis* (cui si aggiunge Fichte); 2. il tenore (da Heidegger non chiarito analiticamente) complessivamente superficiale, esteriore, triviale della sua filosofia, massimamente rispetto al contemporaneo idealismo, e sempre in un rapporto di risentita dipendenza da esso; 3. i palesi “fraitendimenti” interpretativi (ovvero proiezioni tendenziose, banalizzazioni e appiattimenti) cui Schopenhauer sottoporrebbe (anche in questo caso Heidegger non spiega perché) non solo autori per lui decisivi come Platone e Kant, ma pure il buddhismo e il pensiero orientale – le tre colonne portanti del suo sistema; 4. una fama e un influsso contingenti, a metà del XIX secolo, dovuti sia alla “decadenza” della cultura tedesca dai vertici dell'idealismo, sia alla sua refrattarietà verso gli esiti del positivismo di marca francese e inglese, con la conseguente assunzione di un'impronta di pessimismo e irrazionalismo, che – anche via Wagner – giunse a suggestionare negativamente lo stesso Nietzsche.

Questa tanto corrucciata quanto enigmatica avversione scientifica di Heidegger nei confronti di Schopenhauer trova riscontro anche nelle sue propensioni personali argomentate per lettera. Scrive ad esempio a Hellmuth Hecker nel febbraio del 1955:

Prima di prendere posizione nei confronti di Schopenhauer bisogna avere pensato a fondo Fichte, Schelling e Hegel. Il chiasso di Schopenhauer contro questi autori non è che una dimostrazione della sua totale, per di più appiattente dipendenza da essi. L'interpretazione schopenhaueriana di Platone e Kant è insufficiente da tutti i punti di vista.²

In termini ancor più drastici Heidegger si era espresso cinque anni prima in una lettera al “Giornale di Metafisica” (n. 4, 1950) riguardante lo studio *L'ascetica di Heidegger*,³ il cui autore, Teodorico Moretti Costanzi, lo accostava a Schopenhauer nel segno di una “mistica ontologica”:

2 La lettera di Heidegger, datata 16 febbraio 1955, è riportata da Hecker a p. 91 del suo saggio.

3 Cfr. T. Moretti Costanzi, *L'ascetica di Heidegger*, Editoriale Arte e Storia, Roma, 1949, le cui due tesi fondamentali sono così riassunte dall'autore stesso: «1) Inte-

Con Schopenhauer il mio pensiero non ha a che fare minimamente. Basta solo conoscere l'interpretazione di Schopenhauer dei due pensatori che egli menziona come *suoi* filosofi – Platone e Kant – per vedere l'abissale differenza che sussiste tra la filosofia schopenhaueriana e il mio pensiero.⁴

Tale duplice presa di distanza di Heidegger da Schopenhauer appare tanto perentoria quanto almeno parzialmente incomprensibile, se si considerano, qui a puro titolo di esempio, alcuni passaggi del celebre *Was heißt Denken?*, in cui le nozioni di *Wille* e di *Wollen*, destituite dalla loro tonalità psicologica ed elevate al rango ontologico, vengono ripetutamente identificate – in compagnia di autori ben “accreditati” come Schelling e Nietzsche – con “l'essere dell'essente nella sua totalità”, “l'apparire dell'essere”, “l'essere originario”:

“In ultima e suprema istanza, non c'è altro essere che il volere. Il volere è l'essere originario [...]” [Schelling]. Schelling scopre nel volere [...] l'essere dell'essente nella sua totalità. Ogni essente e l'essente nella sua totalità ha la facoltà della sua essenza nella volontà e per il suo tramite. [...] *Schopenhauer ha in mente la stessa cosa quanto pensa il mondo come volontà e rappresentazione*; la stessa cosa pensa Nietzsche quando determina l'essere originario dell'essente come volontà di potenza. [...] L'essere dell'essente per la metafisica moderna appare come volontà. [...] “Volontà” nel linguaggio della metafisica moderna non indica soltanto il volere umano, ma [...] “volontà” e “volere” sono una parola per l'essere dell'essente nella sua totalità.⁵

Chiunque abbia una conoscenza ancorché minima del sistema di Schopenhauer comprende bene come egli non possa essere forzatamente o sbrigativamente escluso da questa nobile costellazione ontologica, il che ha indotto qualcuno a sbottare infastidito:

sa nella positività del suo “*Fragen*” basilare, la filosofia di Heidegger è una “*mistica ontologica*” destinata alla permanenza in uno stato di aspirazione fallimentare, causa il presupposto non filosofico dell'esistenza umana come finitezza naturale (*homo factus ex homo*) del conoscente. 2) In tale *deficit* – che conduce Heidegger al nichilismo – egli richiama da vicino lo Schopenhauer dal quale in effetti lascia dedurlo la stessa considerazione storica di quella ontologica richiesta [...] esistenzialisticamente rinnegantesi» (in «Teoresi», VI, 1951, p. 11).

4 Riprendiamo il passo della lettera di Heidegger dalla pubblicazione commentata che lo stesso Moretti Costanzi ne fece su «Teoresi», VI, 1951, p. 12.

5 Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, vol. I: *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche*, trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, SugarCo, Milano, 1978, pp. 85-86 e 89 (e cfr. p. 141), c.n.

Mi rimane in ogni caso incomprensibile perché Heidegger non volesse saperne delle relazioni tra il suo pensiero e quello di Schopenhauer. L'ostinata negazione di questa "affinità" intellettuale è – mi si perdoni il tono drastico – semplicemente assurda, giacché tale affinità emerge fin troppo chiaramente per poter essere contestata!⁶

L'atteggiamento ostile di Heidegger può essere spiegato in vari modi, così sintetizzabili:⁷ 1. la sua manifesta propensione "epocale" per Nietzsche – l'allievo eretico di Schopenhauer (ma, detto *en passant*, non meno "chiassoso" di lui verso Kant e l'idealismo tedesco, Hegel in particolare) –, che egli apprezza tanto unilateralmente quanto unilateralmente disprezza il suo maestro, al punto da dedicargli una quantità di studi e approfondimenti didattici, e da affidargli un ruolo decisivo nella sua filosofia dopo la *Kehre*; 2. la sua conseguente, conclamata affinità con i pensatori "presocratici" (a suo modo di vedere trascurati da Schopenhauer), a discapito di Platone, uno dei maestri, com'è noto, dell'autore del *Mondo*; 3. la sua (ambigua) presa di distanza dal cristianesimo, dall'ascesi e dalla mistica in senso religioso (sia occidentale che orientale), che incontrano invece il favore di Schopenhauer (Heidegger non rileva la presenza in Schopenhauer delle Scuole ellenistico-romane e dell'*askesis* pagana); 4. il fatto di leggere Schopenhauer con gli occhi del tardo Nietzsche – si pensi al *Tentativo di autocritica* premesso alla terza edizione (1886) della *Nascita della tragedia*, o alla terza dissertazione della *Genealogia della morale* (1887), dedicata agli "ideali ascetici" –, quindi schiacciandolo sulla figura risentita e rinunciataria del "prete asceta" di matrice ebraico-cristiana;⁸ 5. l'impronta radicalmente ("nietzscheamente"), ma anche attivamente nichilistica della sua filosofia critica e distruttiva, che si contrappone al "nulla" redentivo e positivo dell'*unio mystica* e del *nirvana* perseguiti da Schopenhauer; 6. l'opzione ideologica per il Nietzsche "eroico-nichilista" della morte di Dio, dell'Eterno Ritorno come Destino, del Superuomo della Volontà di Potenza – assai spendibile negli anni del Nazismo, più della corrucciata meditazione schopenhaueriana sui mali della vita –, una passione che Heidegger condivide con Spengler, Jünger, Schmitt, Klages, Jung, Baeumler...

6 C. Steppi, *Schopenhauer und Heidegger*, cit., p. 105.

7 Cfr. H. Hecker, *Heidegger und Schopenhauer*, cit., pp. 92-93.

8 Su ciò si veda sotto, pp. 357 sgg.

1.2. Affinità e convergenze

Ciò nondimeno, anche a prescindere dall'autointerpretazione di sé fornita da Heidegger, non è possibile disconoscere, dal punto di vista sia teoretico che pratico, i punti di "involontaria" affinità e convergenza della sua riflessione filosofica con quella schopenhaueriana, che a ben vedere possono risultare sorprendentemente addirittura sovrabbondanti, tanto da spingere a ipotesi che contrastano diametralmente con quelle qui sopra indicate: «Benché l'esegesi non ne abbia ancora approfondito a dovere le manifeste correlazioni» scrive ancora Steppi

tra Arthur Schopenhauer e l'ontologo-esistenziale Martin Heidegger esiste una quantità di profonde connessioni teoriche. Tali relazioni tra i due filosofi sono peraltro di natura non solo tematica, ma anche formale. L'ontologo-esistenziale Martin Heidegger si colloca anzi in una determinata "dipendenza" teoretica nei confronti dell'onto-antropologo Arthur Schopenhauer. [...] I nessi reciproci tra i due pensatori sono molteplici e stratificati. [...] Il rapporto tra Arthur Schopenhauer e Martin Heidegger mantiene un significato da non sottovalutare per la filosofia, e, in particolare, per l'antropologia filosofica nel XX secolo.⁹

Più nel dettaglio, schematicamente, entrambe le filosofie pongono in rilievo: 1. la centralità dell'uomo (microcosmo) come ente ontologicamente privilegiato, assunto nella sua concreta fatticità vissuta, in virtù della cui interpretazione è possibile porre la questione sia dell'"essere" del mondo (macroantropo) – il *Sein* di Heidegger, il *Wille* di Schopenhauer –, sia della sua temporalità; in entrambi i casi, la *Daseinsanalytik* e l'*Anthropologie des Willens* si corrispondono, quanto più colgono l'uomo nella sua prassi vitale quotidiana, lungi da ogni oggettivazione teoretica, facendone il punto archimedeo dell'ontologia; 2. la necessità di mantenere un approccio "fenomenologico" ed "ermeneutico", interpretativo, a tale questione, in grado di unire concretezza intuitiva e profondità decifratrice; 3. nella indifferenza (da noi già delineata),¹⁰ colta da Schopenhauer, tra *Wesen* ed *Erscheinung*, essenza e apparenza (essere ed ente), e nell'ente inteso come "un'apparenza in cui si fa presente un'essenza differente dalla sua apparenza", e che tuttavia non può essere esperita "mai indipendentemente" dall'ente (dall'apparire) stesso, può vedersi *in nuce* l'idea della "differenza ontologica" tra ente ed essere dell'ente, che Heidegger pone a fondamento della sua intera filosofia; 4. la centralità dell'"esistenza" del singolo esi-

9 C. Steppi, *Schopenhauer und Heidegger*, cit., pp. 90 e 107.

10 Si veda sopra, p. 137.



stente come problema filosofico e la distinzione della *conditio humana* in autentica o inautentica, propria o impropria, votata alla conquista di sé (del Sé) o alla perdita di sé (del Sé); 5. la prossimità tra la situazione del *Man* di Heidegger e dell'“uomo comune” di Schopenhauer, entrambi aspetti di decadenza e dispersione – “innanzitutto e per lo più” – da cui è necessario sottrarsi con un atto di riappropriazione di sé, che porta dall'inautenticità del Si-Stesso all'autenticità del Sé-Stesso; 6. l'idea di una conversione dell'uomo a se stesso, che determina una forte discontinuità nella vita del singolo, avviandolo a una trasformazione radicale; 7. lo specifico legame, esclusivo dell'uomo, con l'angoscia e la morte, con l'esperienza qualitativa e formativa (escludente il suicidio) dell'“essere-per-la-morte”, come meditazione sulla possibilità più autentica dell'uomo; 8. il complessivo approccio pratico ed esistenziale alla questione dell'uomo, opposto a quello teoretico e oggettivante delle scienze biologiche, psicologiche e antropologiche – che ne pone in luce gli aspetti di finitezza, gettatezza, situatività, colpevolezza, nullità, angoscia, cura, preoccupazione. Ci limitiamo qui a un'unica, emblematica citazione tratta dal *Mondo*, che, almeno per questo aspetto, lascia poco spazio a fantasie interpretative:

Studieremo perciò nell'*esistenza umana (menschliches Dasein)* l'intimo, essenziale destino della volontà. [...] Nell'infinità dello spazio e del tempo, l'individuo umano si sente una grandezza finita e quindi trascurabile; rispetto a quella infinita si sente gettato in essa (*hineingeworfen*), e il *quando* e il *dove* della sua esistenza (*seines Daseins*) sono sempre e solo relativi, mai assoluti [...]. Non esiste, a rigore, che nel presente (*sein eigentliches Dasein ist nur in der Gegenwart*), il quale fugge senza posa verso il passato; e la fuga è un andare continuo verso la morte (*ein steter Uebergang in den Tod*), un perpetuo morire. [...] Perciò la sua esistenza [...] è un continuo morire (*so ist sein Dasein [...] ein stetes Sterben*).¹¹

11 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 440-441, trad. mod. Commenta al riguardo Arthur Hübscher: «Che l'uomo sia essenzialmente costituito da bisogni, che la cura e il mantenimento dell'esistenza di regola riempia tutta la sua vita e che l'esistenza in senso proprio si svolga solo nel presente, la cui inarrestabile fuga nel passato è un continuo passaggio nella morte, un continuo morire, tali punti di vista di Schopenhauer vengono ripresi [...] dall'esistenzialismo addirittura usando concetti in tutto uguali (ad esempio l'“essere gettato” di Heidegger e di Sartre)» (A. Hübscher, *Arthur Schopenhauer: un filosofo controcorrente*, a cura di G. Invernizzi, Mursia, Milano, 1990, p. 232). Anche W. Schirmacher si esprime in termini analoghi: «I conoscitori della filosofia di Schopenhauer hanno notato già da tempo l'estrema vicinanza, che si spinge fino alla scelta terminologica: la parola “gettatezza” (*Geworfenheit*) – per Heidegger e Sartre il marchio del nostro essere-nel-mondo – è un'espressione di Schopenhauer



È lo stesso Heidegger, del resto, ad ammettere – sempre in *Was heißt Denken?* – che l’opera di Schopenhauer

ha influito nel modo più profondo su tutto il pensiero dei secoli XIX e XX, anche là dove la sua influenza è meno evidente, anche là dove la sua proposizione è combattuta. Troppo facilmente dimentichiamo che un pensatore ha un influsso più essenziale proprio quando viene combattuto, che non quando lo si approva.¹²

Perché mai Heidegger medesimo dovrebbe sottrarsi a questa regola?

In conclusione, l’elenco delle attinenze e delle assonanze, una volta avviato, potrebbe, forse, continuare all’infinito – rilevando, ovviamente, come sempre in questi casi, relazioni e differenze, ma sempre nel quadro di una profonda affinità – ma preferiamo arrestarci qui e additare piuttosto i due punti di convergenza tra Heidegger e Schopenhauer che più ci stanno a cuore: la “questione animale” e la “cura di sé” nel senso “asketico” della ragione pratica.

Quanto al primo aspetto, benché ne *I concetti fondamentali della metafisica* – il testo nel quale emerge la questione animale cui dedicheremo la nostra attenzione – il nome di Schopenhauer non compaia, la riflessione “comparativa” ivi svolta da Heidegger su “pietra”, “animale” e “uomo” giunge – come sarà nostro compito dimostrare – a importanti livelli di coincidenza teoretica con l’impostazione schopenhaueriana, malgrado la diversità di argomentazione concettuale e, soprattutto, la mancanza di qualsiasi simpatia di Heidegger per gli enti differenti dal *Dasein* umano, che lo porta ad ampliare quello iato tra animale e uomo che Schopenhauer cerca sempre – pur conservandolo – di ridurre al minimo.

Quanto al secondo aspetto, non è possibile non rilevare la compatibilità tra gli elementi della santità e dell’ascesi mistica cristiana e buddhista, sviluppati da Schopenhauer, e certi elementi cardine di *Essere e tempo*, come la fuga dalla dispersione del *Man* (dalla volgarità dell’“uomo comune”, direbbe Schopenhauer), la ricerca dell’autenticità (della “coscienza migliore”, avrebbe detto il giovane Schopenhauer), la progettualità, la gettatezza, la situatività, l’angoscia, la colpa, la conversione, la decisione, la scelta, l’attimo, il silenzio, la solitudine, l’isolamento, la singolarità, la chiamata della coscienza, il risveglio, la morte, il nulla – tutti giocati da entrambi i

[...] Ma i filosofi esistenzialisti non ne hanno voluto sapere» (W. Schirmacher, *Menschheit in der Grenzsituation. Schopenhauer und die Existenzphilosophie*, in «Mensch. Natur. Gesellschaft», III, 1984, p. 1).

12 Cfr. M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, vol. I, cit., p. 57.

filosofi in assenza di qualsiasi opzione religiosa o di fede. Da questo punto di vista anche nel concetto di *Gelassenheit* – sviluppato dal tardo Heidegger –¹³ non sarebbe sbagliato identificare un punto di contatto, via mistica ascetico-quietista, tra i due (non si dimentichi la comune passione per Meister Eckhart):¹⁴ «Entrambi i pensatori» si è scritto

pervengono alla *Gelassenheit* solo *dopo* avere criticato e abbandonato con grandiosa radicalità la comprensione del mondo fino a oggi dominante. *Gelassenheit* è l'unica risposta piena e positiva di Schopenhauer [...]. Anche Heidegger infrange con la *Gelassenheit* [...] la sua astinenza nei confronti delle conseguenze pratiche del suo pensiero. [...] Solo con la *Gelassenheit* dei mistici inizia ad affiorare, sia per Heidegger che per Schopenhauer, la vera forma di questo modo di vivere dell'uomo. [...] Sia in Schopenhauer che in Heidegger l'elemento decisivo è la negazione della volontà, il volere il non-volere. [...] L'annullamento della volontà è l'atto etico supremo.¹⁵

Tuttavia – e pure questo sarà da dimostrare – affinità non minori emergono se, come nel caso di Schopenhauer, anche in quello di Heidegger si accentua l'*altro* lato del suo pensiero – e di *Sein und Zeit* in particolare –, minoritario forse ma non meno presente, rivolto all'*askesis* e alla cura di sé, là dove cioè il *Dasein* heideggeriano si incontra, appunto, non con il santo, il mistico e l'asceta, ma con il filosofo pratico, il saggio stoico e l'*asketa* di Schopenhauer – insomma con le figure non della sua genialità mistico-metafisica ma della sua ragione etico-pratica.¹⁶ Si tratta, qui, di un altro genere di *Gelassenheit*, ma la cui traccia, in entrambi gli autori, è inconfondibile.¹⁷

Sottolineare questi due aspetti di convergenza tra Heidegger e Schopenhauer – la questione animale e la cura di sé – consente, dal nostro punto di vista, quantomeno di relativizzare l'accusa di antropocentrismo avanzata nei suoi confronti da Derrida, dato che svincolare Heidegger dalla costellazione “Aristotele-Cartesio-Kant” per collocarlo in quella “Schopen-

13 Cfr. M. Heidegger, *L'abbandono*, a cura di A. Fabris, introd. di C. Angelino, il melangolo, Genova, 1983.

14 Cfr. H. Hecker, *Heidegger und Schopenhauer*, cit., p. 94, e C. Steppi *Schopenhauer und Heidegger*, cit., pp. 100, 102 e 105.

15 W. Schirmacher, *Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger*, cit., pp. 56 e 60-61.

16 Si veda sotto, pp. 379 sgg.

17 Cfr. W. Schirmacher, *Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger*, cit., pp. 55 e 58-60.



hauer-Plessner-Foucault” può farne rilucere l’astro in modo assai diverso da quello ipotizzato, a nostro avviso riduttivamente, dal francese.

2. Heidegger e Plessner

Assai meno complesso è indicare la reciproca connessione tra le riflessioni di Heidegger e di Plessner, che è esplicita e circostanziata:¹⁸ alla comparsa, nel 1927, di *Essere e tempo*, “risponde”, per così dire, in linea teoretica, l’uscita de *I gradi dell’organico* di Plessner, nel 1928,¹⁹ cui a sua volta fa eco il corso del 1929-1930 di Heidegger sui *Concetti fondamentali della metafisica*, al cui interno la questione animale svolge un ruolo decisivo.

2.1. La sfida di Plessner

Nella prefazione alla prima edizione del suo *opus magnum*, Plessner sostiene senza mezzi termini:

Se [...] dobbiamo tenerci a una certa distanza dalle ricerche di Heidegger (venute a nostra conoscenza solo mentre il lavoro era in corso di stampa), [...] ciò è dovuto principalmente al fatto che non possiamo accettare il principio di base di Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927), secondo cui l’indagine dell’essere extraumano dovrebbe essere preceduta necessariamente da un’analisi esistenziale dell’uomo. Questa idea mostra che egli è ancora preda di quella vecchia tradizione (che si è ripercossa nelle più diverse forme di soggettivismo) secondo la quale colui che pone le questioni filosofiche è il prossimo esistenziale di se stesso e perciò si colloca nell’orizzonte dell’indagato.²⁰

-
- 18 Su ciò cfr. O. Tolone, *Homo absconditus*, cit., pp. 200 sgg.; Id., *Plessner, Heidegger e l’antropologia filosofica*, in H. Plessner, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia, 2010, pp. 5-38; M. Russo, *La provincia dell’uomo*, cit., pp. 504 sgg.
- 19 Come Plessner afferma nella *Premessa* alla prima edizione, *I gradi dell’organico e l’uomo* era di fatto in progetto da alcuni anni, fin dal 1923, durante la stesura di *Die Einheit der Sinne*, di cui doveva costituire un supplemento. Egli ricorda inoltre di averne annunciato il progetto già nel 1924, nella prefazione a *Grenzen der Gemeinschaft*, con il titolo *Pflanze, Tier, Mensch. Elemente einer Kosmologie der lebendigen Form (Pianta, animale, uomo. Elementi di una cosmologia della forma vivente)*. Il manoscritto si concluse nell’autunno del 1926 (cfr. H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 3). Sulle circostanze biografiche del rapporto Plessner-Heidegger cfr. O. Tolone, *Plessner, Heidegger e l’antropologia filosofica*, cit., pp. 17 sgg.
- 20 H. Plessner, *I gradi dell’organico e l’uomo*, cit., p. 5.



Il senso di queste parole è chiaro: per Plessner non v'è definizione possibile dell'umano che, per non scadere nella mera autoreferenzialità "soggettivistico-umanistica", possa prescindere dal serrato confronto comparativo – in dialogo aperto con le scienze naturali – con le sue "alterità" extraumane, principalmente la Natura, il Vivente e l'Animalità, "enti difformi" dal *Dasein* umano e praticamente assenti da *Essere e tempo*, che costituiscono invece l'asse portante della riflessione plessneriana (nonché di quella di Schopenhauer). Ritornando sulla questione nella prefazione alla seconda edizione del suo testo, del 1965, Plessner critica nuovamente l'ontologismo, lo storicismo e l'esistenzialismo di Heidegger che, nella loro apparente vicinanza alla fatticità e concretezza della vita, in realtà finirebbero per perdere di vista un altro elemento decisivo, il Corpo, cioè la globalità "psico-fisico-corporea" del mondo vivente e, in particolare, dell'uomo vivente: Heidegger, scrive,

poté prescindere dai presupposti fisici dell'"esistenza", quando volle spiegare l'esistenza con ciò che è pensato con "essere". Fatale diventa questo prescindere soltanto quando – e qui c'è qualcosa che non va – si giustifica e si collega ciò con la tesi che il modo d'essere della vita, della vita legata al corporeo, è afferrabile unicamente in senso privativo, a partire dall'esserci dell'esistere.²¹

Non senza una sfumatura di animosità intellettuale, Plessner, ancora a distanza di trentasei anni, indica nel successo "epocale" dell'esistenzialismo puramente storico-ontologico di Heidegger (e di Jaspers) un fattore decisivo – tra l'altro ottenuto in forza di «estrosità e oscura tonalità del linguaggio» –²² nella scarsa ricezione de *I gradi dell'organico*,²³ che, sottolinea, «gli heideggeriani non degnarono di uno sguardo».²⁴ Ed è con amara ironia che egli si scaglia contro la «dimensione d'esistenza sospesa in aria», idealisticamente astratta, di Heidegger che, nella sua fondazione ontologica (anzi, «ontomorfica») del *Dasein*, non sarebbe in grado di rispondere a una semplice ma decisiva domanda:

Come appare e quale forza possiede? Quanto profondo è il suo legame con il corpo? Una domanda giustificata, in quanto soltanto l'essere corporeo può

21 Ivi, p. 13.

22 Ivi, p. 10. È curioso che sia proprio Plessner – in una delle rare occasioni in cui lo nomina – ad accusare Heidegger di esprimersi «all'incirca nello stile di Schopenhauer» (ivi, p. 11), da un lato intuendo la vicinanza tra i due autori, ma al tempo stesso rivelando, forse, uno dei motivi della sua riluttanza nei confronti dell'autore del *Mondo*, che egli, in fin dei conti, *condivide* proprio con Heidegger.

23 Ivi, pp. 8 e 10.

24 Ivi, p. 14.

avere tonalità emotive e angosciarsi. L'angelo non prova angoscia. Alla tonalità emotiva e all'angoscia sono soggetti perfino gli animali.²⁵

Per Plessner, insomma, «l'analisi dell'esistenza elimina il fenomeno umano come problema della corporeità nella sua attualità. Gli rende impossibile trovare l'aggancio al mondo fisico».²⁶ Ancora nel 1973, in un ennesimo confronto con la filosofia di Heidegger,²⁷ egli ribadisce le sue due tesi di fondo:

- la domanda limitata all'Esserci come esistente che si autocomprende nella sua storicità esclude quella sul vivente e sulla vita, dunque sulla corporeità; si rende quindi necessario ampliare l'indagine oltre l'Esserci, in direzione della vita, del vivente e del corpo, giacché è la vita – nelle sue molteplici manifestazioni, umane e non umane – il cerchio più ampio che contiene l'esistenza, che è solo *una* delle sue possibilità;
- l'approccio all'uomo va reimpostato, ponendo al centro della questione il suo rapporto, come essere vivente, con il corpo vivente (“eccentricità”),²⁸ facendo comparativamente riferimento ad altre forme del vivente, pianta e animale, e “arricchendo” in tal modo il concetto heideggeriano di Esserci; l'antropologia filosofica su base fenomenologica e comparativa risulterebbe essere così un legittimo ampliamento della problematica presente in *Essere e tempo*, in direzione di una sua maggiore concretezza ontologica.

Possiamo solo osservare che Plessner sembra non rendersi conto di quanto *schopenhaueriane* siano queste obiezioni, poiché nessuno, più di Schopenhauer (che diffida della “storicità”), prima di lui, affronta la questione antropofilosofica dell'umano in quanto “vivente tra i viventi”, radicandola – in dialogo appassionato con le scienze naturali del tempo – nella natura, nella organicità, nella fisiologia, nella corporeità e nell'animalità, ed esaltando il “primato” ontologico di tale radicamento su ogni altra dimensione esistenziale, intellettuale e, per l'appunto, “storica”.

2.2. La risposta di Heidegger

Heidegger, dal canto suo, “risponde” alle sollecitazioni critiche provenienti dall'antropologia filosofica (in particolare di Scheler, con il suo *La*

25 *Ibidem*.

26 H. Plessner, *Ancora dell'antropologia filosofica?*, trad. it. di F. Salvatori, in *Al di qua dell'utopia*, cit., p. 197 (il saggio è del 1963).

27 Cfr. H. Plessner, *Il valore propositivo dell'antropologia filosofica*, trad. it. di O. Tolone, in Id., *Antropologia filosofica*, cit., pp. 77-113.

28 Si veda sopra, pp. 131 sgg.

posizione dell'uomo nel cosmo, del 1928) con una doppia strategia: da un lato, in *Kant e il problema della metafisica*, del 1929 (che riprende concetti esposti in lezioni e conferenze tenute tra il 1927 e il 1929), ribadisce che la sua ontologia fondamentale, in quanto ontologia dell'essere umano finito, «rimane radicalmente distinta da ogni antropologia, anche filosofica»,²⁹ nella misura in cui, fedele all'impostazione di *Essere e tempo*, rifiuta di trasformarsi in una mera «ontologia regionale», la quale, differenziando l'ente-uomo dalle piante, dagli animali e dalle restanti sfere dell'ente, non farebbe che “spartirsi”, con le altre “ontologie”, o “scienze” (la fisica, la chimica, la biologia, le varie scienze della natura, la botanica, la zoologia, l'etnologia, ecc.), «il dominio dell'ente nella sua totalità»,³⁰ senza quindi assumere la questione dell'essenza dell'uomo nella dovuta radicalità ontologica e metafisica. La qual cosa, per Heidegger, significa, come si sa, inserire immediatamente la *Menschfrage* nella *Seinsfrage* e nella storia della metafisica, che – come dice *Essere e tempo* – sono le due facce, indissolubili, della stessa medaglia, staccando le quali ogni indagine sull'uomo “decade” dal suo compito essenziale. Non l'uomo “antropologico, naturale, empirico”, bensì il *Da-Sein*, la struttura ontologica esistente nel “Ci” dell'essere con i suoi esistenziali, resta il vero problema: non il “vivente nella natura”, ma l’“esistente nell'essere”. In mancanza di una preliminare riflessione su ciò qualsiasi antropofilosofia rimane, per Heidegger, indeterminata, oscura, indecisa, limitata, affrettata, estrinseca, superficiale e discutibile: «Per quanto numerose ed essenziali possano essere le nozioni che l’“antropologia filosofica” ci fornirà ancora sull'uomo», conclude,

essa non potrà mai, solo perché è antropologia, assurgere al rango legittimo di disciplina fondamentale della filosofia. Al contrario, essa cela in sé il costante pericolo che la necessità di perfezionare la ricerca sull'uomo, sempre e solo in forma problematica, in vista di una fondazione della metafisica, resti celata.³¹

Dall'altro lato però Heidegger, con il corso coevo su *I concetti fondamentali della metafisica* – evidentemente notando le carenze in merito effettivamente presenti in *Essere e tempo* – sente il bisogno (probabilmente anche in riferimento alle posizioni di Plessner) di intervenire direttamente

29 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. di M.E. Reina e V. Verra, introd. di V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 11.

30 Ivi, p. 183.

31 Ivi, p. 188.



sulle questioni sollevate dall'antropologia filosofica,³² non da ultimo quella di un'osservazione e interpretazione comparata del «resto dell'ente, che è anch'esso, al pari dell'uomo, una parte del mondo, gli animali, le piante, le cose materiali, ad esempio le pietre [...]».³³ Nascono così sia la celebre ripartizione in tre tesi: «1. la pietra (l'ente-materiale) è *senza mondo*; 2. l'animale è *povero di mondo*; 3. l'uomo è *formatore di mondo*»,³⁴ sia le riflessioni comparative (assenti in *Essere e tempo*) circa la distinzione ontologica tra uomo e animale – con le rispettive conseguenze etiche e ontologiche –, le quali, a prescindere da una certa supponenza assiologica antianimalista che gli è caratteristica, spingono Heidegger *malgré lui* su una via per molti versi (anche se non per tutti) concettualmente non dissimile – benché entrambi non vengano mai citati – da quella già battuta da Schopenhauer e da Plessner. Ed è appunto in virtù di questa paradossale comunanza di intenti, in merito alla questione animale, fra tre autori pur così differenti come Schopenhauer, Plessner e Heidegger, che intendiamo sottoporre a vaglio critico il drastico giudizio di Derrida su quest'ultimo, definito, come si ricorderà, «per quanto riguarda l'animale, profondamente cartesiano»,³⁵ ovvero antropocentrico nel senso antianimalisticamente più spregevole del termine.

3. La gerarchia ontologica dell'ente

All'"osservazione e interpretazione comparata" sviluppata nei *Concetti fondamentali della metafisica*, Heidegger – come Schopenhauer e Plessner – affida anzitutto il compito di verificare la dis-continuità, differenza e alterità, cioè il limite esistente tra l'uomo e il "resto dell'ente", organico e inorganico: animali, piante, pietre. Quantunque, per i motivi suddetti, emerga palesemente, da parte dello Heidegger storicista, esistenzialista, metafisico e ontologista, una maggiore diffidenza nei confronti del "vivente organico-naturale", anch'egli si trova ad ammettere che la differenza tra

32 Su ciò cfr. in particolare, per il contesto "plessneriano" della riflessione, i due efficaci studi di V. Costa, *Differenza antropologica e animalità in Heidegger*, e M. Russo, *'Animalitas'. Heidegger e l'antropologia filosofica*, entrambi in «Discipline filosofiche», XII, 1, 2002, pp. 137-165 e 167-195.

33 M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine* [d'ora in poi CFM], cit., p. 232.

34 *Ibidem*.

35 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., p. 206.



animale “povero” di mondo e uomo “formatore” di mondo non comporta per necessità stacchi rigidi e abissi incolmabili, ma si rivela essere solo

*una differenza di grado nei livelli di perfezione nel possesso dell'ente di volta in volta accessibile.*³⁶

L'uomo, quindi, è gradualmente e dis-continuamente più ricco dell'animale, solo perché può *più* di esso – in termini comparativi, non assoluti – conoscere, penetrare, scrutare, ampliare, insomma *formare* il mondo (e, come vedremo, tanto più, se stesso). Ne deriva bensì una gerarchia nel grado di accessibilità all'ente, ma si tratterebbe di una gerarchia ontologica, non assiologica, descrittiva, non valutativa, la quale, per l'appunto, «non ammette alcuna stima e valutazione quanto a perfezione e imperfezione» e non va intesa «nel senso di un ordinamento gerarchico di carattere valutativo». ³⁷ Tant'è vero che anche all'*interno* del mondo animale (come di quello umano) sussiste – per Heidegger come già per Schopenhauer e Plessner – una infinita differenziazione e gerarchia nell'“accesso agli enti”, dalle amebe agli infusori fino agli elefanti e alle scimmie, il che non toglie che «ogni animale e ogni specie animale [sia] in quanto tale esattamente perfetta come le altre». ³⁸ Ora, è vero che Derrida contesta beffardamente la “purezza” della “avalutatività” heideggeriana nei confronti dell'animale – che rimarrebbe invece pregiudizialmente (e ingannevolmente) prigioniera di un impianto antropocentrico e umanistico –, tuttavia proprio il percorso, da noi condotto fin qui, attraverso Schopenhauer e Plessner, ci consente di considerare, a nostra volta, la posizione di Heidegger da una prospettiva meno pregiudizialmente allocentrica e ultraumanistica di quella del francese: da un lato, infatti, Heidegger ribadisce – come i predecessori – che definire “povera di mondo” la vita istintuale degli animali

non vuol dire che la vita [animale] sia, nei confronti dell'esser-ci umano, di minor valore, o che sia un livello inferiore. Invece la vita [animale] è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla. ³⁹

L'animale, quindi, *potrebbe* possedere ricchezze ontologiche inaccessibili per qualsiasi uomo (un'idea “rilkiana”, questa, di grande, problemati-

36 CFM, p. 251, c.n.

37 CFM, pp. 252 e 253.

38 CFM, p. 253.

39 CFM, pp. 326-327.

co interesse, che tuttavia Heidegger, qui, non si impegna a sviluppare).⁴⁰ Viceversa – come Schopenhauer vede alla perfezione nel suo “uomo comune”, e come insegnano celebri pagine di *Essere e tempo* dedicate al *Verfallen* (deiezione, decadimento, caduta, rovina) dell’Esserci da se stesso –, se è vero che solo l’uomo può trascendere il proprio limite animale, è anche vero che solo l’uomo «può cadere più in basso dell’animale»,⁴¹ solo egli può, insomma, «cadere in rovina come uomo», come accade innanzitutto e per lo più nella vita di tutti i giorni, in cui l’uomo comune rivela tutta la sua povertà subanimale.

Dall’altro lato Heidegger, come Schopenhauer e Plessner, propone un confronto tra uomo e animale che non avviene affatto – come sembra ritenere Derrida – sul piano del *logos*, inteso come *ratio* e *verbum*, di cui l’animale sarebbe privo – una differenza che per Heidegger rischia di essere in realtà addirittura “metafisicamente irrilevante”. Appare cioè subito chiaro che egli, nel momento di interrogarsi «su cosa costituisca l’essenza dell’animalità dell’animale e l’essenza dell’esser-uomo dell’uomo»,⁴² non intende affatto servirsi della logocentrica definizione aristotelica dell’uomo come *zoon logon echon*, che risulta ontologicamente non soltanto riduttiva, ma fuorviante, nel caso sia dell’uomo che dell’animale. Com’è noto, infatti, anni dopo, nella *Lettera sull’“umanismo”* (1946), Heidegger avrebbe sottolineato l’angustia ontologica della definizione di uomo come *zoon logon echon* (*animal rationale*), nella misura in cui termini e concetti come *logos*, *ratio*, *zoon*, *animal* e *animalitas* apparterebbero ancora al linguaggio tra-

40 Com’è noto, il rapporto di Heidegger con Rilke si concentra nella conferenza del 1946, *Perché i poeti?*, poi ripresa in *Sentieri interrotti*. «Il grado di coscienza dell’animale» scrive Rilke citato da Heidegger «lo introduce nel mondo senza che (a differenza nostra) egli debba contrapporsi al mondo ad ogni momento. L’animale è *nel* mondo. Noi invece gli stiamo *di fronte*. [...] L’animale, il fiore, sono ciò che sono senza rendersene conto, e hanno di fronte a sé e sopra di sé quella libertà indescrivibilmente aperta che forse ha il suo equivalente in noi [...] soltanto nei primi momenti d’amore, quando l’uomo vede nell’altro, nell’amato, la propria immensità; nonché nell’elevazione a Dio» (M. Heidegger, *Perché i poeti?*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze, 1977, p. 263, trad. mod.). Nondimeno, come si vedrà in seguito, ciò che per Rilke è una condizione di ricchezza e ulteriorità dell’animale rispetto all’uomo, per Heidegger rimane invece un sintomo del suo “assorbimento e stordimento”, incosciente, ottuso, *nel* mondo (che non può porsi di fronte “in quanto” oggetto), che ne determina viceversa la povertà e minorità rispetto all’uomo, e a una sua *possibile* esperienza non- e ultra-rappresentativa del mondo, proprio in virtù del suo essere costitutivamente “di fronte” a esso.

41 CFM, p. 252.

42 CFM, p. 234.

mandato di quella metafisica da cui vorrebbe sganciarsi.⁴³ Riprendendo a distanza la sua polemica con l'antropologia filosofica, Heidegger, nel *Brief*, ribadisce che il vero problema non sta nel distinguere l'*animalitas* dell'uomo (dotata di *logos* e *anima* come *animus sive mens*) dall'*animalitas* dell'animale (priva di *logos* e anima immortale), poiché ciò presuppone comunque "metafisicamente" che l'uomo altro non sia, nella sua essenza, che «un essere vivente [un ente] tra gli altri» (vegetali, animali, ecc.), un organismo animale, un corpo organico, avente "in più" un'anima immortale, razionale e discorsiva.⁴⁴ Per Heidegger, insomma, proprio la definizione *zoon logon echon*, anziché allontanare, avvicina fin troppo l'uomo all'animale, strappandolo dalla sua autentica *Lichtung* ontologica. Infatti, come nel finale del corso sui *Concetti fondamentali*, ciò che differenzia alla radice l'uomo dall'animale – e che costituisce la vera essenza della sua *humanitas*, che non ha niente a che spartire con l'*animalitas* – è invece un *logos* umano potenzialmente capace di dialogare con il *logos* dell'essere, un *logos* prettamente e-sistenziale, dunque, che consente all'uomo «l'e-statico stare-dentro nella verità dell'essere»,⁴⁵ e che non ha *nulla* a che fare con la *ratio*, il *verbum*, il discorso, il segno, il calcolo, il dominio non- e anti-animale con cui la tradizione occidentale, Derrida compreso (ma non il Benjamin del saggio *Sulla lingua*), lo hanno identificato. In seno a questo specifico *logos* – che non si identifica certo con il parlare comune dell'animale-uomo – l'uomo e-sistente non si erge a "despota" dell'essere – quindi anche degli animali –, bensì a suo "pastore" e "custode", che se ne prende cura, vorremmo dire, *est-eticamente*, come Adamo nel Paradiso.

Ritornermo, ovviamente, su questo punto, in cui il *logos* ha a che fare con l'*ethos* – il parlare con l'abitare e con la *poesia* dell'abitare (arte di abitare in quanto *ethos*, come arte poetica in quanto *poiesis*). Per ora ci basti sottolineare che come Plessner e Schopenhauer anche Heidegger, almeno nei *Concetti fondamentali*, dove si trova suo malgrado ad affrontare la comparazione definitoria tra uomo e animale, non prende affatto – come da tradizione metafisica ebraico-cristiana, aristotelica e cartesiano-kantiana, e come sembra intendere Derrida – la *via brevis* del *logos* e dello *zoon logon echon*, ma, esattamente come i suoi due predecessori (e benché con intenti e strumenti differenti) si impegna in un complesso itinerario dentro l'*ethos* muto, alógico, non verbale e non discorsivo, cioè il "comportamento" de-

43 Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'"umanismo"*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1995, pp. 44 sgg.

44 Cfr. *ivi*, p. 45.

45 *Ivi*, p. 48.

gli animali e la “condotta” dell’uomo, poiché, di nuovo, è lì e non altrove che è possibile coglierne *in nuce metafisica* la vera, radicale differenza ontologica, non assiologica e discriminante, ma profondamente etica.

Insomma: se esiste una gerarchia dell’ente, essa non è dovuta al *logos* tradizionalmente inteso come *ratio* e parola, ma nella differenza di accesso “comportamentale” all’ente.⁴⁶ Da questo punto di vista ontoetologico è chiaro perché la pietra (l’inorganico [purtroppo Heidegger, benché amante delle selve, non si sofferma sulle piante]) occupa il grado zero della gerarchia: essa è *senza* mondo poiché non può strutturalmente commerciare e interagire dinamicamente con esso, “tocca” il terreno ma non lo “tasta”, come fa la lucertola, non accede all’ente-“terreno” in quanto tale, ma si limita a occuparlo passivamente, è lì semplicemente – fisicamente, chimicamente, causalmente – presente. La lucertola, invece – osservata nel suo puro modo di essere – ha cercato la pietra, si è mossa alla sua volta, è cioè entrata in relazione e interazione con essa, così come ogni altro animale si pone in relazione e interazione (mosso da motivi, direbbe Schopenhauer – realizzando il suo limite, direbbe Plessner) con gli altri enti: nutrienti, prede, nemici, partner, ecc. Quindi l’animale non è senza accesso all’ente, commercia in infiniti modi e in infinite gradazioni con esso, se vuole vivere – dunque è senz’altro più ricco della pietra e della pianta, e occupa un gradino superiore a esse –, però non lo può né rappresentare né conoscere “in quanto tale”, non può (come vede Rilke) porsi “di fronte” all’ente in quanto ente”, considerandolo lì davanti a sé, in modo oggettivo e distaccato, senza esserne assorbito e stordito. Ne deriva che l’animale, più ricco della pietra e della pianta, è, invece, più povero dell’uomo, poiché ha bensì il mondo (l’ente), però in termini difettivi: come l’uomo, l’animale accede al mondo, con la sua conoscenza, intelligenza, sensibilità, volontà, ecc., quindi “ce l’ha”, ma diversamente dall’uomo esso non ce l’ha di fronte “in quanto tale”, in modo puramente oggettivo, sicché il suo è «un *avere mondo* e *al tempo stesso un non-avere mondo*».⁴⁷ È in questo senso comparativo, non valutativo, che l’animale può essere definito *povero* di mondo. La “ricchezza” dell’uomo nei suoi confronti si riduce, in fondo – esattamente come in Schopenhauer e in Plessner – alla sua facoltà ontologica di porsi “di fronte” “l’ente in quanto tale”, svincolandosi dal suo assorbimento in esso e prendendone distacco, prendendo distacco da sé in tale distacco: una differenza minima, all’apparenza, che non c’entra con la *ratio* discorsiva e il *logos*-parola (semmai ne è il presupposto), e che però

46 Cfr. CFM, pp. 254-259.

47 CFM, p. 258.

spalanca un abisso incolmabile, poiché tutto, nell'*ethos* dell'uomo nei confronti del mondo, degli altri e di se stesso, dipende da questa sua totalità riflessiva, o riflessività totale rispetto all'ente: «Ciò con cui l'animale è in relazione» conclude Heidegger

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 – non si tratta di questo, se e come l'animale prenda quanto gli è dato in modo diverso, bensì se l'animale possa, in generale, apprendere qualcosa *in quanto* qualcosa, qualcosa *in quanto* ente, oppure no. Se non lo può, l'animale è separato dall'uomo da un abisso.⁴⁸

Simplex sigillum veri.

4. Il comportamento dell'animale 'povero di mondo'

Come nell'animale ricco d'intelletto ma privo di ragione di Schopenhauer, e come nell'animale ricco di centro ma privo di eccentricità di Plessner, nell'animale ricco di relazione (con il mondo) ma privo di "in quanto" di Heidegger il "comportamento" (*Benahmen*) primario – fondamentalmente distinto dalla "condotta" (*Verhalten*) umana – è quello dettato dall'*istinto*. Anzi, si può dire che quanto più ricca di in-quanto è la condotta dell'uomo, tanto più povera è di istinto, e viceversa, benché non raggiunga mai la ricchezza puramente istintiva dell'animale, che in ciò è senz'altro comunque superiore all'uomo "povero" di istinti. Procedendo schematicamente, nel comportamento istintivo dell'animale heideggeriano ritroviamo alla lettera quanto già detto, in proposito, nei nostri due precedenti capitoli:

a) nell'animale la capacità istintiva di conoscere, muoversi, agire, creare e interagire avviene «*senza* una cosiddetta *autocoscienza* o magari una *riflessione*, un retroriferimento a se stessa»,⁴⁹ sicché esso, agendo, non ha una consapevolezza autoriflessiva (personalità, ipseità) di tale agire, mantenendosi totalmente dentro l'istinto (nel suo centro); ciò significa, in definitiva, che un animale «può soltanto comportarsi, non può apprendere [né constatare] qualcosa in quanto qualcosa»;⁵⁰

48 CFM, p. 337.

49 CFM, p. 299.

50 CFM, p. 331.

b) in mancanza di apprensione l'istinto sospinge, muove la capacità dell'animale in una prassi comportamentale che lo porta bensì verso il mondo, nel relazionarsi a esso, ma al tempo stesso – in mancanza di riflessione e constatazione oggettiva – lo trattiene dentro il limite dell'istinto stesso, di cui l'animale, non essendo *persona*, non è consapevole, e da cui non può mai uscire, distaccandosene e guardandolo liberamente dall'esterno. In ciò consiste per Heidegger l'ottusità, anzi lo “stordimento” (*Benommenheit*) ontologico (non già assiologico) dell'animale,⁵¹ che come per Plessner e Schopenhauer, è sempre chiuso, assorbito, imprigionato, stordito nella intrascendibile finitezza e gettatezza dei suoi istinti, ovvero:

Stordimento indica il carattere dell'*esser-coinvolto* in sé dell'animale. Vedere, afferrare, catturare avvengono sempre a partire dalla stimolazione di una capacità a far ciò in modo istintuale e al-servizio.⁵²

La ribadita immagine heideggeriana dell'istinto come di una tensione e di una spinta che «mantiene e sospinge l'animale *in un cerchio, dal quale non salta fuori*, e all'interno del quale si apre qualcosa per l'animale»,⁵³ e che stabilisce un rapporto meramente “di servizio”, utilitario, tra l'animale e il suo mondo-ambiente (la *Umwelt*), corrisponde sia alla concezione plessneriana della “centricità” dell'animale, sia a quella schopenhaueriana della relazione necessaria e utilitaria, nell'animale, tra movente (mondo), bisogni (volontà) e conoscenza (intelletto), sicché non v'è nulla di effettivamente gratuito – cioè libero – nel regno degli animali;

c) l'attinenza quasi letterale delle tre impostazioni può essere rilevata più nel dettaglio là dove Heidegger sottolinea che la relazione tra l'animale e l'altro, il mondo-ambiente, non è “meccanica” – non è dovuta a una causa, come nei corpi inorganici, né a un mero stimolo fisico-chimico, come nelle piante – bensì “disinibitoria”, nella misura in cui l'animale

è aperto per induzioni, *per occasioni motrici, per ciò che mette in moto l'essere-capace di volta in volta in un modo oppure nell'altro.*⁵⁴

51 «Lo stordimento non è una qualche condizione che accompagna l'animale, nella quale questo a volte cade, e neppure una condizione nella quale esso si trova in modo permanente, bensì è la possibilità interna dello stesso *esser-animale*» (CFM, pp. 306-307).

52 CFM, p. 307.

53 CFM, p. 319, c.n.

54 CFM, p. 325, c.n.

Esattamente come nel caso del rapporto tra motivo e volontà (il carattere, l'*esse*) in Schopenhauer, per Heidegger ciò che mette in moto l'animale, e lo fa agire, è solo *quell'*altro che, incontrato nello *hic et nunc*, ne "colpisce" l'essere-capace (la volontà, il carattere, l'*esse*), facendone scattare – cioè disinibendone – la tensione e la carica interna all'azione, mentre «tutto il resto non è a priori in grado di penetrare nel cerchio ambientale dell'animale». ⁵⁵ Ciò da un lato comporta l'assoluta necessarietà dell'agire dell'animale, giacché nel cerchio disinibente (di motivi) che esso porta sempre con sé per tutta la vita, e ne costituisce l'intrinseca organizzazione e la figura fondamentale – Schopenhauer direbbe: il carattere della specie – «è *prescritto* che cosa può colpire, come occasione motrice, il suo comportamento», ⁵⁶ dall'altro lato ne esclude qualsiasi rapporto libero e gratuito, disinteressato e distaccato con ciò che non appartiene a quel cerchio, ovvero con tutti quegli "enti in quanto enti" che, non assorbendone gli istinti e i bisogni, nemmeno possono disinibirne la volontà, la quale resta del tutto indifferente nei loro confronti;

d) l'assenza di autoconsapevolezza riflessiva del mondo e di se stesso (che equivarrebbe alla ragione e all'eccentricità), nonché l'ottuso assorbimento e stordimento entro la cerchia dei suoi istinti, fa sì che l'animale non abbia, propriamente, un "mondo" (*Welt*: un mondo oggettivo di "cose in quanto cose", da considerare con libero distacco, ponendosi "di fronte" a esso), ma solo un "ambiente" (*Umgebung*), popolato, come per Schopenhauer, solo di stimoli, moventi, impulsi, segnali legati alle funzioni vitali (nutrimento, conservazione, diffusione, riproduzione, ecc.), cui rispondere operativamente e utilitaristicamente – a diversi livelli di mediazione – tramite la prassi. Anche nel caso – Heidegger cita come Schopenhauer quello delle api, l'orientamento degli uccelli migratori, il fiuto dei cani – tale prassi sembra essere guidata da una qualche forma di consapevolezza creativa e costruttiva, in realtà, in assenza dell'"in-quanto", cioè della constatazione e apprensione distaccata e riflessiva di qualcosa di oggettivamente esistente "di fronte" a sé – nel caso, ad esempio, dell'ape: lo spazio, il sole, il prato, il fiore, il nettare, l'albero, il favo, le larve, la colonia, il miele, ecc. –, l'animale è sempre totalmente assorbito nello *hic et nunc* di ciò che fa, non se ne distacca mai, e ne è, quindi, "stordito" (*benommen*):

All'animale è *sottratta* la possibilità di apprendere qualcosa in quanto qualcosa, e non qui e ora, bensì sottratta nel senso di non data affatto. Questa pos-

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ CFM, p. 326, c.n.



sibilità è stordita all'animale, e per questo esso non è semplicemente non-riferito ad altro, bensì appunto assorbito da ciò, stordito. *Stordimento* dell'animale significa dunque innanzitutto: essenziale *sottrazione di ogni apprensione di qualcosa in quanto qualcosa*, e dunque: in tale sottrazione, appunto, *un esser-assorbito da ...*⁵⁷

e) ciò che manca all'animale, in definitiva, per Heidegger, è la possibilità di *porsi di fronte alla manifestatività dell'ente in quanto tale*, inteso – e questo è decisivo – sia come «l'ente che esso stesso non è» (il mondo-ambiente, il mondo circostante), sia come «l'ente che esso stesso è» (il mondo del Sé, la propria individualità),⁵⁸ sicché esso

si trova per così dire sospeso tra se stesso e l'ambiente, senza sperimentare *in quanto* ente né l'uno né l'altro. [...] L'esser-assorbito non è mai un entrare-in-relazione con l'ente, neppure con se stesso in quanto tale.⁵⁹

Ma questo significa che per Heidegger la povertà, ottusità e storditezza dell'animale è dovuta, a ben vedere, esattamente all'assenza di ciò che Schopenhauer chiama “ragione” (teoretica [rivolta al mondo] e pratica [rivolta al Sé]), e Plessner chiama “eccentricità” (rivolta al “mondo ambiente” o al “mondo del Sé”), giacché per tutti e tre gli autori – benché con approcci e concetti differenti – la peculiarità dell'umano sta proprio nella capacità riflessiva e autoriflessiva di porsi di fronte in modo mediato, distaccato, libero e oggettivo sia alla *Umwelt* che alla *Selbstwelt* (e alla *Mitwelt*) prendendo le distanze da entrambi, guardando entrambi dall'alto, da dietro e da distante, svincolandosi da ogni ottuso, ancorché istintivo immediato assorbimento e coinvolgimento nel loro *hic et nunc*: è questa peculiarissima facoltà pratica di mediatezza eto-logica che distingue – in Schopenhauer, Plessner e Heidegger – l'*ethos*-condotta dell'uomo dall'*ethos*-comportamento dell'animale.

Questo giustifica tra l'altro la “scandalosa” affermazione di Heidegger (il “nemico” degli animali) – in sé del tutto affine a quella di Schopenhauer (l'“amico” degli animali) – secondo cui l'animale, nella sua povertà, ottusità, storditezza «non può morire, ma soltanto cessare di vivere»,⁶⁰ poiché solo l'uomo può “veramente” morire, il che significa: “giungere alla morte” come qualcosa di riflesso, rappresentato, conosciuto, saputo, vissuto

57 CFM, p. 316.

58 CFM, p. 317.

59 CFM, pp. 317 e 331.

60 CFM, p. 341.



“in-quanto” morte, nel passato, nel presente e nel futuro, come possibilità essenziale del proprio stesso *essere* (il che gli consente, al limite, un vero e proprio *sein zum Tode*, un “decidersi-per” la propria morte). Tuttavia, che per le ragioni suddette sia per Schopenhauer che per Heidegger l’animale, in mancanza di ragione e di in-quanto, non possa costitutivamente fare questo, cioè rappresentarsi la morte ed essere-per la morte, non significa affatto – come sembra intendere Derrida – legittimare ogni genere di violenza e di delitto nei suoi confronti: non per Schopenhauer, come si è visto – ma nemmeno (concettualmente) per Heidegger, come si vedrà.

Viceversa, come negli animali esiste una gerarchia e differenziazione interna corrispondente a uno «stordimento del tutto differente in ogni specie animale»,⁶¹ sicché vi sono certamente animali *meno* storditi di altri – anche nei confronti della morte –, così, come l’animale costitutivamente non “sa” né del mondo, né di se stesso né degli altri, «persino l’uomo [...] *innanzitutto e per lo più non sa autenticamente nulla*»,⁶² il che comporta, per Heidegger come per Schopenhauer, una gerarchia interna al mondo umano, dovuta appunto al differente grado del “sapere e avere” mondo in-quanto mondo, Sé in-quanto Sé, Altro in-quanto Altro. Un punto, questo, *de facto* poco trattato nei *Concetti fondamentali*, ma che, come vedremo, costituisce un decisivo elemento di collegamento tra le riflessioni ivi svolte e quelle specificamente etiche di *Essere e tempo*;

f) infine, per Heidegger, coerentemente, solo «dov’è manifestatività dell’ente in quanto ente»

la relazione con questo ha necessariamente il carattere dell’*entrarvi-in-relazione* nel senso del *lasciar-essere e non-essere* ciò che viene incontro.⁶³

Infatti – al contrario di quanto sembra ritenere Rilke – proprio perché non può porsi “di fronte” alla manifestatività dell’ente in-quanto tale (il Mondo, il Sé, l’Altro), potendo relazionarsi con esso in modo riflessivo e autoriflessivo, distaccato e oggettivo, l’animale *non può nemmeno lasciar-essere l’ente in quanto tale* («nel comportamento» scrive Heidegger «*non si trova affatto alcun lasciar-essere l’ente in quanto tale*»),⁶⁴ lasciare che esso “venga incontro”, come l’ente che è, nel suo essere, senza che verso di esso si attui un qualsiasi tipo di rapporto e commer-

61 CFM, p. 315.

62 CFM, p. 345, c.n.

63 CFM, p. 350.

64 CFM, p. 324.

cio che non sia quello della quieta accoglienza della sua pura *disvelatezza* (*aletheia*) ontologica.⁶⁵ Un atteggiamento questo di totale apertura est-etica nei confronti dell'ente, fuori e al di là di ogni cerchia di bisogno, rappresentazione e dominio, ancorché gratuito, che, così com'è formulato da Heidegger, assomiglia molto a quella *ruhige Kontemplation* (contemplazione tranquilla, *Gelassenheit*) in cui, nel III libro del *Mondo*, il soggetto est-etico di Schopenhauer – il genio etico e artistico – si perde, si riposa, si riassorbe totalmente nell'oggetto, lasciando, appunto, che sia l'oggetto che è, nella luce del *suo* essere.⁶⁶ Ma su ciò, ovviamente, ritorneremo.

5. La condotta dell'uomo 'formatore di mondo'

La differenza tra l'*ethos*-“comportamento” dell'animale e l'*ethos*-“condotta” dell'uomo («Il *modo* in cui l'uomo è» scrive Heidegger «lo chiamiamo *condotta*, il *modo* in cui l'animale è, lo denominiamo *comportamento*»),⁶⁷ finora rilevata in termini comparativi negativi e privativi dell'animale rispetto all'uomo (che era sempre “sott'occhio” nella fenomenologia dell'animale), va ora evidenziata – come avviene in Schopenhauer e in Plessner – in termini positivi e aggiuntivi dell'uomo rispetto all'animale, tenendo conto dei risultati implicitamente già ottenuti. A differenza del comportamento animale nello stordimento, la condotta umana nel “rapportarsi-a” presuppone:

- 65 L'impossibilità di questa conversione (o “rivolgimento”) dall'in-quanto rappresentativo e manipolativo (*poiesis* e *techne* in senso nichilistico) all'in-quanto accogliente e salvaguardante (*poiesis* e *techne* un senso non nichilistico), con tutto il “pericolo” che essa comporta, è appunto quanto determina la diffidenza di Heidegger nei confronti dell'animale rilkiano, in cui, come non c'è vero pericolo – essendo l'animale, in un certo senso, già “salvo” – non c'è vera salvezza: solo perché l'uomo patisce lo choc del «venir meno delle cose familiari nel predominio della oggettività», può anche agire la chance della «salvaguardia delle cose dalla semplice oggettività» (M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 285). La salvezza «consiste nella possibilità che le cose riposino in se stesse» (*ibidem*), ma ciò implica un capovolgimento drammatico *interno* all'in-quanto che, esso solo, può consentire all'uomo di accedere alla “regione dell'Aperto”, cioè dell'Essere. Di fatto, per Heidegger nelle *Elegie duinesi* non l'Animale, ma l'Angelo è «quella creatura in cui appare già compiuto quel capovolgimento» (*ivi*, p. 289, trad. mod.).
- 66 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 263-264.
- 67 CFM, p. 304.

- l'essere posto "di fronte" al mondo, come possibile oggetto;
- l'accesso alla manifestatività dell'ente "in quanto" ente;
- la struttura non logico-discorsiva dell'in-quanto;
- la relazione con l'ente come lasciar-essere o non-essere l'ente stesso nel suo essere;
- l'esistenza di un ente, l'uomo, che ha il carattere del "sé stesso", dell'ipseità, della persona.

A loro volta questi cinque presupposti determinano, genericamente, le seguenti modalità del conoscere, agire ed esistere dell'uomo, di cui sono evidenti le conseguenze etiche:

a) in quanto *persona* l'uomo non è più necessariamente – anche se può esserlo "innanzitutto e per lo più" – vincolato, coinvolto, trattenuto, assorbito, stordito, senza riflessione, nello *hic et nunc* della cerchia inibita o disinibita dei suoi istinti e bisogni, del suo ambiente, del suo branco o gruppo, e del suo essere presso di sé nel suo *Leib* e nel suo *Körper* – come direbbe Plessner –, ma può per di più "entrare-in" relazione e "rapportarsi-a" tutto ciò, allontanarsi e prendere le distanze da tutto ciò, distaccarsi e posizionarsi eccentricamente, autonomamente, liberamente rispetto a tutto ciò, aprendo e scardinando il cerchio di *animalitas* che ve lo rinchioda. Paradossalmente – ma non tanto, se si pensa Plessner e a Schopenhauer – l'uomo è tanto più vicino al proprio Sé, alla propria persona, quanto più è in grado di allontanarsene;

b) ciò significa che *tra* "l'esser-capace" (la volontà, il carattere, l'esse di Schopenhauer; il *Leib-Körper* di Plessner) dell'uomo e il "cerchio disinibente" dei motivi che ne determinano l'agire, non si inserisce soltanto la conoscenza "al servizio", utile e funzionale (l'intelletto di Schopenhauer; la centricità di Plessner) atta a individuare il modo migliore per la loro soddisfazione, com'è nell'animale, ma anche – benché certo non "anzitutto e per lo più" – una riflessione *personale* (la ragione pratica di Schopenhauer; la posizione eccentrica di Plessner) atta a mediare fino all'estremo la relazione, appunto, tra capacità e motivi, rallentando, dilazionando, controllando, governando e se necessario sospendendo e bloccando del tutto lo "scatto" della molla disinibente (come avviene in ogni forma di astinenza e astensione), da qualsiasi parte vengano i motivi: dal mondo-ambiente, dal mondo degli altri o dal mondo del sé;

c) è per questo, in definitiva, che Heidegger, come i predecessori, può affermare che mentre l'animale "ha" e nel contempo "non ha" mondo – nella misura in cui è ricco di "mondo ambiente", ma povero (anzi, privo) di "mondo in quanto tale" –, l'uomo ha invece la possibilità (in realtà assai di rado praticata) di avere totalmente, globalmente mondo, cioè di avere "di

fronte” a sé la totale, globale manifestatività dell’ente in quanto tale – “ente Mondo”, “ente Altro” ed “ente Sé” –, il che gli permette una particolarissima condotta (un *ethos* specifico), preclusa al comportamento animale: la “formatività”. L’uomo, suona la terza tesi di Heidegger, è «formatore di mondo»,⁶⁸ e in questa formatività costitutiva emerge *in nuce*, sulla base di tutti i presupposti fin qui elencati, la sua differenza abissale dall’animalità, in tutte le sue articolazioni.

Come per Schopenhauer solo all’apice della ragione teoretica e pratica, e per Plessner solo all’apice dell’eccentricità, l’uomo si distingue dell’animale, così per Heidegger – che certo meno zoofilo degli altri due si sofferma poco sulle eccezionali qualità intellettive e affettive degli animali, limitandosi per lo più al lato istintivo del loro comportamento – solo all’apice della formatività tutti i nodi della *humanitas* dell’uomo giungono al pettine. Proprio in questo punto cruciale, però, la sua prospettiva, finora ampiamente convergente, nella sua struttura, con quelle di Schopenhauer e Plessner, torna a divergere in modo significativo da esse, dato che alla via caratterologica del primo, e antropologica del secondo – già di per sé divergenti – egli privilegia, come si può immaginare, la via ontologica, con conseguenze est-etiche e pratiche ancora tutte da verificare. La consapevolezza di Heidegger in proposito è totale: alla domanda “dov’è deposto il sapere riguardante l’umanità nella sua essenza?” risponde:

innanzitutto e autenticamente non è nell’antropologia, psicologia, caratterologia e cose simili, bensì nell’intera storia dell’uomo non intesa come storiografia biografica, e in generale non come storiografia, bensì in quella tradizione originaria che è insita in ogni agire umano in quanto tale [...]. L’esser-ci umano porta già da sempre con sé in se stesso la verità su se stesso. [...] La *questione intorno alla formazione di mondo* è la questione intorno all’uomo che noi stessi siamo, e dunque la questione *intorno a noi stessi*, e cioè intorno a come stanno le cose a nostro proposito.⁶⁹

Come si vede, con un linguaggio che, dopo l’itinerario preliminare attraverso l’*animalitas*, si riavvicina a quello esistenziale di *Essere e tempo*, questione dell’uomo e questione dell’essere, intese come questioni ontologiche del tutto autonome da ogni altro ambito “disciplinare-regionale”, tornano a coincidere.

In che cosa consiste, infatti, dal punto di vista ontologico, la “formatività”?

68 Cfr. CFM, pp. 350 sgg.

69 CFM, pp. 358-359.

6. Formatività ontologica

Anzitutto Heidegger contesta che la formatività umana – cioè la facoltà poetica soggettiva di produrre, formare, mettere in immagine, rappresentare, costituire, abbracciare mondo, avendolo di fronte in-quanto tale – sia dovuta prioritariamente al possesso del *logos* in senso tradizionalmente metafisico, come ragione, *ratio*, spirito, linguaggio, parola, proposizione, predicazione, asserzione, giudizio – insomma *logos* come «tema principale della *logica*». ⁷⁰ Tale idea, tipicamente metafisica e divenuta ovvia, che trova in Hegel il suo ultimo, supremo rappresentante, nel suo smaccato logocentrismo, per cui «la metafisica viene a coincidere con la logica come scienza della ragione», ⁷¹ è anzi, per Heidegger (ma Derrida se n'è accorto?) proprio ciò che per la sua inadeguatezza *occulta* la questione cruciale della formatività, quindi della *humanitas*, che va impostata in modo totalmente differente – là dove non è affatto lo *zoon logon echon* a dettare legge. Se infatti ciò che distingue l'uomo dall'animale è l'essere “aperto” del primo alla manifestatività dell'ente in-quanto tale nella sua totalità, rispetto all'essere “assorbito” del secondo nello stordimento privo di in-quanto, tale distinzione si rivela primariamente e originariamente, per Heidegger, non nella teoresi logico-linguistica, assertoria, apofantica – come vuole la tradizione –, bensì in una prassi prelogica e prelinguistica la cui *condotta formativa* (il cui *ethos* formativo) sta a monte – e a fondamento – di ogni ulteriore esplicazione discorsiva e predicativa: «Forse ciò che noi chiamiamo *formazione di mondo*» annota «è anche e per l'appunto *il fondamento dell'intima possibilità del λογος*». ⁷² La condotta formativa del *logos* verbale – in quanto “condotta asserente” – è quindi fondata, cioè preceduta, dalla condotta formativa della *praxis* non verbale – in quanto “condotta in-contrante” –, che è ontologicamente primaria: il compito dell'ontologia è dunque quello di «ritornare alla dimensione originaria dell'“in quanto”», ⁷³ là dove esso si dà, non nel *logos* linguistico e verbale, ma, appunto, nell'*ethos*, nella *poiesis* e nella *praxis*, prima del linguaggio.

Anche qui l'ontologo Heidegger si muove, forse suo malgrado, in evidente prossimità con il caratterologo Schopenhauer e l'antropologo Plessner, che, via confronto con l'*animalitas*, già prima di lui avevano spostato la questione dell'*humanitas* sul piano dell'agire e del comporta-

70 CFM, p. 369.

71 CFM, p. 371.

72 CFM, p. 429.

73 Cfr. CFM, p. 384.

mento, antecedente a quello del *theorein* e del *legein*. Per tutti è il *logos* come parola e linguaggio a fondarsi sulla *praxis* della condotta poetica, e non viceversa. Si tratta di un passaggio decisivo: zoofilia a parte infatti, la lunga «via traversa» (*Umweg*)⁷⁴ che ha portato Heidegger all'osservazione comparativa di animale e uomo si è rivelata necessaria e preziosissima per compiere il faticoso passo indietro dalla tradizione metafisica dello *zoon logon echon* – come primato della teoresi e della parola – a una diversa ontologia dell'umano che riconosce nel primato non logocentrico della condotta poetica il proprio fondamento. Il cuore di *Essere e tempo* batte anche, *ex post*, grazie agli animali, la cui costitutiva alogicità, benché abissalmente differente da quella umana, rappresenta comunque un punto di riferimento per il progetto filosofico tentato da Heidegger, nientemeno che l'oltrepassamento della metafisica occidentale: «Λογος, *ratio*, ragione» afferma

sono ciò che ha dominato la problematica globale della metafisica proprio in vista del problema del mondo, che però non è venuto in luce. Se vogliamo liberarci di questa tradizione, questo non significa allontanarla in qualche modo e lasciarla alle nostre spalle [...]. *La liberazione dalla tradizione è l'appropriazione sempre nuova delle sue forze che sono state riconosciute.*⁷⁵

Da questo punto di vista, lo *Umweg* attraverso il comportamento animale si rivela essere in realtà la *via regia* per la *Überwindung* (o *Verwindung*) *der Metaphysik*, in cui quindi gli uomini e gli animali sono, a diverso titolo, coinvolti.

Ciò presuppone, ovviamente, anzitutto sia un passo indietro sia un ribaltamento della storia della metafisica, che considera come primaria la condotta dell'uomo basata sul «λογος nella forma del λογος αποφαντικός»,⁷⁶ *logos* teoretico, logico, discorsivo, assertorio, che mostra, svela, indica, esprime l'ente e ne parla. Invece, per Heidegger, «non è il λογος a produrre per la prima volta un rapporto con l'ente in quanto tale, bensì esso *si fonda* a sua volta su un tale rapporto»,⁷⁷ il che significa, appunto, che la condotta primaria, l'*ethos* originario dell'uomo antecedente ogni verbo e parola sta, esattamente come nell'animale, nella *praxis* e nella *poiesis*: da un lato, come l'animale, in termini prepredicativi e prelogici, l'uomo, anzitutto e per lo più, *si comporta istintivamente* “nel” mondo essendone più o

74 Cfr. CFM, p. 449.

75 CFM, p. 451.

76 CFM, p. 434.

77 *Ibidem*.

meno assorbito e stordito – dall'altro, tuttavia, in più rispetto all'animale, egli *si conduce formativamente*, poieticamente rispetto al mondo, ponendosi “di fronte” in-quanto mondo, ed essendo, solo a questa imprescindibile condizione, formatore di mondo.

Questa formatività, condotta formativa o poietica, ha quindi due aspetti, anzi tre:

a) “innanzitutto e per lo più”, nella “quotidianità” (esattamente come in *Essere e tempo*), la condotta dell'uomo (l'uomo “comune” di Schopenhauer, scarsamente dotato di ragione; l'uomo “centrico” di Plessner, scarsamente dotato di eccentricità) assomiglia molto al comportamento animale, poiché la struttura in-quanto, lì ridotta al minimo, non consente quel *completo* distacco e quella totale, libera presa di distanza riflessiva da *Umwelt, Mitwelt e Selbstwelt*, riconoscendoli nella loro articolazione e differenziazione oggettiva e posizionandosi prospetticamente nei loro confronti. Si potrebbe dire che a questo livello “ontico” dell'uomo comune tutti gli enti appartenenti ai diversi “mondi” (l'ambiente, gli altri, il Sé) si ritrovano livellati, uniformati, omologati, appiattiti – come nell'animale – in una cerchia disinibente di motivi generici che, appunto, muovono l'uomo a un comportamento “quasi istintivo”, pulsionale creativo ma non propriamente “formativo”, che dell'istinto mantiene la caratteristica quasi-animale della sicurezza, a scapito però della compiutezza umana: «Il fatto che l'ente possa essere manifesto nella uniformità livellata di quanto sussiste in modo uguale» annota Heidegger

dà alla quotidianità dell'uomo la sua peculiare sicurezza, stabilità e quasi baldanza, e assicura la facilità, necessaria per la quotidianità, del passare da un ente all'altro, senza che, nel farlo, il rispettivo modo di essere dell'ente venga ad avere peso in tutta la sua essenzialità. [...] Ciò vuol dire: ha luogo una *condotta in rapporto all'ente* senza che prima si sia destato un *rapporto fondamentale* dell'uomo con l'ente – sia esso un ente senza vita, sia un vivente, sia l'uomo stesso – come l'ente stesso di volta in volta richiede.⁷⁸

A questo livello si ha insomma che fare con una *condotta deiettiva* – inautentica, impropria – dell'uomo, “quasi comportamentale”, quindi “quasi animale”, che accede all'ente in modo affatto indifferenziato, assorbito e stordito, vincolato e coinvolto, passivo e istintivo, ovvero *non* formativo. Si fa incontro al mondo, ma non se ne distacca, non se lo pone prospetticamente “di fronte”. Con argomenti che sembrano ripresi alla lettera da Schopenhauer e da Plessner, Heidegger ribadisce che l'*intelletto comu-*

78 CFM, p. 352.



ne vede gli alberi, ma non la foresta (con un'immagine orientale: vede le onde, ma non il mare, le rocce, ma non la montagna), *vede gli enti, ma non il mondo e gli enti-nel-mondo*,⁷⁹ vede i singoli motivi, ma non la totalità manifesta del mondo che li contiene, quindi non può mai rap-presentarseli, né formarli in-quanto tali. A prescindere dal fatto che Heidegger (a nostro avviso puramente *pro forma*), anche qui come in *Essere e tempo*, si rifiuti di considerare questa condizione deiettiva in termini assiologici, valutativi, quindi negativi, non v'è dubbio che – come accade in Schopenhauer – l'*humanitas* ontica dell'uomo si avvicini “innanzitutto e per lo più” di molto all'*animalitas* ontologica dell'animale, sicché anche per il maestro di Messkirch – e diversamente da quanto intende Derrida – il limite che divide uomini e animali non è affatto poi così rigido e netto, sul piano dell'*ethos*, come quello antropocentricamente inteso sul piano del *logos*;

b) sempre seguendo la logica “avalutativa” di *Essere e tempo*, è pur vero che «a partire dalla quotidianità – non però fondati e sorretti da essa –

sono possibili, cioè *possono divenire desti, dei rapporti fondamentali dell'esser-ci dell'uomo con l'ente*, del quale egli stesso fa parte.⁸⁰

Ciò significa, evidentemente, che solo “destandosi” dal sonno del comportamento quasi animale in cui si trova “innanzitutto e per lo più”, l'uomo può (è un suo essere-possibile, non un suo dato scontatamente quotidiano) diventare autenticamente, propriamente, cioè eticamente formatore di mondo (*Umwelt, Mitwelt, Selbstwelt*), nella misura in cui il suo *ethos*-condotta, diversamente dall'*ethos*-comportamento animale, si apre ora liberamente, riflessivamente e oggettivamente nei confronti dell'“ente in quanto tale”, stagiato sullo sfondo della manifestatività totale del mondo. Solo a questo livello l'uomo può dare liberamente (“ragionevolmente” ed “eccentricamente”) forma sia al mondo-ambiente, sia al mondo degli altri, sia al mondo del sé, non più subiti passivamente nel segno dell'istinto, ma attivamente agiti, prodotti, plasmati, interpretati nel segno della *praxis*, della *poiesis* e dell'*ethos*. Ed è più che legittimo, da parte di Heidegger – come lo è per Schopenhauer e Plessner – ribadire che se questa condotta poetica (non antropologocentrica nel senso derridiano) non può essere “mai e poi mai, in qualunque modo” ritrovata nell'animale, al tempo stesso risulta assente, o comunque assai attenuata, nella grande maggioranza, innanzitutto e per lo più, degli stessi uomini comuni, la cui formatività ontica e inauten-

79 Cfr. CFM, pp. 444-445.

80 CFM, pp. 352-353.



tica si limita a operare al servizio degli istinti, dei bisogni e delle passioni, come in ogni altro essere vivente;

c) esiste tuttavia per Heidegger un terzo livello di formatività, doppiamente distante da quello minimo dell'uomo comune, ma differente anche da quello, già più autentico, dell'uomo poietico – il livello in cui *praxis* e *poiesis*, anziché agire nel mondo, “produrre, formare, fare” l'ente, *lasciano piuttosto che l'ente sia l'ente che è*, lo lasciano *eticamente* essere nel suo essere – ovvero nella sua totale alterità rispetto a ogni *operari* puramente umano e soggettivo, comunque inteso – sicché è questa, paradossalmente, la forma suprema della condotta formativa: l'*arte poietico-poetica* di “lasciar essere l'essere” nella *sua propria* formatività, accogliendola, se possibile, nella formatività umana. Se dunque lo svincolarsi dall'indifferenza ottusa nei confronti dell'ente dell'uomo comune (uomo “assopito”), costituisce il primo passo verso l'autoconsapevolezza riflessiva e formativa totale dell'ente in-quanto ente, che consente l'autentico *operari* poietico da parte dell'uomo proprio (uomo “desto”), il passo ulteriore attraverso (dentro e oltre) questa condotta poietica porta a una formatività umana come pura apertura *accogliente* nei confronti del disvelarsi dell'essere dell'ente in quanto tale nella sua totalità. Soltanto a questo livello l'uomo è veramente e completamente un Esser-Ci, avendo definitivamente compiuto il passo indietro (o in avanti)

dal *λογος* al mondo, più precisamente nel senso di un ritorno alla manifestatività pre-logica dell'ente. [...] La manifestatività pre-logica è un accadimento fondamentale dell'esser-ci. [...] Dal *λογος* al mondo, al mondo concepito formalmente come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità.⁸¹

Abissalmente lontano sia dall'animale “stordito” che dall'uomo “assopito”, eccedente anche rispetto all'uomo “desto”, questo uomo “accogliente” – la cui distanza dall'antropocentrismo di marca derridiana appare lampante – è per Heidegger il solo ad avere accesso, o ingresso, all'Evento del Totalmente Altro, al puro «*accadere del prevalere del mondo*».⁸² Scrive in proposito con toni già post-*Kehre*:

Questo ingresso e ritorno filosofici dell'uomo nell'esser-ci che è in lui, può sempre soltanto venir preparato, mai provocato e ottenuto. Il destare è questione di ogni singolo uomo, non meramente della sua buona volontà o magari della sua abilità, bensì del suo destino, di ciò che gli tocca o non gli tocca in

81 CFM, pp. 450-451.

82 CFM, p. 450.



sorte. Ma tutto ciò che è casuale spetta e capita a noi soltanto se lo abbiamo atteso e lo sappiamo attendere.⁸³

Non può sfuggire la potenza est-etica, ultrapoietica di queste parole: il compito precipuo di una filosofia ultrametafisica, per Heidegger – diversamente da quanto sembra ritenere Derrida –, non è quello di sviluppare nello *zoon logon echon* la potenza dominatrice, appunto, del *logos* come *ratio* e parola, cogitazione e discorso, bensì quello di destare l'uomo all'accogliente meraviglia del mondo e del Totalmente Altro, la quale a sua volta dà luogo a un agire, una condotta, un *ethos*, che, da un lato, penetra formativamente nella totalità (del mondo e dell'Altro) che sempre ci compenetra e ci domina, dall'altro, e simultaneamente, si lascia (nel senso della *Gelassenheit*) compenetrare e dominare formativamente da questa stessa totalità. Contro la tradizione metafisica dello *zoon logon echon* – da Aristotele, a Cartesio, a Kant –, la filosofia lavora, per Heidegger, alla preparazione dell'accoglienza dell'Evento, del grande passo indietro (o in avanti) dal *logos*-Identico al mondo-Altro, concepito come manifestatività dell'ente in quanto tale nella sua totalità – un Evento e un Passo che possono accadere solo in virtù di una “*trasformazione radicale dell'Esserci stesso*”,⁸⁴ il quale si converte, passando dall'*ethos* metafisico del dominio e della sopraffazione all'*ethos* dell'abitare e della *Gelassenheit* – dimensione protagonista, come si sa, dell'intera riflessione est-etica dell'ultimo Heidegger.

Da tale punto di vista, accusare Heidegger di antropocentrismo – cioè di “umanismo” nel senso deterioro del dominio dello *zoon logon echon* sul mondo – è semplicemente un controsenso: «La maestà essenziale dell'uomo» recita un celebre passo della *Lettera sull'“umanismo”*,

non risiede nell'essere la sostanza dell'ente in quanto suo “soggetto” e nel far dissolvere, *in quanto despota dell'essere*, l'essere-ente dell'ente nella troppo sonoramente celebrata “oggettività”. L'uomo è piuttosto “gettato” dall'essere stesso nella verità dell'essere, *in modo che, così e-sistendo, custodisca* la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. [...] [L'uomo], *in quanto è colui che e-siste, ha da custodire la verità dell'essere. L'uomo è il pastore dell'essere.*⁸⁵

Essere il *pastore* (da *pastor*, “pastore”, “custode”, “guida”, da *pascere*, “nutrire”, “pascolare”, “allevare”, “far crescere”) dell'essere significa

83 *Ibidem*.

84 Cfr. CFM, p. 451.

85 M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 56, cc.nn.



prendersi eto-poieticamente *cura* del mondo e degli enti del mondo in quanto tali (e perché non anche degli animali?), per lasciare e far-sì che essi siano gli enti che sono. Da questo punto di vista il *logos* stesso in quanto lingua, linguaggio e parola – per Heidegger esattamente come per il Benjamin del saggio *Sulla lingua* –,⁸⁶ può svolgere una funzione strettamente eto-logico-poietica, nella misura in cui (come nel “Paradiso” benjaminiano), *parlare, abitare e formare*, in prossimità dell’essere (e degli animali), sono la stessa cosa. *Logos* umano, qui, non significa il privilegio e il dominio dell’*animal rationale* nei confronti dell’essere del mondo, bensì anzitutto accoglienza, ascolto poetico-poietico della lingua muta dell’essere (degli animali?), nella speranza di poter formare e tradurre la formatività dell’essere nella formatività umana di atti e di parole. Di nuovo:

*L’uomo non è il padrone dell’ente. L’uomo è il pastore dell’essere. In questo “meno” [rispetto all’uomo-soggetto dotato di logos e ratio – n.d.t.] l’uomo non perde nulla, anzi ci guadagna, in quanto perviene alla verità dell’essere. Guadagna l’essenziale povertà del pastore, la cui dignità consiste nell’esser chiamato dall’essere stesso a custodia della sua verità. [...] L’uomo [...] è quell’ente il cui essere, in quanto esistenza, consiste nell’abitare nella vicinanza dell’essere.*⁸⁷

7. Per un’etica ontologica dell’animalità

Con tali parole, che a ben vedere enunciano alla lettera la logica dell’estetica dell’esistenza (l’abitare si radica di per sé sia nell’*ethos* sia nell’*aisthesis*), torniamo alle conclusioni dei *Concetti fondamentali della metafisica*, il che ci consente di cogliere un ulteriore punto di contatto tra Heidegger e Schopenhauer – non Plessner, che non sembra interessato a questo tema –, cioè l’idea che la formatività ontologica possa contenere (come si è già cursoriamente accennato) i presupposti anche di un’etica dell’animalità – certo non esplicitata, in questi termini, da Heidegger –, per taluni aspetti analoga a quella di Schopenhauer, tenuto conto del fatto che per Heidegger l’animalità è comunque

*un ambito dell’ente che è manifesto ed esige dunque da noi un determinato rapporto fondamentale con esso, nel quale nondimeno a tutta prima non ci muoviamo.*⁸⁸

86 Si veda sopra, pp. 30 sgg.

87 M. Heidegger, *Lettera sull’“umanismo”*, cit., pp. 73-74, cc.nn.

88 CFM, p. 353.

A tutta prima, infatti, cioè “innanzitutto e per lo più”, «in tutta la nostra condotta in rapporto all’ente, in ultima analisi, *non udiamo* l’essere dell’ente,

[...] l’indifferenza dell’intelletto comune [sic!] ha la sua mostruosità [sic!] nel fatto che non ode l’*essere* dell’ente ed è in grado di conoscere soltanto l’ente. [...] In altri termini, all’intelletto comune rimane preclusa proprio *quella* differenza che, in definitiva e in ultima analisi, rende possibile ogni distinguere e ogni distinzione.⁸⁹

Estrapolando, ma non troppo, dal discorso heideggeriano, applicandolo cioè *ad hoc* agli enti-animali, si potrebbe dire che – come per Schopenhauer – l’intelletto comune indifferente, incapace, nel suo “assopimento” ontologico, di ogni distinguere e distinzione, è “mostruoso” nella misura in cui conosce e vede in tali enti, presi nella loro piatta singolarità quotidiana, *soltanto* il motivo “ontico”, omologo e omogeneo, degli istinti volitivi e dei bisogni vitali (nutrimento, conservazione, riproduzione, ecc.) che è chiamato a soddisfare, mentre non li vede (anzi “ode”) “in quanto tali”, nella luce e nel suono del *loro* essere, della loro totale Alterità. A questo primo livello ontico ogni tipo di “formatività” nei confronti degli enti-animali non può che assumere i tratti del dominio e dello sfruttamento indiscriminato, contestati anche da Schopenhauer, il che esclude tendenzialmente ogni tipo di rispetto e salvaguardia, giustizia e diritto, benevolenza e *Mitleid*, accoglienza poetica e *Gelassenheit* nei loro confronti. Per dirla con lo Heidegger della tecnica, si tratta di meri *Bestände* (risorse utilizzabili) e *Bestandstücke* (pezzi di riserva) inseriti nel *Gestell* (dispositivo, impianto, ingranaggio, marchingegno) dell’industria alimentare (e non solo),⁹⁰ così intensamente descritta da Derrida ne *L’animal que donc je suis*. Qui la formatività assume i tratti della mera “formattazione” tecnostumentale, biogenetica del vivente, il cui rifiuto, ci sembra, rientra – almeno dal punto di vista concettuale – nella stessa *Weltanschauung* antitecnocratica e antiantropologocentrica sia di Heidegger che di Derrida, il quale qui “segue” totalmente il maestro di Messkirch.

89 CFM, p. 456.

90 Cfr. M. Heidegger, *L’impianto*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, trad. it. di G. Gurisatti, a cura di P. Jaeger, ed. it. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2002, in part. pp. 58 sgg. «L’impianto» scrive Heidegger «è l’essenza della tecnica. [...] Tutto ciò che è, è [...] “pezzo di riserva”. [...] Nell’*evo* della tecnica la natura non è un limite della tecnica. La natura è qui piuttosto il “pezzo di riserva fondamentale” della risorsa tecnica – e nient’altro» (ivi, pp. 63 e 67).

Al livello successivo, oltre l'intelletto comune "assopito" che domina "anzitutto e per lo più" nel mondo umano, avvicinandolo a quello animale, e che abbiamo definito intelletto "desto", nella misura in cui dispone completamente, riflessivamente e consapevolmente (come nel caso della ragione di Schopenhauer e dell'eccentricità di Plessner) della struttura "in-quanto", l'ascolto della differenza ontologica tra "essere ed ente animale", che ne deriva, può tradursi in una condotta poetica attiva, differenziata e differenziante, nei suoi confronti, che cioè sappia agire verso l'ente-animale tenendo responsabilmente conto – in termini ontologici – del suo essere-animale, cioè della sua Alterità, e prendendosene cura. In questa formatività che si prende cura, in termini pratici, poetici ed etici, dell'ente-animale nel suo essere – una formatività autentica e compiuta che per Heidegger è alla portata di quei pochi in cui la struttura in-quanto, consapevolmente appresa e vissuta, si traduce direttamente in *ethos*-condotta, oltre l'*ethos*-comportamento –, riemerge la figura del pastore, il quale, pur non rinunciando, in prima battuta, a inserire l'ente-animale nell'ambito di una *praxis* e *poiesis* soggettiva, purtuttavia (diversamente dall'uomo comune e dal tecnocrate) se ne sente responsabile e custode, lo rispetta e lo salvaguarda, prova per esso benevolenza e *Mitleid*, e lo tratta con giustizia, pur senza riconoscergli un vero e proprio diritto alla vita. Anche in questo caso la prospettiva heideggeriana verrebbe concettualmente a coincidere sia con quella di Schopenhauer, sia con quella del Derrida dell'*il faut bien manger*, nella misura in cui la cura che *fa*-essere l'animale – che lo *fa*-essere, con giustizia e responsabilità ontologica, l'animale che è – non si spinge al punto di *lasciarlo* totalmente essere l'animale che è, cioè di non ucciderlo né annichilirlo, a nessun titolo, in nessun modo, per nessuno scopo. Qui la formatività, che si potrebbe definire "artigianale" per distinguerla da quella tecnica, implica comunque un abitare est-etico con l'animale e accanto all'animale, e tuttavia essa, nella consapevolezza della differenza ontologica, privilegia pur sempre l'ente-animale sull'essere-animale, cioè non lascia agire radicalmente la differenza in quanto tale, non si apre totalmente al Totalmente Altro nella sua Alterità.

Si è visto tuttavia in che senso, nella figura del "pastore" di Heidegger, compaia anche un terzo "livello" di consapevolezza ontologica, quello – in sé rarissimo e ai limiti dell'impossibile, come evidenzia Derrida – dell'uomo "accogliente", in cui tutto (*logos*-linguaggio incluso) è rivolto a *lasciare* (con perfetta *Gelassenheit*) che l'ente sia l'ente che è nella luce del suo essere, cioè essere "totalmente Altro". Le pagine conclusive dei *Concetti fondamentali della metafisica* evocano, di fatto, una totale apertura accogliente e dis-velante nei confronti della differenza ontologica, che, attraver-

so e oltre la struttura in-quanto, mira a cogliere *la differenza stessa in-quanto tale*, nella sua magica enigmaticità come “accadimento fondamentale” del mondo: essa, scrive Heidegger,

è una *differenza completamente oscura* nella sua essenza. Solamente se supporteremo questa oscurità, diverremo sensibili per quanto è problematico, e verremo così ad essere in condizione di sviluppare il problema centrale che questa differenza cela in sé, comprendendo così il *problema del mondo*. [...] Dobbiamo vedere di fronte a quali problemi essenziali questa differenza porti e come, nella misura in cui lo scoprimento dell'essere è in connessione con il suddetto accadimento fondamentale, questa differenza sia un momento essenziale del mondo.⁹¹

Mentre l'uomo comune “assopito” (simile all'animale “stordito”) non vede, non ode e non presta ascolto alla differenza, sicché si limita a dominare formativamente (qui nichilisticamente) il mondo, e mentre l'uomo “desto” ne fa pur sempre *uso* nella sua condotta formativa, limitandosi ad agire poieticamente (e sia pure eticamente) nel mondo, l'uomo “accogliente” si apre alla differenza in sé, indirizza la sua meraviglia est-etica all'ente in quanto tale, cioè «si interroga unicamente in relazione a ciò che costituisce l'essere dell'ente, ov η ov: la *verità ontologica*».⁹² Per Heidegger il «passo essenziale» è costituito per l'uomo dalla totale trasposizione di sé nel puro accadere del differire, nel puro accoglimento dell'essere dell'ente differente, nella pura Alterità, un passo – di per sé totalmente antiantropocentrico – che ha il carattere del progetto, e di cui non dovrebbero sfuggire le conseguenze est-etiche nei confronti del “mondo”, quindi anche degli enti-animali che ne fanno parte integrante. Anziché limitarsi a dominare gli enti-animali, o a farne comunque uso, l'uomo può trasporsi nel puro accadere del loro differire, essere-differenti, accogliendolo in quanto tale. Chiamato ad *abitare* il e nel mondo (cioè a e-sistere in esso non come despota e padrone, ma come custode e pastore che se ne prende est-eticamente cura), l'uomo “accogliente” dev'essere in grado di progettare e *progettarsi* in esso, tuttavia con un progettare che è, anzitutto, un *lasciar-prevalere la prevalenza (la priorità) del mondo sull'uomo* – quel mondo (l'Essere) *que je suis* (seguo), di cui fa parte anche quell'ente (l'Animale) *que je suis* (seguo).

Insomma, per Heidegger la condotta formativa più originaria, che dovrebbe porsi a monte e a fondamento di ogni possibile condotta, consiste in

91 CFM, pp. 457-458.

92 CFM, p. 461.

un'apertura totale, accogliente, disvelante e possibilizzante nei confronti del dis-velarsi (*a-letheuein*) del mondo (della sua verità in quanto *a-letheia*) nella sua differenza dall'uomo, un *ethos*, questo,

[in cui] accade il lasciar-prevalere l'essere dell'ente nella totalità del suo esser-vincolante di volta in volta possibile. Nel progetto prevale il mondo.⁹³

La conclusione di Heidegger – che anticipa la *Lettera sull'“umanismo”* – non lascia adito a dubbi: nel suo abitare poieticamente (per noi est-eticamente), l'uomo, l'Esser-ci, è «quell'ente di natura peculiare e originaria» che progetta e forma un mondo ex-sistendo in esso, uscendo fuori da se stesso, nell'essenza del suo essere, non per smarrirsi, ma «per sperimentare se stesso come sprofondato [...] nel mezzo di ciò che ora può essere manifesto in quanto ente».⁹⁴ Si tratta di una condizione di «insonne rapimento estatico», di «beatitudine della meraviglia» e di εἰθουσιασμος nei confronti del darsi del mondo – quindi di tutti gli enti, animali compresi – che Heidegger suggella rifacendosi a uno dei momenti maggiormente mistico-contemplativi dello *Zarathustra* di Nietzsche, *Il canto del nottambulo*,⁹⁵ inno sublime alla profondità “paradisiaca” del mondo e all'eternità di tutte le cose tra loro «incatenate, intrecciate, innamorate»,⁹⁶ che – nell'attimo della mezzanotte – invita a un *ethos* (affatto non dispotico né nichilistico) dell'attenzione, dell'ascolto, dell'intimità, della quiete, della *Gelassenheit*, della meditazione, della contemplazione e del *silenzio* nei loro confronti.

Forse solamente il canto *Mezzogiorno* dello *Zarathustra*, gemello del *Canto del nottambulo* alla mezzanotte («Proprio ora, il mio mondo divenne perfetto, *mezzanotte è anche mezzogiorno*»),⁹⁷ esprime con potenza addirittura superiore questo approdo mistico-ontologico di Nietzsche, in sé del tutto incompatibile con la lettura destinale, tecnonichilista – nel segno della Volontà di Potenza, del Superuomo e dell'Eterno Ritorno – che Heidegger, dopo avere letto Jünger, ne offrirà in celebri pagine del *Nietzsche*.⁹⁸ Se infatti quest'ultima prospettiva è in piena sintonia con l'ente-animale inteso –

93 CFM, p. 467.

94 CFM, p. 468.

95 Cfr. CFM, pp. 468-469.

96 Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, vers. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. VI, tomo I, 1979, p. 392.

97 Ivi, p. 391, c.n.

98 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1994 (cfr. sotto, p. 224, nota 140).

come si è detto – in quanto mero *Bestand* e *Bestandstück* inserito nel *Gestell* della tecnica moderna, all'apice di un nichilismo del dominio, dimentico dell'essere dell'ente e della sua totale Alterità, il quadro tracciato da Nietzsche in *Mezzogiorno* è di segno totalmente opposto, e sembra rendere anche all'ente-animale la giustizia ontologica che merita: nell'ora anzi, nell'attimo del meriggio, l'anima di Zarathustra giace muta nella quiete, nella confidenza e nella *Gelassenheit*, vicina, fedele e familiare alla terra e alle sue creature, che egli non si stanca «di contemplare e di benedire».⁹⁹ Nell'immagine della nave (la nave antitellurica e anti-nomica della tecnica, avrebbe detto Schmitt) che, «entrata nella sua baia più immota – ora si appoggia a terra, stanca dei lunghi viaggi e dei mari incerti»,¹⁰⁰ e che quindi si ritrova a casa, rivive l'idea di un *ethos* (una condotta, un abitare, un modo di essere e agire) felice, nella misura in cui vede ogni ente come un *sol invictus* (non vinto, invincibile, indomito, impenetrabile, inintaccabile, incontrastabile), un ente *sub specie aeternitatis*, che si rifiuta a ogni genere di annichilimento. Il mondo perfetto e maturo, «rotondo anello d'oro» che brilla nella luce intramontabile del suo essere, del *Mezzogiorno* nietzscheano, è lo stesso mondo “profondo”, che «vuole eternità – vuole profonda, profonda eternità!» del *Canto del nottambulo* di mezzanotte posto da Heidegger a sigillo dell'intero percorso compiuto nei *Concetti fondamentali della metafisica*, e che rappresenta l'apice della “formatività” umana.

Il fatto che questa contemplazione e benedizione est-etica dell'ente sia legata, in Nietzsche come in Heidegger, alla dimensione dell'attimo, del *kairos* e dell'evento improducibile, irripetibile, ci riporta, in conclusione, alla già accennata tangenza, su questo punto, tra la “formatività” mistico-artistica di Heidegger e quella del genio est-etico (anch'esso rarissimo) di Schopenhauer, là dove, per l'appunto, estetica ed etica del mondo fanno tutt'uno. Anche in Schopenhauer, infatti, è in virtù di un attimo eccezionale, un evento che «si produce bruscamente»,¹⁰¹ vera e propria *epistrophe* e *metanoia*, che il genio si distoglie dalla conoscenza comune (ontica) delle cose particolari – legata a istinti, affetti e bisogni – per diventare «soggetto conoscente puro e libero dalla volontà», il quale “nietzscheanamente”

si riposa e si assorbe nella contemplazione profonda dell'oggetto che gli è dinanzi, e lo contempla in sé, al di fuori delle sue correlazioni con gli altri oggetti.¹⁰²

99 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, cit., p. 334.

100 Ivi, p. 335.

101 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 263.

102 *Ibidem*.

L'intuizione ontologica del genio formativo schopenhaueriano si esplica in modo del tutto simile alla formatività di terzo livello, "accogliente e disvelante", di Heidegger, nella misura in cui

non si preoccupa più del dove, del quando, del come e del perché e della finalità delle cose, ma unicamente e semplicemente di ciò che le cose sono; [...] quando riempie tutta la sua coscienza della contemplazione tranquilla di qualche oggetto naturale presente, paesaggio, albero, roccia, edificio, o di qualsiasi altra cosa, e, [...] si perde completamente in quest'oggetto, dimentica cioè il suo individuo, la sua volontà, e non sussiste più se non come soggetto puro, come limpido specchio dell'oggetto.¹⁰³

Assumendo per un istante che un tale oggetto possa essere (perché no?) un animale, allora nell'attimo est-etico l'individuo *non è più individuo* (che vuole, brama, domina, asserve, uccide, divora, ecc.), poiché egli «è rapito in tale contemplazione», «è annientato dalla contemplazione».¹⁰⁴ Ma non si tratta pur sempre di una dimensione puramente teoretica, dato anche il consapevole platonismo dell'estetica di Schopenhauer? Per nulla, poiché, se così fosse, non si darebbe, appunto, est-etica. Per Schopenhauer, infatti – così come per Heidegger – cogliere esteticamente l'oggetto (l'animale) nella luce della sua idea (del suo essere), significa che

il soggetto, mentre *si assorbe tutto* nella contemplazione dell'oggetto, *si identifica* con l'oggetto medesimo [...]. Nell'idea [nell'essere dell'ente – n.d.t.] *il soggetto e l'oggetto non si distinguono più l'uno dall'altro, perché il loro perfetto fondersi per completarsi reciprocamente* è appunto la condizione *sine qua non* che fa sorgere l'idea.¹⁰⁵

Si potrebbe dire, insomma, che la *contemplazione* teoretica, artistica, estetica comporta *quella stessa* identificazione, indistinzione, perfetta fusione e reciproca complementarità tra soggetto e oggetto, Io e Altro (uomo e animale), che è caratteristica della *compassione* morale, pratica, etica, tant'è vero che in entrambi i casi – contemplazione estetica e compassione etica – si perviene alla verità ontometafisica secondo cui, per Schopenhauer, la Volontà (l'Essere di Heidegger) è una e identica tanto nel contemplante che nel contemplato, nel compatente e nel compatito, di modo che «l'oggetto in sé [un animale?] e il soggetto in sé non differiscono l'uno

103 Ivi, pp. 263-264.

104 Ivi, p. 264.

105 Ivi, pp. 265-266, cc.nn.



dall'altro»,¹⁰⁶ né dal punto di vista teoretico, estetico, né da quello pratico, etico. La conoscenza e la formatività dell'arte e della morale, "genio artista" e "genio santo", estetica ed etica, contemplazione e compassione, in Schopenhauer, fanno tutt'uno, e il *tat twam asi* funziona, in entrambe, nello stesso modo. Infatti, sia la contemplazione estetica che la compassione etica svincolano – in via eccezionale – il soggetto e la sua conoscenza dall'essere totalmente assorbito e stordito nella sua volontà ed egoità egocentrica, consentendogli la compiuta immedesimazione (estetica, etica, ontologica) nell'Alterità dell'Altro – cosa, pianta, animale o uomo che sia –, alla luce del suo essere.

Scontata ogni possibile differenza teoretica, non ci sembra che questa "formatività" est-etica di Schopenhauer si distanzi molto dalla formatività accogliente, disvelante, di Heidegger, in cui la contemplazione estetica della differenza ontologica in quanto tale – cioè dell'ente nel suo essere – fa tutt'uno con la *pietas* etica di una condotta, di un abitare e di un progetto rivolti a lasciare che l'ente nel suo essere sia l'ente che è, nel segno della stessa *Gelassenheit* evocata da Nietzsche nello *Zarathustra* e ripresa da Heidegger in chiusura dei *Concetti*. È per questo che per Schopenhauer, come per Heidegger, l'arte e la filosofia (la *pietas* del pensiero), l'estetica e l'etica, accomunate da «un'aspirazione ad afferrare la vera essenza delle cose, della vita e dell'esistenza», mirano in fondo entrambe «a risolvere il problema dell'esistenza».¹⁰⁷ Ed è evidente, per entrambi gli autori, che tale soluzione passa anche attraverso la questione animale, il cui problema non viene trattato in nessuno dei due secondo le coordinate dettate dall'antropocentrismo di marca derridiana.

Da tale punto di vista appare quantomeno problematico accusare Heidegger di antianimalismo antropocentrico, dal momento che – benché egli, diversamente da Schopenhauer, non prenda esplicitamente posizione in merito – anche gli animali rientrano tra gli enti del "mondo" che vanno poieticamente "fatti e lasciati" essere. Non ci pare quindi azzardato parlare di un'etica ontologica dell'animalità su base heideggeriana.

Estrapolando – ma non troppo – da questo quadro, si potrebbe affermare altrettanto circa la questione "carnocentrica". Se infatti l'astensione dal consumo di massa di carne degli animali – che ne implica oggi sia la produzione che la soppressione tecnoindustriale – sarebbe un *nonsense* per il comportamento dell'uomo comune "assopito" (che per Heidegger è comunque

106 Ivi, p. 266.

107 A. Schopenhauer, *Supplementi al "Mondo come volontà e rappresentazione"*, cit., p. 1267.



un uomo decaduto, inautentico, deiettivo), e se pure nel caso dell'uomo non comune "desto" (più autentico e formativo) la condotta poietica rispettosa e responsabile, di cura e salvaguardia, benevola e giusta nei confronti dell'animale, non si spinge – come in ogni "buon" pastore – di per sé a riconoscergli tout court un diritto alla vita, quindi all'astensione totale dalla sua uccisione e dal consumo della sua carne, nel caso dell'uomo eccezionale "accogliente" (nel quale la formatività est-etica è compiuta, come accade in qualche *particolarissimo* pastore) non sarebbe eccessivo ipotizzare una *Gelassenheit* in sé né moralistica, né ecologista, né animalista, ma eto-ontologica, in seno alla quale il lasciar prevalere la prevalenza dell'Altro-animale in-quanto Altro (cioè la pura differenza ontologica dell'Alterità dell'ente-animale concepito nel suo essere) rinunci consapevolmente a ogni progetto di suo dominio nichilistico, compreso il nutrirsene, previa uccisione. Si tratterebbe insomma di una sorta di *vegetarianesimo ontologico*, di un'ascesi e un'*askesis* dell'essere, una *diaita* dell'essere applicata al vivente, che fuori da ogni sentimentalismo o ideologismo radicalizza su base ontologica l'intima connessione est-etica tra contemplazione dell'Essere-Altro dell'animale e compassione per esso, dove poiesi dell'Altro e poiesi di sé, cura dell'Altro e cura di sé fanno "vegetarianamente" tutt'uno.

Come si è visto, né Schopenhauer né Derrida (e nemmeno, presupponiamo, Heidegger stesso) giungono fino a questo punto – entrambi per amore della "buona" tavola e del "*bien*" manger – ma una cosa è certa: tanto costitutiva è, nell'animale, l'impossibilità comportamentale di "fare e lasciar essere" gli altri enti (in ciò consiste l'intrascendibile limite est-etico dell'animale), tanto costitutiva è, nell'uomo, la *possibilità* poietica di "farli e lasciarli essere", al punto – come dice Schopenhauer – di non fare nulla, ma proprio nulla, che possa danneggiarli, e di fare tutto, ma proprio tutto, che possa salvaguardarne l'esistenza. Ancora una volta: solo nella misura in cui *non* sono un animale, e *non* lo seguo, posso dare a me stesso – tramite la cura est-etica del mio Sé – quella forma possibile che mi consente – tramite la cura est-etica del mio Altro – di dare *poeticamente* forma all'animale lasciando totalmente che sia l'animale che è. Viceversa, non è detto che la pratica di "dare e lasciare forma" all'Altro-Animale in-quanto tale nella sua alterità, ponendosi faccia-a-faccia, sguardo-a-sguardo con esso, non possa costituire un "esercizio spirituale" ontologico prioritario (includente il vegetarianesimo come pratica asketica) della cura e della poiesi del Sé. L'est-etica dell'esistenza si darebbe esattamente in questo produttivo intreccio tra autopoiesi ed eteropoiesi, cura di sé e cura dell'Altro, formazione di sé e formazione dell'Altro – *anche* quando tale Altro sia un cavallo o un somaro.

8. *Autoetopoiesi*

Nei *Concetti fondamentali della metafisica* la condotta formativa umana è rivolta anzitutto eteropoieticamente a quel “mondo” di cui, in virtù della struttura in-quanto, l’uomo è più ricco (dell’animale). Impegnato com’è nel confronto comparativo tra animale *weltarm* (povero di mondo) e uomo *weltbildend* (formatore di mondo), Heidegger, tuttavia, finisce per privilegiare, nel suo confronto, il solo mondo “altro” degli oggetti e delle cose, la *Umwelt*, che si dà come “mondo ambiente” negli animali e “mondo circostante” negli uomini, trascurando sia la *Mitwelt* (il “mondo degli altri”), sia la *Selbstwelt* (il “mondo del Sé”). In verità, quest’ultimo, benché rimanga sullo sfondo, non è del tutto assente dal suo ragionamento: quanto all’assorbimento e “stordimento” dell’animale, ad esempio, egli dice che l’animale, chiuso nel cerchio degli istinti,

non ha sostanzialmente la possibilità di entrare in relazione con l’ente che esso stesso non è [la *Umwelt*], così come con l’ente *che esso stesso è* [la *Selbstwelt*]. In virtù di questo esser-messo in ciclo l’animale si trova per così dire sospeso tra *se stesso* e l’ambiente, senza sperimentare in quanto ente né l’uno né l’altro.¹⁰⁸

Altrove egli annota che l’animale, sempre in lotta con il cerchio ambientale dei motivi vitali in cui si trova coinvolto, in realtà non può «essere mai in senso peculiare *presso se stesso*»,¹⁰⁹ sicché «*lo specifico essere-presso-di-sé dell’animale* [...] non ha nulla dell’ipseità dell’uomo che ha una condotta in quanto persona». ¹¹⁰ L’animale, infatti, essendo completamente assorbito nello *hic et nunc* dei suoi istinti e bisogni vitali, non può mai «entrare-in-relazione con l’ente, *neppure con se stesso in quanto tale*»,¹¹¹ di modo che la sua proprietà a se stesso non può mai essere intesa come “personalità”, “riflessione” e “autocoscienza”. Se ne deduce, *ex negativo*, che mentre l’animale, non potendo essere presente riflessivamente a se stesso in virtù della struttura in-quanto (la ragione di Schopenhauer, l’eccentricità di Plessner), non ha, per la sua stessa costituzione ontologica, la facoltà di prendersi “cura” poietica del proprio Sé – ed è quindi tanto povero di mondo quanto povero di sé –, per l’uomo invece, in positivo, può destarsi un rapporto fondamentale con l’ente, «sia esso un ente senza vita, sia un vi-

108 CFM, p. 317, cc.nn.

109 CFM, p. 329, c.n.

110 CFM, p. 305.

111 CFM, p. 331, c.n.

vente, sia l'uomo stesso»,¹¹² nella misura in cui «a partire dalla quotidianità [...] sono possibili, cioè possono divenire desti, dei rapporti fondamentali dell'esser-ci dell'uomo con l'ente, del quale egli stesso fa parte»,¹¹³ sicché egli può (nel senso dell'essere-possibile), per la sua stessa costituzione ontologica, prendersi "cura" poetica di sé, formando est-eticamente sia il proprio mondo sia il proprio Sé, ed essendone, perciò stesso, ricco. Insomma: quella stessa distinzione, tra uomo e animale, che si ha nel rapporto con il mondo, si ha nel rapporto con il Sé, sicché mentre l'animale è tanto povero di mondo quanto povero di sé, l'uomo è tanto formatore di mondo quanto formatore di sé,¹¹⁴ tanto "eteropoietico" quanto "autopoietico". Diversamente dall'animale, l'uomo può essere non soltanto eticamente poetico nei confronti del mondo "altro" da sé, ma anche – e ciò è decisivo – autopoietico, autoetopoietico, vale a dire eticamente e poieticamente formatore e plasmatore del proprio stesso "ethos", ovvero della sua condotta e del suo carattere.

Si tratta, tuttavia, nei *Concetti fondamentali della metafisica*, solo di tracce di autoetopoiesi, dato che per Heidegger, in quel frangente, la tesi rimane questa:

L'esser-ci nell'uomo forma il mondo: 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, è ciò che lo circonda, che lo abbraccia.¹¹⁵

L'insieme di tutto ciò costituisce, appunto, quel "progetto", su cui si concludono i *Concetti*, e nel quale consiste la struttura fondamentale di quell'uomo che è, nell'essenza e nel fondamento del suo esser-ci e del suo ethos, formatore di mondo. Nondimeno se, per puro esercizio metodologico, tornassimo a percorrere lo svolgimento dei *Concetti*, sostituendo o avvicinando il concetto di "mondo del Sé" (o, semplicemente, di "Sé") a quello di "mondo", ci porremmo nella condizione di operare un confronto tra uomo e animale ancor più proficuo sul piano etico-pratico, individuando – come già Schopenhauer con la sua ragione – proprio su questo piano la distinzione più radicale e non suturabile tra l'uomo e l'animale: solo l'uomo infatti è ontologicamente in grado, nella sua condotta autoetopoie-

112 CFM, p. 352, c.n.

113 CFM, pp. 352-353.

114 Naturalmente, lo stesso problema si pone in relazione alla *Mitwelt*, al mondo-degli-altri, che andrebbe ugualmente affrontato in termini comparativi – una questione di tale complessità da non poter essere affrontata qui nemmeno di sfuggita.

115 CFM, p. 365.

tica, di trascendere se stesso prendendosi cura di se stesso in-quanto mondo (mondo psicofisico), pervenendo così a un'est-etica dell'esistenza. E ciò, va ribadito, a prescindere da qualsiasi opzione logocentrica, poiché anche qui si tratta di *ethos*-condotta (umano) contro *ethos*-comportamento (animale), non di *logos* contro non-*logos*. Quindi, con Heidegger e partendo da Heidegger, possiamo dire che nella sua condotta formativa l'esserci dell'uomo forma (*poiein*) il suo Sé (*ethos*): 1. lo produce; 2. dà un'immagine, una visione di esso, lo rappresenta; 3. lo costituisce, lo plasma e lo governa, nei rapporti con il mondo (cose, piante, ecc., e anche animali) e con gli altri (uomini e animali).

In sintesi (le affinità, nelle differenze, con le riflessioni di Plessner e di Schopenhauer sono manifeste):

- tra uomo e animale esiste una gerarchia ontologica, non assiologica, verificabile su un piano puramente eto-logico, cioè comportamentale, e basata sulla costitutiva differenza di accesso al Sé: l'animale ha un Sé, con cui agisce nel mondo, ma al tempo stesso non ce l'ha in-quanto tale, non può porsi "di fronte" a esso, riflessivamente e con distacco, per prendersene cura come tale; perciò l'animale è *selbstarm*, "povero di sé";
- privo di autocoscienza e di riflessione rispetto a se stesso in-quanto se stesso, l'animale vive solo dentro il suo Sé, assorbito e stordito in esso, nei suoi istinti, bisogni, affetti, desideri, nelle sue brame e passioni, nei suoi moti intellettivi, pensieri e immagini, ma non ne è consapevole, ne è totalmente coinvolto, *hic et nunc*, quindi non può mai distaccarsene, prenderne prospetticamente le distanze e guardarlo liberamente: esso è, per l'appunto, ottusamente, passivamente "stordito" entro il cerchio intrascendibile del suo Sé, che ne domina – non dominato – l'esistenza, prescrivendone gli atti;
- privo di qualsiasi punto prospettico "frontale" ed "esterno" rispetto a se stesso, l'animale non può, quindi, dare riflessivamente e consapevolmente *forma* est-etica al proprio Sé, essere, per così dire, autoetopoieticamente l'attore, il regista e lo spettatore di se stesso, in quanto non ha completamente se stesso, né sa completamente di se stesso; il suo rapporto nei confronti del proprio Sé è sempre solo un comportamento istintivo, mai una condotta formativa, etopoietica, ovvero trasformativa del suo modo di agire e di essere;
- a differenza del comportamento animale assorbito, stordito e coinvolto nel proprio Sé, la condotta umana nel "rapportarsi-al" proprio Sé presuppone: 1. l'essere posto "di fronte" del singolo uomo al proprio Sé,

come possibile “oggetto di sé”; 2. l'accesso alla manifestatività del Sé in-quanto Sé; 3. la struttura non logico-discorsiva dell'in-quanto, cioè un approccio strettamente etico, pratico e poetico “di esercizio” al proprio Sé. Perciò l'uomo può essere non solo *weltbildend* (eteropoietico) ma anche *selbstbildend* (autopoietico), ovvero “formatore di Sé”, può *esercitare* plasticamente l'autoetopoiesi;

- quanto più perviene a un rapporto di autocoscienza e riflessione rispetto a se stesso, dunque quanto più è “persona”, tanto più l'uomo non è più necessariamente vincolato, coinvolto, trattenuto, assorbito, stordito nello *hic et nunc* del suo Sé, ma può entrare in relazione-con e rapportarsi-a esso, allontanarsene, prenderne prospetticamente le distanze, e – come l'attore di Plessner, o l'uomo di mondo di Schopenhauer – *posizionarsi* eccentricamente, autonomamente e liberamente rispetto a esso, scardinando il cerchio di istinti, bisogni, affetti, desideri, brame, passioni, moti intellettivi, pensieri e immagini che originariamente lo costituisce, e divenendo “desto e vigile” nei confronti del Sé, ovvero passando al suo attivo dominio, governo e controllo (è questa la logica dell'*askesis*);
- l'uomo ha di conseguenza la possibilità di dare riflessivamente e consapevolmente *forma* al proprio Sé, essere l'attore, il regista e lo spettatore di se stesso, in quanto può avere completamente se stesso e può sapere completamente di se stesso; questo atteggiamento autoetopoietico non deve per forza fare appello al *logos* discorsivo – al linguaggio e alla parola – ma alla *praxis* e alla *poiesis* in quanto esercizio e arte della formatività, una condotta “estetica” che, nella trasformazione del Sé, può precedere, se non fondare, ogni ulteriore esplicazione logico-discorsiva del soggetto: la prassi formativa, prelogica, starebbe comunque a monte della prassi discorsiva, logica;
- questa condotta formativa, formatività di sé, o autoetopoiesi, può avere tre livelli:
 - a) a livello dell'uomo comune “assopito”, innanzitutto e per lo più nella quotidianità, essa è molto debole e – come insegna già *Essere e tempo* – molto vicina alla povertà di sé dell'animale: è il luogo del gruppo, del branco, del gregge e della massa, là dove il Sé personale si trova disperso e gettato nel “Si” anonimo, ovvero in ogni genere di informe e uniforme livellamento, omologazione, appiattimento, refrattari a qualsiasi cura, conversione e trasformazione. Qui l'uomo è protagonista passivo di una recita di cui non è l'attore consapevole e di cui non conosce né il regista né lo spettatore;
 - b) a livello dell'uomo non comune “desto” l'autoetopoiesi si pone ora riflessivamente e oggettivamente di fronte al Sé in quanto tale, pla-

- smandolo in piena libertà, tramite l'esercizio, e consentendogli un agire sufficientemente autonomo e distaccato dalle esigenze del gruppo, del branco, del gregge e della massa da determinarne, appunto, la compiuta libertà e indipendenza nella prassi quotidiana. L'uomo è protagonista attivo di una recita di cui è attore, spettatore e regista nello stesso tempo;
- c) al livello supremo dell'uomo "accogliente" l'autoetopoiesi assume le modalità di una vera e propria *ars poetica* di sé, che oltre a formare plasticamente il Sé, cioè a farlo essere, lo *lascia* anche essere nella sua *aletheia*, avendo cura poetica del suo modo di disvelarsi, accogliendolo non ai fini dell'agire, ma per dare all'*ethos* stesso una "bella" forma aleturgica, un bello "stile" di condotta, che fin nel minimo particolare mostra la sua integrità, compiutezza e verità. L'uomo non solo è protagonista attivo di una recita di cui è attore, spettatore e regista nello stesso tempo, ma tutto ciò acquista i tratti salienti di una vera e propria "opera d'arte";
- ai suoi livelli superiori l'autoetopoiesi assume le forme di una "cura di sé", "arte del vivere" ed "est-etica dell'esistenza" in cui ciascuno non è uno schiavo e un servo, ma nemmeno un despota e un tiranno, bensì il "pastore" di se stesso, che è ugualmente preoccupato per il proprio Sé e se ne prende cura, ne è custode, maestro e guida, lo nutre, lo alleva e lo fa crescere, abita in e con esso, al tempo stesso "facendolo e lasciandolo" essere il Sé che è, consentendogli quindi l'accesso alla sua verità ontologica, affinché esso, tramite questa trasformazione, divenga pienamente, veramente e aleturgicamente il Sé di se stesso;
 - in definitiva, chiamato ad abitare autoetopoieticamente nel e con il proprio Sé, l'uomo dev'essere in grado di progettare e di progettarsi nel Sé, prendendosene est-eticamente cura, e in questa suprema condotta autoformativa consiste la *poiesis* etica più originaria, che dovrebbe porsi alla base e al fondamento di ogni altra possibile condotta nei confronti sia del mondo circostante (la *Umwelt*, animali compresi), sia del mondo degli altri (la *Mitwelt*, animali compresi).

Alla fine di questo ipotetico – e per certi versi azzardato – ripercorrimo teoretico di alcuni aspetti dei *Concetti fondamentali* nel segno della etopoiesi del Sé e dell'uomo "formatore di sé", ci aspetta tuttavia non un passo avanti, ma indietro a *Essere e tempo*, che in virtù del confronto tra uomo e animale, in esso assente, può trovare nuova collocazione entro la grande tematica, appunto, della "cura di sé" e dell'"est-etica dell'esisten-

za". Torneremo più sotto su questo aspetto.¹¹⁶ Per ora ci limitiamo a rilevare fino a che punto l'idea di autoetopoiesi quale condotta formativa eccellente dell'uomo venga a collimare con l'idea di progettualità del *Dasein* in quanto "avere da essere" (*zu-sein*), "poter essere" (*seinkönnen*) ed "essere possibile" (*möglichsein*) – tre caratteristiche specifiche dell'uomo e ontologicamente impossibili per gli animali, i quali invece, nel linguaggio di *Sein und Zeit*, non andrebbero oltre la semplice presenza legata allo *hic et nunc*, senza passato, e soprattutto senza futuro – che costituisce il cuore epimeletico del capolavoro heideggeriano. Si legge nel § 31:

L'esser-possibile essenziale dell'Esserci riguarda le modalità [...] del prendersi cura del "mondo" e dell'aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l'in-vista-di sé.¹¹⁷

Mentre l'animale è eternamente presente ed eternamente legato a se stesso – è già sempre alla meta di sé, almeno finché non cessa di vivere – la prima, più originaria e positiva determinazione ontologica dell'Esserci è la «possibilità», dunque il progetto (la formazione, l'azione formativa, l'etopoiesi) di sé. Non si tratta tuttavia di un poter-essere indeterminato e di un progetto del tutto libero – ciò equivarrebbe a dire che il *Dasein* gode del *liberum arbitrium indifferentiae* rispetto al proprio Sé-stesso, cosa contestata già da Schopenhauer –, bensì di un progetto *finito*, condizionato, insomma «già sempre insediato [ovvero "gettato", *geworfen* – n.d.t.] in determinate possibilità».¹¹⁸ Sommando le due cose – progettualità e gettatezza – si ha che l'Esserci, nella sua autoetopoiesi, è un "progetto gettato",

è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'esserci è la possibilità dell'esser libero *per* il più proprio poter-essere. [...] L'Esserci può esistere come se stesso. La comprensione o è autentica, cioè scaturente dal proprio se-Stesso come tale, o non autentica.¹¹⁹

Questi passaggi ci danno modo di prospettare una sintetica conclusione che torni a intrecciare la questione animale trattata nei *Concetti fondamentali* e la questione dell'Esserci affrontata in *Essere e tempo*. Dal punto di vista della etopoiesi del Sé,

116 Si veda sotto, pp. 379-392.

117 M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 177.

118 Ivi, p. 178.

119 Ivi, pp. 178 e 180.

- l'uomo (l'Esserci), essendo costitutivamente pro-getto possibile, volto al futuro (del proprio Sé), è sempre "più" di quanto di fatto sarebbe qualora lo si considerasse ontologicamente come una "semplice presenza" in se stesso, assorbito e stordito in se stesso, come un animale. In ciò l'uomo è superiore all'animale;
- al tempo stesso, essendo costitutivamente gettato in se stesso, l'uomo non è "mai di più" di ciò che, nella sua esistenza finita, è già (il suo proprio Sé), dato che «ciò che nel suo poter-essere esso *ancora non è*, essenzialmente lo è già». ¹²⁰ In ciò l'uomo somiglia all'animale;
- il paradosso del progetto-gettato, che (come per Schopenhauer nello scritto *Sulla libertà del volere*, nell'*Eudemonologia* e negli *Aforismi*) unisce "essere possibile" ed "essere finito", libertà e necessità, trascendimento e limite, trasformazione e destino, "poter essere" ("avere da essere") ed "essere già" ("essere gettato"), è quello che si sintetizza nel celebre motto delfico, che è la regola di ogni *epimeleia heautou* ed autoetopoiesi: "Divieni ciò che sei!", trasformati nel tuo stesso Sé, convertiti al tuo *proprio* destino.

Anche in questo caso le vie pur così diverse di Schopenhauer e di Heidegger (e di Plessner) finiscono per incontrarsi. Diversamente dall'animale, infatti, che – privo di ragione pratica, di eccentricità e di formatività – è sempre già alla meta di se stesso (ed è "felice" così), il destino di ciascun uomo è di essere sempre in cammino verso il proprio Sé, ed è questo che – diversamente che nell'animale – rende ognora precaria, insicura, fallace, pericolosa e problematica (per così dire "infelice") la sua biografia: l'uomo *può* cogliere le sue potenzialità più proprie oppure fallire, *può* trovare la strada del suo Sé e riconoscersi, oppure smarrirsi e disconoscersi, può ritrovarsi nelle sue possibilità, oppure rimanere smarrito, disconosciuto nella sua gettatezza, può essere completamente proprio ("autentico"), oppure totalmente improprio ("inautentico"). ¹²¹ Benché Heidegger, in *Essere e tempo*, ribadisca che il concetto di *Verfallen* (deiezione, decadimento, caduta, rovina) non importa alcuna valutazione negativa, ¹²² è pur sempre difficile non intendere, appunto, negativamente il fatto che

l'Esserci è, innanzi tutto, sempre già de-caduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel "mondo". ¹²³

120 Ivi, p. 180.

121 Cfr. ivi, p. 178.

122 Cfr. ivi, p. 215.

123 *Ibidem*.

Così come non è difficile vedere che i tratti di tale essere decaduto dell'“uomo comune” di Heidegger sono proprio quelli dell'*animalitas*: l'Esserci è deietto perché è *troppo* presso il mondo (il mondo circostante, compresi gli altri uomini comuni), troppo smarrito e immedesimato in esso, troppo disperso, troppo assorbito e stordito in esso. Al contempo, in tale dispersione e stordimento “animale” l'uomo comune, sgravato dal peso di decidere e di formare il proprio Sé, abbandonato ai propri “istinti del gregge”, trova sicurezza, disinvoltura, tranquillità, quiete, l'*apparenza* di una vita piena, genuina, felice, non precaria, insicura, fallace e problematica (per così dire “infelice”) come quella chi sceglie invece la sfida, il pericolo e la chance della cura di sé come autoetopoiesi. Pur non abitando in senso proprio (pur non avendo un vero *ethos*), l'uomo comune si sente a casa, prova «la tranquillizzante sicurezza di sé e l'ovvietà del “sentir-si-a-casa-propria”» nel mondo –,¹²⁴ e la sua felicità assomiglia in tutto e per tutto a quella *malgré lui* “ottusa” dell'animale, indegna dell'uomo, di cui parla Schopenhauer.

Con una differenza ontologica sostanziale, però: mentre infatti l'animale, non essendo costitutivamente un “essere possibile”, «non può cadere in rovina come un uomo»,¹²⁵ sicché la sua vita e la sua felicità sono sempre legittimamente autentiche, compiute e “ricche” così come sono (la povertà di sé dell'animale non vuol dire che la sua vita «sia, nei confronti dell'esserci umano, di minor valore, o che sia a un livello inferiore. Invece la vita [dell'animale] è un ambito che nel suo esser-aperto ha una ricchezza che forse il mondo dell'uomo non conosce per nulla»),¹²⁶ l'uomo, al contrario, essendo costitutivamente un “essere possibile”, può de-cadere al livello dell'animale, anzi addirittura rovinare «più in basso» di lui,¹²⁷ e, proprio per questo, recarne la colpa. Solo l'uomo, insomma, può andare in rovina da se stesso, ed essere – onticamente – inautentico, incompiuto e “povero” di sé, così come solo l'uomo può riconquistare se stesso, ed essere – ontologicamente – autentico, compiuto e “ricco” di sé. Solo in quanto può essere colpevole l'uomo può cercare la salvezza. L'animale (quello di Rilke), nella sua innocenza connaturata, non conosce nessuna di queste due dimensioni. Nel gorgo di choc e chance, colpevolezza e salvezza, in cui è gettato, e che al tempo stesso lo avvicina-allontana da sé si dipana la biografia di ciascun uomo, la cui potenziale “ricchezza” formativa – con la

124 Cfr. *ivi*, p. 230.

125 CFM, p. 252 c.n.

126 CFM, pp. 326-327.

127 Cfr. CFM, p. 252.



precarietà, insicurezza, fallacia e problematicità esistenziale che ne consegue – lo distingue a tal punto dalla solida, sicura, infallibile e aproblematica felicità animale, da indurlo, talora, a una malinconica, “rilkiana” invidia per essa. In questa invidia “ontologica” che l’*animalitas* determina – l’invidia rispetto all’*animal que donc je voudrais être* – essa si prende, da ultimo, la sua rivincita “poetica” sulla *humanitas* dell’uomo, spingendolo su una strada che tuttavia lo allontana dalle sue più autentiche possibilità autotopoietiche. È questo in sostanza il senso etico della presa di distanza di Heidegger dal Rilke delle *Elegie duinesi*.

9. Costellazione del logos e costellazione dell’ethos

Qual è dunque in definitiva il risultato dello spostamento da noi effettuato di Heidegger dalla costellazione del *logos* (Aristotele, Cartesio, Kant) a quella dell’*ethos* (Schopenhauer, Plessner, Foucault)? Anzitutto, alcuni giudizi “antropocentrici” formulati nei suoi confronti da Derrida ne *L’animal que donc je suis* ne risultano quantomeno ridimensionati e problematizzati:

a) non sembra sostenibile che Heidegger condivida, con Kant e Cartesio, l’idea secondo cui ciò che distingue il *Dasein* umano dall’animale è l’*ego*, il *cogito*, l’Io-penso, il potere dell’Io-penso, ecc., e che ciò che manca all’animale è, anzitutto e *in nuce*, l’intelletto in quanto facoltà teoretica del *cogito* concentrata nell’*ego* («Ciò che mi interessa mostrare [...] è che il discorso heideggeriano è ancora cartesiano [...]. Il gesto di Heidegger resta, malgrado tutto, per quanto riguarda l’animale, profondamente cartesiano»).¹²⁸ L’inserimento nella “nostra” costellazione dimostra che il confronto operato da Heidegger avviene – come già in Schopenhauer e Plessner, e diversamente da gran parte della tradizione occidentale – più sul piano dell’*ethos* (cioè del comportamento e della condotta), della *praxis* e della *poiesis*, dell’agire e del fare, che su quello del *cogito* e della *ratio*;

b) non sembra opportuno, come suggerisce Derrida, porre in rapporto l’essenza dell’animalità di cui parla Heidegger, la *Benommenheit* (il francese traduce: l’«ebetudine *muta*, l’abbruttimento e lo stordimento»),¹²⁹ con il silenzio, l’assenza di linguaggio, l’essere *alogos* dell’animale rispetto all’uomo, il che non gli consentirebbe l’accesso all’essere dell’ente in

128 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., pp. 205-206; cfr. *ivi*, pp. 137 sgg., e 141 sgg.

129 *Ivi*, p. 56, c.n., e cfr. *ivi*, pp. 216-217.



quanto tale.¹³⁰ Tantomeno opportuno appare inserire Heidegger in quella costellazione “logocentrica” di filosofi che avrebbero “immensamente sconosciuto” l’animale proprio a causa del suo “mutismo” («Il logocentrismo è innanzitutto una tesi sull’animale privo di *logos*, privo del *poter-avere il logos*, tesi questa, posizione o presupposto che resta costante da Aristotele a Heidegger, da Descartes a Kant, Lévinas e Lacan. [...] Tutti i filosofi che interroghiamo (da Aristotele a [...] Heidegger [...]), tutti dicono la stessa cosa: l’animale è senza linguaggio»¹³¹). Anche in questo caso l’inserimento nella nostra costellazione dimostra che il confronto operato da Heidegger avviene più sul piano dell’*ethos*, della *praxis* e della *poiesis* che su quello del possesso o meno di parola e linguaggio;

c) è bene ricordare *en passant* che Heidegger, ad esempio nella *Lettera sull’“umanismo”*, non condivide ma contesta apertamente la caratterizzazione metafisica (postaristotelica) dell’uomo come *zoon logon echon*, a favore di una nozione di *logos* e linguaggio che – a nostro avviso in linea con la lingua “adamitica, paradisiaca” di Benjamin – fa dell’uomo ontologicamente “accogliente” non il padrone e despota dell’essere, ma il suo pastore e custode, il che può dirsi anche riguardo all’essere degli enti-animati. L’inserimento nella nostra costellazione dimostra che proprio perché possiede un *ethos* peculiare – un autentico abitare in prossimità dell’essere (quindi anche degli animali) – l’uomo può anche prendersene eto-poieticamente cura nella lingua, massimamente in quella *poetica*;

d) non sembra condivisibile l’idea derridiana per cui Heidegger – assieme a “tutti” gli altri filosofi – sosterrebbe la prospettiva di una contrapposizione assiologica (una gerarchia di valore) tra un blocco-Animale privo di *logos*, indifferenziato e omogeneo al suo interno, contrapposto a un blocco-Uomo, dotato di *logos*, indifferenziato e omogeneo al suo interno.¹³² L’inserimento nella nostra costellazione dimostra che – al pari di Schopenhauer e di Plessner – Heidegger, in base alla nozione di “inquanto”, opera (in modo assai più sfumato degli altri due) una differenziazione sia entro il mondo animale, sia entro il mondo umano (che abbiamo suddiviso in uomo “assopito”, uomo “desto” e uomo “accogliente”), giungendo ad avvicinare, al livello dell’uomo comune, la condotta della *humanitas* deiettiva al comportamento dell’*animalitas*. Se quindi di approccio assiologico e valutativo si tratta (il che però Heidegger esclude sia nei *Concetti fondamentali* che in *Essere e tempo*), esso riguarda non

130 Cfr. *ivi*, pp. 56-57.

131 *Ivi*, pp. 66 e 71; cfr. pp. 51 e 137.

132 Cfr. *ivi*, pp. 68 sgg.; 80 sgg.; 89 sg.; 138-139; 216-217.

solo il rapporto tra uomo e animale, ma anche quello tra animale e animale, e tra uomo e uomo, cosa che – come in Schopenhauer e Plessner – rende assai più fluido il limite che separa esternamente e articola internamente le varie sfere (o “piramidi”), allargando a tutto campo lo spettro dei giudizi (se sono tali) heideggeriani;

e) non ci sembra condivisibile il fatto che, inserendo Heidegger nella costellazione del *logos*, Derrida presupponga implicitamente che la sua filosofia antropocentrica e antianimalista non lascerebbe spazio alcuno per un’etica dell’animalità, potrebbe cioè legittimare ontologicamente, ad esempio, la messa a morte, il sacrificio, lo sfruttamento a morte dell’animale (esso per Heidegger «non può morire, ma soltanto cessare di vivere»,¹³³ il che induce Derrida ad affermare: «Il fatto è che l’animale, in fondo, dato che non può essere la vittima di un assassinio, *non muore*. E da questo punto di vista Lévinas rimane anche *profondamente heideggeriano*»¹³⁴). Il quale animale, in quanto privo di *cogito*, *ratio* e *logos*, potrebbe essere oggetto di ogni genere di annichilimento da parte del sistema tecnoscientificoindustriale, per Heidegger, nella cui filosofia “umanistica” non troverebbe accoglienza alcun genere di compassione ontologica per l’Altro dall’Uomo. Invece, l’inserimento nella nostra costellazione mostra che anche in Heidegger, proprio in virtù della *diversità* dell’uomo dall’animale dovuta alla struttura inquanto – analoga alla ragione pratica di Schopenhauer e all’eccentricità di Plessner – esistono i presupposti ontologici proprio di quella possibile apertura totale (non “assopita”, ma “desta” e “accogliente” dell’uomo “pastore” dell’essere) nei confronti del mondo totalmente Altro dall’uomo (animali compresi) che Derrida stesso intende come presupposto di ogni autentica *pietas*, teoretica e pratica, dovuta all’animale.¹³⁵ Si ha motivo di pensare che lo Heidegger critico radicale del nichilismo della tecnoscienza nei confronti dell’essere del mondo – cui contrappone in modo fin troppo tellurico i motivi dell’abitare (*ethos*), della formatività (*poiesis*) e dell’arte (*techne*) – avrebbe condiviso *in toto* l’appassionata critica derridiana delle aberrazioni biogenetiche e technoindustriali nei confronti del vivente ridotto a mero *Bestand* risucchiato nel vortice del *Gestell* contemporaneo. In fondo, le analogie stabilite dal francese tra la sperimentazione genetica sugli animali e i «genocidi di animali» attuati nei macelli ipertecnologici di tutto il mondo, e ciò che accadde nei campi di sterminio nazisti,¹³⁶ trova un suo non certo

133 CFM, p. 341.

134 J. Derrida, *L’animale che dunque sono*, cit., p. 163, cc.nn.

135 Cfr. *ivi*, pp. 158 e 165.

136 *Ivi*, pp. 64-65.

aproblematico riscontro nella famigerata affermazione di Heidegger contenuta nelle *Conferenze di Brema* (1949):

L'agricoltura [zootecnica compresa? – n.d.t.] è oggi industria alimentare meccanizzata, che nella sua essenza è lo Stesso della fabbricazione di cadaveri nelle camere a gas e nei campi di sterminio, lo Stesso del blocco e dell'affamamento di intere nazioni, lo Stesso della fabbricazione di bombe all'idrogeno.¹³⁷

f) Infine, l'inclusione derridiana di Heidegger nella costellazione antropocentrica del *logos* conduce a una curiosa inversione della parti alla conclusione de *L'animal que donc je suis* e de *I concetti fondamentali della metafisica*. Mentre infatti Heidegger approda – consapevolmente con il Nietzsche dello *Zarathustra*, e inconsapevolmente con il genio estetico di Schopenhauer – a un possibile *ethos* di *Gelassenheit* contemplativa, compassionevole, benedicente nei confronti della pienezza d'essere di tutti gli enti (animali compresi), vale a dire a un "lasciar-essere" l'ente che, nel caso dell'animale, potrebbe condurre anche alla scelta anticarcinocentrica vegetariana, cioè a un vegetarianesimo ontologico inteso come totale rispetto dell'Altro da parte del Sé, Derrida, invece, contesta a Heidegger proprio questa possibilità, negando che il *Dasein* possa davvero essere in grado, appunto, di "lasciar-essere" checchessia. Ripropiniamo le sue parole da noi già citate:

Si può forse sciogliere il rapporto del *Dasein* (per non dire l'uomo) dallo stato di ogni progetto vivente, utilitario, di messa in prospettiva, di ogni progetto vitale, in maniera tale che un uomo possa "lasciar essere" l'ente? [...] Può l'uomo fare ciò in forma pura? Ha un rapporto di conoscenza dell'ente "in quanto tale" – la "differenza ontologica", dunque –, dell'essere dell'ente, tale da lasciar essere l'essere dell'ente, vivente così come è, in assenza di ogni progetto?¹³⁸

È chiaro: contro Heidegger Derrida sostiene che l'uomo rimane sempre e comunque talmente animale (*l'animal que donc je suis*) da non po-

137 M. Heidegger, *L'impianto*, cit., pp. 49-50. Altrove, nello stesso contesto, Heidegger ribadisce il concetto: «Centinaia di migliaia muoiono in massa. Muoiono? Periscono. Sono uccisi. Muoiono? Diventano "pezzi di riserva" di una riserva della fabbricazione di cadaveri. Muoiono? Sono liquidati con discrezione nei campi di sterminio» (M. Heidegger, *Il pericolo*, in Id., *Conferenze di Brema e Friburgo*, cit., p. 83).

138 J. Derrida, *L'animale che dunque sono*, cit., pp. 221-222.

ter “lasciar-essere” l’ente – quindi nemmeno l’ente-animale –, cioè da non poter praticare quel progetto poetico-poetico *gelassen* nei confronti dell’Essere e quella autoetopoiesi nei confronti del Sé che costituiscono (oltre l’uomo “comune” quasi animale) il tratto decisivo della sua autentica *humanitas*. Per Derrida l’uomo *segue* talmente l’animale (*l’animal que je suis*) da non poter davvero rinunciare radicalmente a farne uso, magari a una tavola imbandita per il *bien manger*. Ragionando *pro domo sua*, il francese non si accorge di incorrere nell’aporia che, a nostro avviso, percorre tutto il suo ragionamento: *proprio perché, come uomo, je “suis”, “sono” e “seguo” l’animale, proprio per questo non posso lasciarlo-essere, cioè non posso rispettarlo e averne cura in senso radicale* (al limite rinunciando a cibarmene). Dal canto nostro – non contro, ma con Heidegger, Schopenhauer e Plessner –, siamo giunti alla conclusione opposta, ci sembra assai meno aporetica: *proprio perché, come uomo, non “sono” e non “seguo” l’animale, proprio per questo posso lasciarlo-essere, cioè posso rispettarlo e averne cura in senso radicale* (al limite rinunciando a cibarmene).

L’emblema di questo rovesciamento di fronti tra Heidegger e Derrida è dato dalla opposta lettura di Nietzsche che offrono a sigillo del loro percorso. Il Nietzsche di Heidegger, nei *Concetti* – diversamente da altrove – è un Nietzsche estatico, beato, meravigliato, benedicente e felice nei confronti del mondo, che invita a un *ethos* (affatto non dispotico né nichilistico) dell’attenzione, dell’ascolto, dell’intimità, della quiete, della *Gelassenheit*, della meditazione, della contemplazione, della compassione e del silenzio verso tutti gli enti (animali compresi). Laddove è evidente che l’attimo, il *kairos*, la chance, l’evento del darsi del mondo nel suo lasciarlo-essere – a mezzanotte o a mezzogiorno – è totalmente fuori portata sia per l’uomo comune quasi-animale sia per l’animale stesso. Difatti, Derrida conclude:

Risulta evidente la differenza tra Nietzsche e Heidegger, Nietzsche avrebbe detto no [no a un possibile rapporto con l’ente “in quanto tale”, un lasciarlo-essere “in assenza di qualsiasi progetto” – n.d.t.]: tutto è in prospettiva, il rapporto all’ente, anche il più “vero”, il più “oggettivo”, il più rispettoso dell’essenza di ciò che è così come è, è dentro un movimento che chiameremo qui del vivente [dell’animale – n.d.t.], della vita, e da questo punto di vista, qualunque sia la differenza tra gli animali, resta un rapporto “animale”.¹³⁹

139 Ivi, p. 222.

Di nuovo l'aporia: l'uomo del Nietzsche di Derrida, ne *L'animal que donc je suis*, è un uomo che, benché dotato di *logos*, proprio perché fin troppo vicino all'animale che “è” e “segue” nei suoi istinti, coinvolto nella logica affermativa del vivente, non può che concepire il mondo, non come lasciato-essere nella sua verità e oggettività ontologica, bensì all'opposto come mero oggetto del prospettivismo dominante, annichilente ogni Alterità, della Volontà di Potenza, di cui ogni animale e ogni animale-uomo – ogni uomo in quanto si abbassa al livello dell'animale – è protagonista. Paradossalmente, Derrida, negando il Nietzsche *non* nichilista dello Heidegger dei *Concetti* – che dovrebbe invece sentire assai vicino ai propri stessi intendimenti di *pietas* per l'Alterità –, finisce per approvare il Nietzsche nichilista dello Heidegger de *Il nichilismo europeo*,¹⁴⁰ che fa dell'autore dello *Zarathustra* il campione della Volontà di Potenza, della tecnica e del dominio illimitato su qualsiasi Alterità del mondo – quindi anche sull'animale –, quale esito estremo (ma da Heidegger contestato) della metafisica dello *zoon logon echon*: l'animale che ha il *logos*, e che per Derrida non può non usarlo al servizio della propria animalità – contro l'animalità stessa;

g) da questo punto di vista, per chiudere: una volta stabilito che, per Heidegger, in vista di quell'oltrepassamento della metafisica che consiste, da un lato, nell'«ingresso nell'accadere del prevalere del mondo [dell'Essere]», quindi nel «ritorno alla manifestazione pre-logica dell'ente», dall'altro nel ritorno dell'uomo «nell'esser-ci che è in lui»¹⁴¹ – ingresso e ritorno che consistono anzitutto in un passo indietro e in avanti dalla tradizione metafisica del *logos* e della *ratio*, dunque dello *zoon logon echon* –, «la sola cosa che la filosofia può fare» è preparare l'attesa e la possibilità di venire compenetrati da tale even-

140 Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, cit., pp. 563-743. «Nietzsche riconobbe in termini metafisici [...] che l'“economia macchinale” dell'età moderna, il calcolo meccanico totale di tutto l'agire e di tutto il programmare richiede, nella sua forma incondizionata, una nuova umanità che vada oltre l'uomo finora esistito. [...] C'è bisogno di un'umanità che sia radicalmente adeguata alla essenza fondamentale, unica nel suo genere, della tecnica moderna e della sua verità metafisica, cioè che si lasci interamente dominare dall'essenza della tecnica per guidare e utilizzare così, proprio per essa stessa, i singoli processi e le singole possibilità della tecnica. Alla “economia macchinale” incondizionata è adeguato, nel senso della metafisica di Nietzsche, soltanto il super-uomo, e viceversa: l'uno ha bisogno dell'altra per l'instaurazione del dominio incondizionato sulla terra» (ivi, pp. 670-671).

141 CFM, p. 450.



to, «in virtù di una trasformazione dell'esser-ci stesso»,¹⁴² allora non è affatto detto che tale passo, tale trasformazione e preparazione in vista dell'oltrepassamento della metafisica dello *zoon logon echon*, non possano passare anche – come vero e proprio esercizio spirituale filosofico, etopoietico e asketico – attraverso la *pietas* ontologica, né antropocentrica, né logocentrica, né carnocentrica nei confronti dell'animale, che verrebbe a costituirsi come una sorta di *rite de passage* verso il nuovo evento dell'Essere.

Ma anche al di là della linea interpretativa adottata da Derrida nei confronti di Heidegger, il fatto di avere distolto quest'ultimo dalla costellazione del *logos*, per inserirlo in quella dell'*ethos*, consente di cogliere alcuni punti problematici della sua impostazione, che ci avviano al definitivo passo in avanti verso la filosofia pratica, la cura di sé, l'arte del vivere e l'est-etica dell'esistenza di Foucault, l'ultimo “astro” della nostra costellazione.

Nei *Concetti fondamentali della metafisica* – dove Heidegger tenta un'apertura comparativa nei confronti dell'*animalitas* – la questione centrale, specificamente ontologica, rimane quella del rapporto dell'uomo (del *Dasein*) con il “mondo” («l'uomo è formatore di mondo»), la *Umwelt*, il “mondo circostante”, l'essere del mondo, sicché l'*ethos* (l'abitare) di Heidegger è principalmente rivolto al mondo. Soltanto estrapolando e sviluppando – in forza delle sollecitazioni provenienti da Schopenhauer e Plessner – alcune tracce sparse nel testo abbiamo potuto spostare l'attenzione dalla *Umwelt* alla *Selbstwelt*, al “mondo del Sé”, cioè a quell'ente che, in quanto *persona*, l'uomo stesso è per se stesso, e che deve porsi come l'oggetto prioritario e privilegiato della condotta formativa, o autoetopoiesi, umana. Né Heidegger né Derrida, nel loro confronto tra uomo e animale, sembrano avere dato particolare risalto a questo cruciale elemento differenziante – non logocentrico – in base al quale solo l'uomo, nella sua più autentica *humanitas*, è ontologicamente in grado di esercitare non solo, eteropoieticamente, la cura del “mondo”, ma anche, autopoieticamente, la cura di “Sé”, e di praticare un'est-etica dell'esistenza. Da qui riparte Foucault.

A sua volta – e anche in questo caso Derrida ci sembra non cogliere il problema – l'etopoiesi del Sé comporta necessariamente una specifica attenzione per quel “mondo” che è il *corpo*, sia come *Leib* sia come *Körper*, che, come si è visto, svolge un ruolo decisivo sia nel caratte-

142 CFM, p. 451.



rologo Schopenhauer sia nell'antropologo Plessner, e che invece nell'ontologo Heidegger – sia quello di *Essere e tempo* sia quello dei *Concetti* – resta praticamente assente. Il fatto di sottolineare, in *Essere e tempo* la centralità della componente emotiva e affettiva nel *Dasein* – con ciò destituendo il *logos* dal millenario privilegio attribuitogli dalla tradizione dello *zoon logon echon* – non induce tuttavia Heidegger a vedere nel corpo, e nella relazione con esso, uno specifico esistenziale dotato di una qualche importanza nella costituzione di sé, sicché il *Dasein* ne risulta, come osserva Plessner, del tutto “scorporato”, privo di fisicità e di esercizio pratico di tale fisicità. Ma è evidente, invece – come indica l'*askesis* di Schopenhauer –, che non può esservi autentica autoetopoiesi del Sé che non riconosca nel corpo stesso il *medium* per eccellenza di tale condotta formativa – o cura di sé – la quale, anzi, se vuole essere un'est-etica dell'esistenza, deve assumere, come oggetto prioritario di tale arte dell'*ethos*, il Sé nella sua globalità psicofisica, psicosomatica. Anche qui né Heidegger né Derrida sembrano avere dato particolare risalto a questo cruciale elemento differenziante nella comparazione tra uomo e animale, giacché nessun animale ha la possibilità di fare del proprio corpo – a prescindere dalla mancanza di *logos* – il luogo stesso della trasformazione *spirituale* di sé. Da qui riparte Foucault.

Infine, né lo Heidegger dei *Concetti fondamentali* né il Derrida de *L'animal que donc je suis*, nel loro confronto tra uomo e animale, sembrano prestare particolare attenzione, come elemento discriminante – diversamente da Schopenhauer e Plessner –, alla questione della *Mitwelt*, cioè del rapporto che l'animale stabilisce e mantiene con gli altri animali, e l'uomo stabilisce e mantiene con gli altri uomini (sia individualmente che nel suo ruolo sociale), laddove è evidente che tale rapporto raggiunge tanto più una superiore qualità etica quanto più la *persona* (il Sé) si allontana e prende consapevolmente le distanze dalle logiche comportamentali (dalle eto-logie) del gregge, del gruppo e del branco (il *Man* comune di *Essere e tempo*) in cui si trova assorbita e stordita, elementi pubblici e sociali che solo in virtù di un distacco prospettico possono essere oggetto di condotta formativa etica. Come dire: solo in quanto *selbstbildend* – formatore di sé, autopoietico – l'uomo può essere *mitweltbildend* – formatore di “altri”, eteropoietico –, solo in quanto si prende autopoieticamente cura di sé, può prendersi eteropoieticamente cura degli altri – insomma: solo in quanto è in grado di esercitare il governo del proprio Sé psico-fisico, l'uomo può pensare di esercitare il governo degli altri (una dinamica che, evidentemente, è

fuori portata sia per qualsiasi animale sia per qualsiasi “uomo comune”). Da qui riparte Foucault.

Dal punto di vista della costellazione dell'*ethos*, la cura autoetopoietica di sé, del corpo e degli altri costituisce le matrice indispensabile – ontologicamente impossibile per qualsiasi animale – di quella filosofia pratica ed est-etica dell'esistenza che trova nell'opera dell'ultimo Foucault la sua compiuta formulazione.



CAPITOLO QUARTO ANIMALITÀ E CURA DI SÉ

(Foucault)

“Arti dell’esistenza”, pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un’opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile.

Michel Foucault

1. *Filosofia ed est-etica dell’esistenza*

Non è un mistero che Foucault, nell’ultima fase della sua indagine filosofica – che prende piede tra il 1979 e il 1980, concludendosi nel 1984 con la morte, e che è l’unica che prenderemo qui in considerazione – non si occupi affatto di “animalità” e di “questione animale”, quanto piuttosto della “questione del Sé” umano, della sua ermeneutica e delle tecniche della sua autocostruzione, in particolare nell’antichità classica, nel mondo greco-romano e nei secoli del cristianesimo nascente; così come non è un mistero che egli, nel corso di tali ricerche, non faccia riferimento agli autori della nostra “costellazione dell’*ethos*”: Schopenhauer, Plessner e Heidegger. In verità, una traccia non casuale, ma per noi problematica, di Schopenhauer, è presente in un punto assai significativo dell’*Ermeneutica del soggetto*, là dove Foucault si chiede (in termini consapevolmente un po’ cursori) quali siano i luoghi di riaffioramento, nella cultura moderna, di quel «tema del ritorno a sé» (ovvero: di «un’etica e un’estetica del sé»),¹ dominante in epoca ellenistica e romana, rigettato e rifiutato dall’ascetismo e misticismo cristiano, e inabissatosi nella tradizione religiosa e scolastica medioevale:

¹ Cfr. M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)* [d’ora in poi ES], trad. it. di M. Bertani, a cura di F. Gros, Feltrinelli, Milano, 2003, p. 221.

accanto a Montaigne, per il XVI secolo, a Stirner, Nietzsche e Baudelaire (il dandysmo), per il XIX secolo, egli nomina infatti proprio Schopenhauer, con la seguente specifica:

ci troviamo sempre di fronte a una serie di tentativi, ovviamente del tutto differenti gli uni dagli altri, che sono però comunque tutti quanti, io credo, polarizzati attorno alla questione seguente: è possibile costituire, o ricostituire, un'estetica e un'etica del sé? E se sì, a che prezzo, e a quali condizioni? *Oppure, l'etica e l'estetica del sé non dovrebbero piuttosto, in ultima analisi, rovesciarsi nel rifiuto sistematico del sé (come avviene in Schopenhauer)?*²

Alla luce di quanto da noi precedentemente argomentato circa la distinzione, organicamente presente in Schopenhauer, e strutturante la sua etica, tra "ascesi" (mistica, cristiana e buddhista) e "askesis" (ellenistica, romana e neostoica), via soteriologica e via eudemonologica, genialità morale e ragione pratica, insomma: santità e saggezza – la prima centrata sul rifiuto ascetico e sistematico di sé, la seconda sulla conquista asketica e sistematica di sé –, da un lato ci appare indubbia non già l'erroneità, ma quantomeno la parzialità della riserva espressa da Foucault, dall'altro ci sembra tanto più importante sviluppare l'idea da questi enunciata non di un'esclusione, ma di un'inclusione di Schopenhauer – con tutte le precisazioni del caso – nella costellazione epocale del "ritorno a sé" e della "estetica di sé". Foucault, crediamo, non avrebbe potuto che approvare, tanto più alla luce delle affinità quasi letterali tra le sue argomentazioni circa l'ascesi e l'askesis, la mistica e la saggezza, la conversione e la salvezza, l'arte del vivere e la cura di sé, ecc., e quelle svolte, in vari luoghi, dall'autore del *Mondo* – affinità che abbiamo già avuto modo di porre in evidenza,³ e che emergeranno anche qui di seguito.

Quanto a Heidegger (Plessner resta comprensibilmente del tutto al di fuori dell'orizzonte storico-ermeneutico, genealogico e archeologico, affatto "non comparativista", dell'impostazione foucaultiana) teniamo per buono quanto lo stesso Foucault dichiarò nella sua ultima intervista, pubblicata nel 1984 a tre giorni dalla morte. Alla domanda: «Se un tempo i suoi punti di riferimento erano Hegel e Marx, adesso è Heidegger?», egli risponde infatti:

2 *Ibidem*, c.n.

3 Cfr. G. Gurisatti, *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., pp. 13 sgg., e si veda sotto, pp. 319-326.

Sicuramente. Heidegger è sempre stato, per me, il filosofo fondamentale. [...] Mi sono messo a leggere Heidegger nel '51 o nel '52 [...]. Conservo ancora gli appunti che avevo preso mentre leggevo Heidegger – ne ho delle montagne! –, e sono molto più importanti di quelli che avevo preso su Hegel o su Marx. Tutto il mio divenire filosofico è stato determinato dalla lettura di Heidegger. [...]. La mia conoscenza di Nietzsche è sicuramente migliore di quella che ho di Heidegger; nondimeno, sono le due esperienze più fondamentali che ho fatto. [...] Ma non ho mai scritto nulla su Heidegger, e su Nietzsche ho scritto solo un breve articolo; tuttavia sono i due autori che ho letto di più. Credo che sia importante avere alcuni autori con cui si pensa, con cui si lavora, ma su cui non si scrive.⁴

Di fatto – nonostante le evidenti affinità, in questo caso come in quello di Schopenhauer, tra i due pensieri, che riteniamo possano emergere anche grazie alla nostra “costellazione” – Heidegger è praticamente assente, come riferimento esplicito, dagli scritti e dai corsi dell'ultimo Foucault, benché l'*Ermeneutica del soggetto* ne rechi due tracce significative: nella lezione del 6 gennaio 1982, infatti, il suo nome viene inserito (con Schopenhauer e Nietzsche), sempre *en passant*, tra quelle filosofie in cui, nel Moderno, si ha uno stretto rapporto tra «conoscenza» e «spiritualità» (tema, questo, che sta al centro dell'*Ermeneutica del soggetto*), ovvero tra l'atto, le condizioni e gli effetti di tale conoscenza e «una trasformazione nell'essere stesso del soggetto».⁵ Tali approcci di pensiero – schierati su un fronte anticartesiano – perseguirebbero

appunto una filosofia la quale, almeno implicitamente, ripropone la remota questione della spiritualità, e che, magari senza dirlo, ritrova la preoccupazione per la cura di sé.⁶

Altrove, durante la lezione del 3 febbraio 1982, Foucault, interrogandosi circa i pensatori che, nel XX secolo, avrebbero posto in modo radicale la questione della spiritualità, cioè del rapporto tra «soggetto e verità», ribadisce:

Personalmente, riesco a individuarne solo due: Heidegger e Lacan. E per quanto mi riguarda [...] è piuttosto sul versante di Heidegger, e a partire da lui, che ho tentato di riflettere su tutto ciò.⁷

4 M. Foucault, *Il ritorno della morale*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III (1978-1985): *Estetica dell'esistenza, etica, politica* [d'ora in poi AF3], trad. it. di S. Loriga, a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 268-269.

5 ES, p. 25.

6 *Ibidem*.

7 ES, p. 166.

Quest'ultima frase non può stupire, se si tiene conto del fatto che Foucault – esattamente come Heidegger in *Essere e tempo* –⁸ in tutta l'*Ermeneutica del soggetto* attribuisce al «momento cartesiano» la fatale dissociazione, avvenuta nella storia del pensiero e della spiritualità, tra accesso alla verità e trasformazione di sé, che dunque attribuisce alla sola teoresi, ovvero alla pura scienza, il monopolio della conoscenza, avulsa dall'esistenza, dalla *praxis* e dall'*epimeleia heautou*.⁹ Non è certo un caso se Foucault attribuisce a tre alfieri del *logos* – che già abbiamo incontrato come tali nelle nostre precedenti considerazioni –, ovvero ad Aristotele,¹⁰ nel mondo antico, Cartesio e Kant, nel mondo moderno,¹¹ l'abbandono prima, e la compiuta liquidazione poi, «di quella che potremmo definire la condizione di spiritualità per avere accesso alla verità»,¹² ovvero la cura di sé e l'estetica dell'esistenza.

Foucault e Heidegger hanno quindi un nemico comune – il conoscere come mera *intellectio*, nel senso del conoscere fisicomatematico, che presuppone come semplice-presenza, permanenza e datità costante sia la *res extensa* (l'oggetto conosciuto) sia la *res cogitans* (il soggetto conoscente) – e un progetto comune: riproporre, in termini di prassi filosofica ed esistenziale,

la necessità che il soggetto si modifichi, si trasformi, cambi posizione, divenga cioè [...] altro da sé, per avere il diritto di accedere alla verità. La verità è concessa al soggetto solo alla condizione che venga messo in gioco l'essere stesso del soggetto, poiché così com'egli è, non è capace di verità. [...] Non può esserci verità senza una conversione o una trasformazione del soggetto. [...] Si tratta di un lavoro di sé su di sé, un'elaborazione di sé compiuta su di sé, una trasformazione di sé su di sé di cui si è direttamente responsabili attraverso il lungo sforzo dell'ascesi (*askesis*).¹³

Con le dovute distinzioni, vi sono – come abbiamo visto, e vedremo più sotto – numerosi passaggi, sia in *Essere e tempo*, sia nei *Concetti fondamentali della metafisica*, in cui l'etopoiesi (la condotta formativa) del *Dasein*, quale «uomo formatore di sé», nei confronti del proprio Sé, viene descritta come la prassi necessaria a quella conversione e trasformazione progettuale dell'Esserci che gli apre il possibile accesso alla verità dell'Essere (di sé, del mondo e degli altri) – passaggi la cui affinità con

8 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 21, pp. 121-128.

9 Cfr. ES, pp. 16 sgg.

10 Cfr. ES, pp. 19 e 167.

11 Cfr. ES, pp. 167-168.

12 ES, p. 168.

13 ES, pp. 17-18.

quello foucaultiano or ora riportato (e con molti altri a esso simili) non può essere disconosciuta. Di fatto, sia Heidegger che Foucault (come Schopenhauer e, in termini differenti, Plessner), sviluppano, da prospettive diverse, e con diverse terminologie, una filosofia pratica come cura di sé, arte del vivere ed est-etica dell'esistenza, la cui versione propriamente foucaultiana si staglia in modo tanto più nitido, quanto più entra in costellazione con le precedenti, portandone a compimento – consapevolmente o meno – i germi più fecondi.

Ma perché abbiamo sentito il bisogno (come Foucault non fa) di forzare, anche graficamente, il termine estetica (dell'esistenza) in “est”-“etica” (col trattino che unisce e separa simbioticamente le due sfere, estetica ed etica, e che, pur non avendo alcun fondamento filologico, resta nondimeno un illuminante *calembour*)?¹⁴ Evidentemente per sottolineare la indifferenza, la polarità-circolare e la corisonanza – insomma la simbiosi organica – tra i due versanti dell'*askesis*, da un lato la *techne tou biou*, l'*ars vivendi* intesa come “fare della propria vita un'opera d'arte”, “formare la propria vita come si forma un'opera d'arte” (versante estetico), dall'altro l'*epimeleia heautou*, la *cura sui* intesa come l'insieme delle qualità etiche di “spiritualità”, e delle “trasformazioni etiche di sé”, che rappresentano la condizione necessaria perché si possa avere accesso alla verità (versante etico). Più in generale, l'uso del termine est-etica sta a significare un'esistenza la cui forma e trasformazione si pone nel punto d'incontro di una doppia tensione che vede, da un lato, l'estetica abbandonare la sua tradizionale collocazione in ambito teoretico (con il suo culmine: la contemplazione) per aprirsi all'*ethos* in quanto *condotta* pratica di vita – dall'altro, simultaneamente, l'etica abbandonare la sua tradizionale collocazione in ambito morale (con il suo culmine: la virtù) per aprirsi all'*aisthesis* in quanto *bellezza* percepibile della prassi etica. Nella sfera est-etica – da non confondersi tuttavia con la narcisistica dedizio-

14 Ripercorriamo sinteticamente i significati delle due parole nella lingua greca: a) *aisthanomai* significa: 1. “percepire, avvertire mediante i sensi, vedere, udire, sentire”; 2. “percepire con la mente, capire, apprendere”; b) *aisthesis* significa: 1. (da parte del soggetto) percezione mediante i sensi (dimensione della corporeità); 2. (da parte dell'oggetto) produrre la percezione, farsi percepire (dimensione della visibilità); c) *ethos* significa: 1. ricovero, dimora, luogo abituale; 2. costume, usanza, abitudine legata all'*habitat* e al luogo, tradizione; 3. carattere interno, temperamento, modo di essere; 4. carattere esterno, fisionomia, modo di apparire; 5. contegno, modo di essere, di comportarsi, di apparire, maniera di comportarsi e di rivolgersi agli altri, condotta; 6. modo di agire e di comportarsi in una situazione condivisa, nell'agire con gli altri in un contesto comune; 7. tradizione, storia e destino comune di un popolo; 8. norma e regola dell'agire.

ne estetizzante al proprio ego solipsisticamente inteso, una sorta di elogio autoreferenziale, un po' dandystico, della bella forma fine a se stessa, in contrasto con ogni *ethos* di sé e degli altri – né la “bella apparenza” (il “bello stile”) si oppone alla gravità esistenziale della prassi etica, né la “vera vita” (la vita “buona e saggia”) si oppone all'apparente gratuità ed esteriorità della bella forma: come si vedrà, il medium di questo incontro tra un'estetica non teoreticista e un'etica non moralistica è il *corpo*, anzi il Sé inteso come indissolubile unità psico-fisica, psico-somatica, di spiritualità e corporeità – corpo che è il luogo stesso della vita est-etica come vita dotata di un bello stile – vita *felicemente* plasmata nel suo *ethos*, come accade in ogni autentica opera d'arte.

Nel contesto della riflessione foucaultiana l'est-etica dell'esistenza come “saggezza” assume principalmente tre forme, i cui presupposti caratterologici, antropologici e ontologici abbiamo già potuto verificare con Schopenhauer, Plessner e Heidegger:

1.1. Est-etica come etopoiesi del Sé

Anzitutto, la filosofia come saggezza è est-etica perché la sua funzione in quanto *techne tou biou*, *ars vivendi*, è eminentemente *eto-poitica*, è un'arte (una *techne*, una *poiesis*, una produzione “poetica”) della cultura e della formazione di sé (*Selbstbildung*), del proprio carattere (*ethos*) e del proprio comportamento e modo di agire (*ethos*) in privato e in pubblico. Scrive Foucault:

ethopoiein, ethopoia, ethopoiōs. Ethopoiein significa fare dell'*ethos*, produrre, modificare o trasformare l'*ethos*, il modo di essere, la modalità di esistenza di un individuo. Ciò che è *ethopoiōs* è qualcosa che possiede la qualità di trasformare il modo di essere di un individuo [...]. [In Plutarco:] fare dell'*ethos*, formare dell'*ethos* (*ethopoiein*); capace di formare dell'*ethos* (*ethopoiōs*); formazione d'*ethos* (*ethopoia*). [...] Carattere “etopoietico”, o meno, del sapere. Quando il sapere, la conoscenza, ha una determinata forma, quando funziona in modo tale da riuscire a produrre dell'*ethos*, allora in questo caso risulta utile.¹⁵

La «funzione “eto-poitica”» (espressione e grafia sono di Foucault) della saggezza consiste quindi nella continua interrogazione sulla propria condotta, nel vigilare su di essa, nel formarla e nel «plasmare se stessi come

15 ES, pp. 209-210.



soggetti etici».¹⁶ L'idea est-etica ed eto-poietica di fondo è quella di «fare della propria vita», cioè del proprio *ethos* in quanto carattere, comportamento, modo di essere e di agire, «l'oggetto di una *techne*, fare pertanto della propria vita un'opera – un'opera che sia bella e buona, come dev'essere tutto ciò che viene prodotto da una buona *techne*, da una *techne* razionale».¹⁷ Non si tratta però, qui, di obbedire a una *regula* morale, a un codice etico normativo predeterminato fatto di precetti e divieti, ossia all'autorità di un giudice e censore, assoggettandosi ai suoi decreti (com'è nella morale cristiana),¹⁸ ma di perseguire – con la ragione pratica di Schopenhauer, l'eccentricità di Plessner, la formatività di Heidegger, ora nello spirito romano e greco – una stilizzazione estetica della verità etica, vale a dire una (bella) *forma*, un bello *stile* di vita,¹⁹ «formando (*poiein*) la propria vita come si forma un'opera d'arte (*poiesis*)»: «Il problema» annota Foucault

non è di prendere partito o posizione rispetto a se stessi come un giudice che debba pronunciare un verdetto. Ci si può comportare verso se stessi come un tecnico, o un artigiano, o un artista che – di tanto in tanto – si ferma, esamina quello che sta facendo, si ripete le regole dell'arte e le riporta al lavoro fin qui compiuto.²⁰

È questo, per Foucault, il senso essenziale – affatto amorale, ma per nulla né immorale né antimorale, in quanto intimamente vero – delle pratiche

16 M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2* [d'ora in poi UP], trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1984, p. 17. Altrove, riferendosi alla pratica parresistica, Foucault afferma che il suo obiettivo è «la formazione di un certo modo di essere, di un certo modo di fare, di un certo modo di comportarsi con gli individui o con un individuo [...], è dunque l'*ethos* dell'individuo» (M. Foucault, *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)* [d'ora in poi CV], ed. it. a cura di M. Galzigna, Feltrinelli, Milano, 2011, pp. 72-73); il manoscritto relativo al corso del 1984 ribadisce che pratiche e procedimenti tecnici dell'*askesis* «si radicano in un atteggiamento fondamentale che è la preoccupazione di se stessi, la cura di sé: hanno come fine la costituzione di un *ethos*, di un modo di essere, di un modo di fare e di un modo di comportarsi che corrispondono ad alcuni principi razionali e che fondano l'esercizio della libertà intesa come indipendenza; lo studio delle pratiche di sé è quindi lo studio di forme concrete, di prescrizioni e di tecniche assunte dalla cura di sé nel suo ruolo etopoietico» (ivi, p. 319, nota).

17 ES, p. 379.

18 Cfr. UP, pp. 96-97.

19 Cfr. ES, pp. 380 e 385.

20 M. Foucault, *La parresia e la cura di sé*, in Id., *Discorso e verità nella Grecia antica*, ed. it. a cura di A. Galeotti, introd. di R. Bodei, Donzelli, Roma, 2005, pp. 109-110.



filosofiche finalizzate all'arte est-etica del vivere, all'etopoiesi del Sé, da intendersi come "arti dell'esistenza [o esistenziali]", "tecniche [o tecnologie] del Sé", e consistenti in

pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di *fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda e determinati criteri di stile*.²¹

Ed è evidente che anche per Foucault – come già per Schopenhauer, Plessner e Heidegger – tali pratiche etopoietiche (che, com'è ovvio, dal punto di vista est-etico innalzano immensamente l'uomo al di sopra di ogni altro essere vivente), benché potenzialmente accessibili a chiunque – a qualsiasi uomo comune – lo siano in realtà solo a una ristretta élite di individui antropologicamente (vedi eccentricità), caratterologicamente (vedi ragione pratica) e ontologicamente (vedi formatività) attrezzati a fare il giusto uso (non narcisisticamente, solipsisticamente autoreferenziale, assorbito e stordito in sé, cioè pseudo-animale) della *techné tou biou*: «Tutti gli individui» annota Foucault con parole che ricordano alla lettera i suoi predecessori

sono, in generale, "capaci": capaci di sottoporre a esercizio se stessi, capaci di mettere in atto la pratica di sé. [...] D'altro lato, però, se in linea di principio tutti sono capaci di avere accesso alla pratica di sé, il dato assolutamente generale è costituito dal fatto che ben pochi sono in realtà capaci di occuparsi di se stessi. Per mancanza di coraggio, per mancanza di forza, per mancanza di perseveranza, la maggioranza degli uomini si rivela incapace di cogliere l'importanza di tale compito e incapace, comunque, di portarlo a termine. Questo è, in effetti, il destino dei più.²²

"Innanzitutto e per lo più" (come direbbe Heidegger), quindi, gli uomini *non* coltivano l'est-etica dell'esistenza come autoetopoiesi (etopoiesi del Sé), ma si limitano a vivere, come gli animali (e gli "uomini comuni" di Schopenhauer), fuori da ogni effettiva cura di sé, il che, anche nel caso di Foucault, determina una precisa gerarchia interna – non antropocentrica – nel modo di essere degli uomini, nella maggioranza dei quali regna una *stultitia* (un "assorbimento" e "stordimento", una "ottusità") affatto non est-etica.

21 UP, pp. 15-16, c.n.

22 ES, p. 104.



1.2. Est-etica come esercizio del Sé

In secondo luogo, la filosofia come saggezza è est-etica perché l'autoetopoiesi, la formazione del Sé come "opera d'arte" bella, dev'essere *soggetto* di *aisthesis*, attuare cioè la simbiosi dinamica psico-somatica tra *ethos* e *corpo* – corpo fisico, sensibile inteso non come ostacolo e impedimento, o mezzo e strumento, per la vita contemplativa (teoretica), ma come medium, condizione e luogo della vita saggia (pratica), dell'*ars vivendi* e della *cura sui*. «Per diventare attiva», annota Foucault,

la virtù deve necessariamente passare attraverso il corpo, e dunque ci si deve occupare di esso, e l'*askesis* (l'ascetica) dovrà integrare il corpo.²³

È per questo che la dimensione est-etica psico-fisica per eccellenza della saggezza sono l'arte e la tecnica (la *poiesis* e la *techné*) del Sé in quanto esercizio spirituale, esercizio autoetopoietico del Sé, principale forma dell'*askesis* (parola che in greco significa "esercizio", "disciplina", "pratica", "addestramento", "allenamento", ma anche "modo di vivere" e "stile di vita"), ed è per questo che Foucault – a differenza per esempio da Pierre Hadot –²⁴ si sofferma con particolare insistenza sugli aspetti non solo formativi ma performativi, strettamente corporei (in particolare concernenti la sfera dell'eros e della sessualità), dell'*askesis* greco-romana. La quale, beninteso, va distinta nettamente (come in Schopenhauer con la differenza tra "santo" e "saggio", genio mistico [soteriologico] e filosofo pratico [eudemonologico]) dall'*ascesi* cristiana. Mentre infatti quest'ultima è da intendersi come pratica volontaria di graduale rinuncia a sé e ricerca delle sofferenze, tramite una vita di penitenze, digiuni, astinenze, macerazioni nella prospettiva morale e religiosa di una costante mortificazione purificante del corpo ai fini della virtù e dell'*unio mystica* con Dio,²⁵ l'*askesis* greco-romana ha come obbiettivo la conquista e costituzione di sé nel medium del corpo: per gli antichi, afferma Foucault,

il problema era quello di giungere alla formazione di un certo rapporto tra sé e sé che fosse pieno, compiuto, completo, autosufficiente, e suscettibile di produrre quella trasfigurazione di sé in cui consiste la felicità che si trae da sé per se stessi.²⁶

23 ES, p. 382.

24 Per questo aspetto si veda sotto, in part. pp. 395 sgg.

25 Cfr. ES, pp. 281 e 291 sgg.

26 ES, p. 282.



Nell'*askesis* greco-romana non si tratta di rinunciare a qualcosa, ma di conquistare qualcosa, ovvero di dotare, equipaggiare il Sé psico-fisico degli strumenti e delle armi adatte ad affrontare “felicamente” ed efficacemente le prove e gli eventi della vita. La *paraskeue* (l'*instructio*) è ciò che rende il mio *ethos* indipendente (l'*autarkeia*) e imperturbabile (l'*ataraxia*) rispetto al mondo esterno e ai suoi “motivi” – elemento, questo, che ricalca la ragione pratica di Schopenhauer e l'eccentricità di Plessner, e che presuppone la formatività basata sull'“in-quanto” di Heidegger –, è quella auto-etopoiesi che

consentirà di raggiungere il proprio scopo, ma anche, a un tempo, di rimanere fermi, stabili, come fissi su tale scopo, senza che nulla possa fare deviare da esso,²⁷

massimamente là dove tale scopo è il Sé medesimo: pervenire a essere dipendenti soltanto da se stessi – attori, registi e spettatori di se stessi.

Nell'*Ermeneutica del soggetto* l'*askesis* appare come un'*episteme praktike*, un'attività reale e concreta – un allenamento, un addestramento, un *training* –, tanto da autorizzare il paragone tra il saggio e l'atleta (*gymnazein*, in greco, significa praticare la ginnastica, ma nel senso di esercitarsi, allenarsi, addestrarsi, mettersi e tenersi in *forma*),²⁸ poiché il “buon” atleta è, appunto, «colui che si esercita», esercita etopoieticamente il proprio Sé, *insieme* la sua *psyche* e il suo *soma*. Nel caso del saggio-atleta – uomo che, come l'attore di Plessner, ha raggiunto una compiuta eccentricità rispetto al sistema *Leib/Körper* –, tuttavia, lo scopo del *training* autoetopoietico non è agonistico (non mira a raggiungere risultati esterni, in contrasto con altri) ma, ovviamente, est-etico, nella misura in cui il compiuto governo del Sé e del sistema *Leib/Körper* deve permetterci non di “superare e vincere” l'altro antagonista, ma «di essere più forti di tutto quello che può accadere nel corso dell'intera nostra esistenza»,²⁹ ovvero, come suggerisce Marco Aurelio:

L'arte di vivere assomiglia più alla lotta che non alla danza, poiché è necessario stare sempre in guardia, e ben saldi in equilibrio, contro i colpi che possono abbattersi su di noi all'improvviso.³⁰

27 ES, p. 212.

28 Cfr. ES, pp. 380 sgg.

29 ES, p. 284.

30 *Ibidem*; cfr. Marco Aurelio, *A se stesso*, VII, 61.



Anche in questo caso è utile il confronto con l'atleta cristiano: mentre infatti quest'ultimo, in progresso verso la santità, è agonisticamente impegnato – come insegna Schopenhauer – a superare se stesso fino al punto di rinunciare a se stesso, e ha in questa lotta, come principale avversario, il suo corpo (la sua *animalitas*) come inesauribile fonte demoniaca di seduzioni, tentazioni, colpe e peccati,³¹ l'atleta antico governa, plasma ed esercita il proprio corpo tramite l'*askesis* etopoietica, affinché la saggezza – la ragione pratica, l'eccentricità, la formatività, l'*ethos* – non resti qualcosa di esteriore al Sé psico-fisico, ma sia *prokheiron*, sempre *ad manum*, a portata di mano, sottomano, *in promptu*, a disposizione dell'agente, ne faccia parte come “matrice d'azione/*ethos*” perfettamente assimilata, anzi, appunto, incorporata e metabolizzata. Agire etopoieticamente nei confronti del proprio Sé psico-fisico significa metabolizzare la saggezza non solo nella testa e nel pensiero, ma nel cuore e nel corpo, sicché il saggio-atleta, saggio-attore, saggio-*gentleman* agisce artificialmente come se agisse spontaneamente. Sostenere che è necessario “avere sottomano” la saggezza, per Foucault,

significa che occorre che sia penetrata, in un certo senso, fin dentro i muscoli. Occorre averne un possesso tale, da poterla riattualizzare immediatamente, e senza indugi, in modo automatico. Dovrà essere, in realtà, una memoria legata all'attività, una memoria legata all'atto.³²

Insomma: il saggio-atleta è il prototipo di colui che, tramite gli esercizi e gli allenamenti, ha incorporato esteticamente, cioè fisicamente, in sé il *logos* della saggezza trasformandolo in *logos biotikos*, *logos* eto-logico, sicché ora esso non è più solo una regola e un metodo da seguire, ma un modo di essere, di vivere e di condursi nella verità – ovvero di essere “ragionevole”, “eccentrico” e “formativo” nei confronti del mondo, degli altri e del Sé.

In termini ancora più concreti, la centralità est-etica del corpo in quanto medium, luogo e condizione di saggezza, emerge in tutta la gamma di esercizi, tecniche, discipline, diete e regimi di astinenza, resistenza, resilienza, vigilanza, attenzione, concentrazione (ad esempio respirazione, rilassamento, vuoto, recupero, incremento e governo di energie, autocontrollo, prontezza, ecc.) che contrassegnano la prassi *selbstbildend* del saggio-atleta, nella quale cura di sé (*ethos*) e cura del corpo (*aisthesis*), concentrazione spirituale e concentrazione corporea sono reciproche, simultanee e in-

31 Cfr. ES, p. 284.

32 ES, p. 288.



dissociabili. Di grande perspicuità e interesse, qui, risulta la precisazione di Foucault (di cui sottolineiamo ancora l'identità con le conclusioni di Schopenhauer e di Plessner): per comprendere il tipo di concentrazione teologica sul proprio Sé psico-fisico da parte del saggio-atleta

dobbiamo pensare al gesto in virtù del quale l'arciere si accinge a lanciare la freccia verso il bersaglio: qui siamo, insomma, molto più vicini al celebre esercizio del tiro con l'arco, così importante per i Giapponesi [...]. Si tratta, insomma, di fare il vuoto attorno a sé, di non lasciarsi determinare da altro, di non lasciarsi distrarre [...], e di pensare unicamente alla meta, o piuttosto al rapporto tra se stessi e la meta. [...] E pertanto, ciò su cui dovremo concentrare tutta la nostra attenzione dovrà essere proprio questa *traiettoria che va da sé a se stessi*. Così, credo sia proprio la presenza di sé a sé [...], ovvero la presenza di sé a sé che si ha nella distanza di sé da se stessi a dover diventare l'oggetto e il tema.³³

Queste parole ci consentono di ribadire che nell'ambito est-etico della *epimeleia heautou* – la cura di sé – l'*epimelesthai* (l'occuparsi, il preoccuparsi, l'aver-cura [Heidegger direbbe: la *Sorge*]) di sé non designa semplicemente un atteggiamento spirituale-mentale – come suggerirebbe la traduzione latina di *melete* e *meletan* con *meditatio* (meditazione, riflessione, pensiero) e *meditari* (meditare, riflettere, pensare),³⁴ che dà luogo all'accezione moderna corrente del “meditare” in quanto “misurare con la mente, riflettere, considerare, studiare attentamente e a lungo un'idea, un problema, una dottrina, un progetto, ecc.”, e della “meditazione” in quanto “attività della mente, riflessione intensa e raccoglimento dello spirito” su un'idea, ecc. –, bensì, anzitutto, un *gymnazein*, ovvero – come si è detto – un esercizio e allenamento psico-fisico. «Le *meletai*» specifica Foucault

33 ES, pp. 199-200, c.n. Foucault apprezzava particolarmente il celebre testo di E. Herrigel, *Lo zen e il tiro con l'arco*, trad. it. di G. Bemporad, Adelphi, Milano, 1992. Nell'aprile del 1978, durante il suo secondo soggiorno in Giappone, tenne varie conferenze ed ebbe modo di discutere di asceti con esperti del tema. Dopo avere espresso il desiderio di approfondire la comprensione della pratica zen, il 23 fu ospite al tempio Seionji a Uenohara, ai piedi del Fuji, dove svolse esercizi zen sotto la guida del maestro Omori Sogen. Cfr. M. Foucault, *Michel Foucault e lo zen: un soggiorno in un tempio zen*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità. Interventi 1969-1984*, a cura di M. Bertani, Einaudi, Torino, 2001, pp. 269-275. Foucault ritiene che la meditazione zen abbia la possibilità «di far esistere dei nuovi rapporti tra lo spirito e il corpo e, oltre a ciò, dei nuovi rapporti tra il corpo e il mondo esterno» (ivi, p. 272).

34 Nondimeno, l'accezione latina di *meditari* e *meditatio* conserva ancora con forza – come nota Foucault (cfr. ES, p. 316) – l'idea greca dell'esercitarsi, prepararsi, allenarsi.

sono gli esercizi: esercizi di ginnastica, esercizi militari, addestramento militare. Molto più che a un atteggiamento dello spirito, *epimelesthai* si riferisce piuttosto a una forma di attività, a un'attività vigile, continua, applicata, regolata, e così via. [...] La *melete* infatti era l'esercizio. E il *meletan* era del tutto simile, per esempio, al *gymnazein*, che a sua volta significa "esercitarsi", "addestrarsi a".³⁵

Anche da questo punto di vista, quindi, in ambito est-etico non v'è *melete* (meditazione, cura, occupazione, preoccupazione, *Sorge*) che non sia *gymnazein* del corpo, come non v'è *gymnazein* del corpo che, se condotto in vista del Sé, non produca etopoieticamente una risultante epimeletica.

Ciò nondimeno, tali pratiche meditative ed etopoietiche possono ugualmente essere suddivise schematicamente come segue, a seconda della loro più o meno stretta relazione con il corpo:

a) *pratiche di meditazione*, in senso più ristretto, rivolte soprattutto alla mente dell'allievo (esercizi di pratica del silenzio, dell'ascolto e della memorizzazione dei *logoi* appresi a lezione, o nel colloquio singolo con il maestro; esercizi del pensiero sul pensiero, esercizi di controllo "delle rappresentazioni" [pensieri, immagini, fantasie], di autoregolazione, esame, verifica, scelta, fino a creare il vuoto dentro di sé; esercizi di lettura [anche ad alta voce] e di scrittura [*graphein* come pratica autoetopoietica strettamente connessa al *meletan* e al *gymnazein*, comprendente i quaderni per le annotazioni private, il diario, la corrispondenza];³⁶ *praemeditatio malorum*; *praemeditatio mortis*; esercizi di vigilanza su di sé e sulla propria condotta, autoesame ed esame di coscienza, ecc.);

b) *pratiche di prova*, che mirano al giusto equilibrio mente-corpo, alla vigilanza permanente su impulsi, passioni ed emozioni, in base al criterio, appunto, di "mettersi alla prova" e "sapere di che cosa si è capaci" anche nei minimi accadimenti, perseguendo uno stile di vita contrassegnato dal distacco, dalla padronanza e dalla disinvoltura, libero e indipendente (esercizi di controllo e di dominio di sé [*enkrateia*] nell'ira e nella collera; esercizi di temperanza [*sophrosyne*], come capacità di misurare, regolare e padroneggiare tutti i moti interiori, con pazienza e perseveranza; esercizi del

35 ES, pp. 74 e 315.

36 Cfr. ES, pp. 318 sgg. Su ciò cfr. M. Foucault, *La scrittura di sé*, in AF3, pp. 202 sgg. «La scrittura costituisce una tappa essenziale nel processo a cui tende tutta l'*askesis*: cioè l'elaborazione dei discorsi ricevuti e riconosciuti come veri in principi razionali di azione. Come elemento della formazione di sé, la scrittura ha, per utilizzare un'espressione di Plutarco, una funzione *ethopoietica*: è un operatore della trasformazione della verità in *ethos*» (ivi, p. 204).

non commettere ingiustizie e del non agire nel segno della vendetta e del risentimento; esercizi di non attaccamento, libertà e sovrana indifferenza [*adiaforia*] per le cose indifferenti, ecc.);

c) *pratiche di astinenza*, maggiormente sbilanciate sulla corporeità e centrate sul concetto di *diata*, che in greco significa “dieta” come regime, disciplina, comportamento metodico, *training* e modo di vivere (esercizi di purificazione, autocontrollo e resistenza agli agenti esterni in vista della *atarassia* [imperturbabilità] nei confronti della fame, del freddo, del caldo, del sonno, della povertà e della malattia; esercizi di sviluppo del coraggio [*andreia*] come capacità di sopportare gli eventi, senza soffrire, senza cedere, senza lasciarsi travolgere; regimi salutisti [pratiche mediche, igieniche e terapeutiche; attenzione per il sonno, la cura del corpo, le evacuazioni, i bagni, i massaggi, la corsa, la passeggiata, la *vita activa* nelle occupazioni, ad esempio, agricole]; regimi alimentari [diete, regimi vegetariani]; regimi sessuali [gestione della vita sessuale e del rapporto sessuale, arti erotiche e matrimoniali]; regimi atletici [arti marziali, esercizi miliari, equitazione, lotta, giochi ed esercizi di ginnastica, pratiche sportive e agonistiche]);

d) *pratiche di relazione*, che comportano un rapporto est-etico, ossia psico-fisico con l'Altro, anzitutto il maestro, poi gli altri allievi e, fuori dalla scuola, i concittadini, gli amici, i partner, ovvero, in seno all'*oikos*, la moglie, i figli, la cerchia parentale, i famigli, i servi, i subordinati, e – perché no – gli animali, ecc., tutto ciò che fa parte della “vita economica” (esercizi di *parresia*, ascolto, dialogo e retorica, ecc.). Si tratta in ogni caso di un tipo di esercizio che

se anche viene realizzato insieme agli altri, si fa in realtà per se stessi, per meglio formare se stessi, per progredire nel lavoro che si compie su se stessi, per poter finalmente raggiungere se stessi.³⁷

Da questo punto di vista acquistano particolare pregnanza le riflessioni svolte da Foucault circa l'applicazione, nel mondo greco-romano, delle pratiche qui elencate alla sfera specificamente erotica e sessuale, la cui dimensione est-etica è manifesta. Qui più che in ogni altro campo, infatti, emerge la differenza, in fatto di “austerità sessuale”, tra l'eroe virtuoso (il “santo” asceta) cristiano, che – in omaggio a una morale codificata di precetti rigidi e universalmente validi (che implica la sequenza peccato-colpa-

37 ES, p. 143.



giudizio-punizione-espiazione) –³⁸ *rinuncia* al piacere corporeo, e al corpo stesso, in quanto tentazione peccaminosa che ostacola l’accesso alla verità, e l’atleta temperante (il “saggio” asketa) pagano, che invece, pur in assenza di una morale consimile, esercita liberamente forme di astinenza sessuale e di governo dell’*eros* al solo scopo di esibire la sua padronanza sul proprio Sé psico-somatico, e di dare, perciò stesso, alla propria vita – anche sessuale – una “bella” forma e un “bello” stile, est-eticamente veri.³⁹ Non si tratta, qui, di ubbidire a un codice, ovvero di assoggettarsi a un’autorità in grado di stabilire il lecito (il morale e virtuoso) e sanzionare l’illecito (l’immorale e peccaminoso), bensì di praticare una *techne tou biou*, un’*ars vivendi* (e *amandi*), che consenta di costituirsi

come soggetto padrone della propria condotta [del proprio *ethos*], vale a dire diventare [...] l’abile e prudente guida di sé, capace di giudicare nel modo più opportuno e il momento e la misura.⁴⁰

L’accento, in questo caso, non viene posto su una norma morale, quanto piuttosto

sul rapporto con se stessi che permette di non lasciarsi trasportare dalla concupiscenza e dai piaceri, di mantenere padronanza e superiorità nei loro confronti, di conservare i propri sensi in stato di quiete, di affrancarsi da ogni schiavitù interiore rispetto alle passioni e di raggiungere un modo d’essere che può essere definito dal pieno appagamento di sé o dall’assoluta sovranità di sé su di sé.⁴¹

Come nel caso di ogni “saggio-atleta” che si rispetti, non si tratta, qui, di rinunciare al corpo (ai piaceri dell’*animalitas*), né tantomeno di reprimerlo, quanto piuttosto di farne un “buon” uso (*chresis*),⁴² un uso prudente, riflessivo, calcolato, moderato e temperante, ai fini di una sua “bella” e “buona” *stilizzazione* est-etica. Qui l’*enkrateia* (la “padronanza di sé”, in ciò simile alla *sophrosyne*, la “temperanza”) è, anzitutto, *governo* di sé e

38 Come dimostrano gli interventi, risalenti al 1980, raccolti in M. Foucault, *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, a cura di MF/Materiali Foucaultiani, postf. di A.I. Davidson, Cronopio, Napoli, 2012, è probabilmente questa differenza, nella similitudine, tra asceti cristiana e *askesis* greca uno dei moventi principali della “svolta” foucaultiana di fine anni Settanta.

39 Cfr. UP, pp. 25-26.

40 UP, p. 142.

41 UP, p. 35.

42 Cfr. UP, pp. 58 sgg.



della propria carne, che più che eliminare o espellere i desideri, le brame e i piaceri, instaura nei loro confronti uno stato di fermo e costante autocontrollo, là dove autoetopoiesi ed eautocrazia fanno tutt'uno.⁴³ Non si tratta di una condizione di purezza e virtù (*arete*, *virtus*) morale, ma di autonomia e indipendenza (*autarkeia*, *libertas*) pratica, insomma di *libertà*:

Essere liberi nei confronti dei piaceri, è non essere al loro servizio, non essere loro schiavi. Il pericolo insito negli *aphrodisia* è, molto più della bruttura morale, la schiavitù. [...] Essere intemperanti, infatti, significa essere, nei confronti della forza dei piaceri, in uno stato di non resistenza, in una posizione di debolezza e di sottomissione; significa essere incapaci di quel rapporto di virilità nei confronti di sé che permette di essere più forti di se stessi.⁴⁴

In tale prospettiva, anche un altro aspetto dell'*askesis* greco-romana, l'"austerità alimentare", appare nella giusta luce est-etica ed etopoietica. Nel saggio-atleta, infatti, la *diaita* (il regime, la disciplina, il comportamento metodico, il *training* e il modo di vivere alimentare) è totalmente una *technè tou biou* nel senso della cura di sé, il che esclude la possibilità di identificarla tout court sia con la rinuncia ascetica (macerazione, digiuno, mortificazione, anacoresi del corpo), sia con la mera ottemperanza a regole mediche, salutiste e terapeutiche, sia infine con la semplice astinenza in funzione sportiva e agonistica (cui peraltro assomiglia);⁴⁵ come elemento della *cura sui* e dell'*ars vivendi* la *diaita* alimentare del saggio ha – come nel caso della *diaita* sessuale – l'unico obbiettivo di dare *forma e stile* alla condotta del Sé psico-somatico anche tramite un *ethos* del mangiare e del bere quotidiani, là dove la rigorosa disciplina di un regime fisico e la fermezza nella costituzione di sé e nel rapporto con se stessi fanno tutt'uno: «Il regime fisico» annota Foucault

dev'essere subordinato al principio di un'estetica generale dell'esistenza in cui l'equilibrio corporale sarà una delle condizioni della giusta gerarchia dell'anima. [...] Insomma, la pratica del regime come arte di vita è ben altro che un

43 Cfr. UP, pp. 74-75.

44 UP, pp. 84 e 89.

45 «Il regime degli atleti [...] è portato a esempio per gli effetti benefici che possono derivare dall'astinenza sessuale [...]; quello di un'astensione rituale che, sia nelle gare che nelle battaglie, costituiva una delle condizioni del successo; quello di una vittoria morale che l'atleta doveva riportare su se stesso, se voleva essere capace e degno di affermare la sua superiorità sugli altri; ma anche quello di una economia necessaria al corpo affinché fosse conservata integralmente una forza che l'atto sessuale avrebbe dissipato» (UP, p. 124).



insieme di precauzioni destinate a evitare le malattie o a completarne la guarigione. È tutto un modo di costituirsi come soggetto che ha, del proprio corpo, la preoccupazione giusta, necessaria e sufficiente.⁴⁶

In questo senso – come già più sopra accennato – anche la scelta vegetariana, qualora se ne desse il caso (il che, nel mondo antico, non è affatto scontato), potrebbe rientrare pienamente in questa accezione né morale, né medica, né agonistica ma est-etica ed autoetopoietica della *diaita*, nella misura in cui, come il governo del piacere sessuale per la carne umana, anche quello del piacere alimentare per la carne animale rappresenterebbe «un campo privilegiato per la formazione etica del soggetto»,

un soggetto che deve caratterizzarsi attraverso la capacità di dominare le forze che si scatenano in lui, di mantenere la libera disposizione della propria energia e di fare della propria vita un'opera [...]. Il regime fisico dei piaceri e l'economia che esso impone fanno parte di tutta un'arte di sé.⁴⁷

Viceversa, è bene sottolinearlo, questo stato di “libertà attiva”, vale a dire di padronanza nei confronti degli *aphrodisia* della carne (comunque intesa) – che Foucault, come Schopenhauer prima di lui, attribuisce in ultima analisi al *logos* della ragione pratica –,⁴⁸ non esclude affatto l'elemento propriamente eudemonologico della saggezza e dell'*askesis*, dato che l'essere autoetopoieticamente “di se stessi”, “padroni di se stessi”, il dipendere “solo da se stessi”, l'essere insomma *sui juris* e il detenere la *potestas sui*, non comporta necessariamente la mortificazione del proprio *gaudium* e della propria *laetitia*, ma anzi esalta la propria capacità di godere di sé, quindi di essere sereni, felici e soddisfatti di sé, nella misura in cui l'esperienza di sé che si ha nell'est-etica della padronanza

non è semplicemente quella di una forza padroneggiata, o di una sovranità esercitata su un potere pronto a ribellarsi; è quella di *un piacere che si trae da se stessi*. Colui che è finalmente giunto ad avere accesso a se stesso è, per se stesso, *un oggetto di piacere*. [...] Si diventa “un uomo soddisfatto di sé”. [...] Il rapporto con se stessi assume la forma non solo di un dominio ma di *un piacere senza desiderio e senza turbamento*.⁴⁹

46 UP, pp. 107 e 112.

47 UP, p. 143.

48 Cfr. UP, pp. 90 sgg.

49 M. Foucault, *La cura di sé. Storia della sessualità 3* [d'ora in poi CS], trad. it. di L. Guarino, Feltrinelli, Milano, 1985, pp. 69 e 71, cc.nn.



Ed è più che evidente che questo piacere e questa felicità di grado superiore – questa *hedone* ed *eudaimonia* saggia, da non confondersi con l'edonismo ed eudemonismo di bassa lega “pseudo-animale” dell’“uomo comune” – presuppongono tutto ciò che abbiamo inteso, con Schopenhauer come ragione pratica, con Plessner come eccentricità e con Heidegger come formatività: infatti, solo nella misura in cui è in grado di prendere ragionevolmente, eccentricamente e formativamente distacco dal piacere e dalla felicità immediati dell’*animalitas*, rappresentandoseli riflessivamente in-quanto tali, e prendendone prospetticamente le distanze – solo allora il saggio-atleta (saggio-attore, saggio-artista) può pervenire – avendo anzitutto se stesso come oggetto di piacere e felicità – a quel “piacere senza desiderio e senza turbamento”, piacere im-mediato, naturalmente-artificiale, che costituisce l’acme della est-etica dell’esistenza, fondamento di ogni saggio rapporto con il mondo, con gli altri e con se stessi. In ciò, saggio-artista e saggio-atleta fanno tutt’uno, poiché colui che pratica l’est-etica dell’esistenza come esercizio autoetopoietico del Sé dev’essere, al tempo stesso, sia lo “scultore” del proprio corpo come statua e forma visibile della verità etica, sia “l’atleta” che si prepara per Olimpia, pronto ad affrontare le gare e le prove della vita, *sotto gli occhi di tutti*.⁵⁰

1.3. Est-etica come visione del Sé

Infine, di conseguenza, la filosofia come saggezza è est-etica perché l’autoetopoiesi, l’*ethos* esteticamente formato e performativamente allenato (il Sé come opera psicofisica “ben” plasmata e “bella”) dev’essere *oggetto* di *aisthesis* (sensazione, percezione sensibile), deve cioè poter essere *visto*, appreso con i sensi, concretamente, vivamente sperimentato *vis-à-vis*, in tutta la sua bellezza morale (le due cose non stanno in contrasto): una tale vita, annota Foucault, riceve

il fulgore di una bellezza manifesta agli occhi di coloro che possono contemplarla o serbarne il ricordo. Di questa esistenza temperante la cui misura, basata sulla verità, è al tempo stesso rispetto di una struttura ontologica e profilo di una bellezza visibile. [...] L’individuo si realizza come soggetto morale nella plastica di un comportamento perfettamente misurato, ben visibile a tutti e degno di duratura memoria.⁵¹

50 Cfr. CV, p. 294.

51 UP, pp. 94-95.



È questa la logica della *parresia* (la franchezza, la trasparenza, l'apertura di cuore, l'apertura di parola, la *libertas* di parola, in quanto parola necessaria, utile e vera),⁵² là dove la pratica auto-noma di sé si apre all'Altro, diviene una «relazione sociale», «un'etica del rapporto verbale con l'Altro», «una sorta di regola del gioco, un principio di comportamento verbale che si deve avere con l'Altro»,⁵³ ad esempio nel rapporto eteropoietico tra allievo e maestro, ma in tutti i casi in cui il «saggio» entra in rapporto eteropoietico con l'«altro» della *Mitwelt*. Nella logica della *parresia* il *logos* (del maestro, ma in genere della persona saggia) non dev'essere artificiale, finto, adulatorio e seduttivo – come può esserlo nella retorica (e nella sofistica), di cui la *parresia* è il contraltare –,⁵⁴ ma deve perseguire un *ethos* della espressione verbale, sonora e udibile (anche qui una est-etica, quindi), la cui libertà, franchezza e verità rientra anch'essa nella forma e nello stile dell'autopoiesi, dell'autocontrollo e del governo di sé, quindi della cura di sé: «L'attività parresiastica» afferma Foucault

comport[a] anche la necessità di pensare la natura delle relazioni tra la verità e il proprio stile di vita, tra la verità e un'etica e un'estetica del Sé.⁵⁵

Qui più che mai, quindi, dominio di sé e dominio degli altri, governo di sé e governo degli altri – dominio e governo del rapporto tra Sé e gli Altri – fanno tutt'uno, nella misura in cui anche la *parresia* si fonda su una *phronesis*, su una «ragione pratica» e «condotta ragionevole» (eccentricità, formatività), nei confronti di se stessi e degli altri.⁵⁶

Nondimeno, il *logos* della *parresia*, proprio in quanto armonicamente, simbioticamente legato al *bios* del soggetto parlante,⁵⁷ e frutto di rigorosa autoetopoiesi, è un *logos* totalmente assimilato, metabolizzato, incarnato e incorporato in esso, è quindi radicato nella sua complessiva espressione psico-somatica – deve cioè non solo potersi udire, ma anche *vedere*, percepire, esperire, poiché solo così esso ottiene la sua compiutezza est-etica. La verità etica (il carattere, l'*habitus*) del *logos* del saggio deve mostrarsi,

52 Cfr. ES, p. 326. «Etimologicamente [...] la *parresia* è l'attività che consiste nel dire tutto, *pan rhema*. *Parresiazesthai* significa “dire tutto”. Il *parresiasstes* è colui che dice tutto» (CV, p. 21).

53 ES, p. 146.

54 Cfr. ES, pp. 331 sgg.

55 M. Foucault, *La parresia e la cura di sé*, cit., p. 70.

56 Cfr. CV, pp. 91-92.

57 Cfr. M. Foucault, *La parresia e la cura di sé*, cit., pp. 65 e 70; cfr. CV, pp. 149-150.



esprimersi e disvelarsi *estheticamente* nel suo *ethos*, cioè nel comportamento, nel modo di condursi, agire, fare, essere e vivere, finanche nella sua dimensione somatica, nel suo corpo e nel suo volto, insomma in una fisiopatognomica e prossemica di per sé carismatica del soggetto etico, psicagogica anche a prescindere dalla dimensione prettamente logico-discorsiva. Dice Foucault,

Per garantire la *parresia* (la franchezza) del discorso che si proferisce, è necessario che sia davvero evidente la presenza di chi parla all'interno di ciò che questi dice. [...] È necessario che la *parresia*, la verità di ciò che dice, sia *suggerita dal comportamento da lui osservato e dal modo in cui effettivamente egli vive*. [...] Dire quello che si pensa, pensare quello che si dice; *far sì che il linguaggio sia d'accordo con il comportamento*. [...] [La *parresia* consiste] proprio in questa *adaequatio* tra il soggetto *che parla* e che dice la verità, e il soggetto *che agisce*, e si comporta come esige tale verità.⁵⁸

Più in generale, affrontando il problema etico “nel senso in cui potevano intenderlo i greci”, egli sottolinea la globalità espressiva dell'estetica della *parresia*:

L'*ethos* era il modo di essere e il modo di comportarsi. *Era un modo d'essere del soggetto e un certo modo di fare, visibile per gli altri*. L'*ethos* di qualcuno si deduce dal suo modo di vestirsi, dal suo modo di fare, da come cammina, dalla calma con cui reagisce agli avvenimenti, ecc. Per [i greci] è questa la forma concreta della libertà [...]. L'uomo che ha un bell'*ethos*, che può essere ammirato e portato a esempio, pratica la libertà in un certo modo. [...] Ma, affinché questa pratica della libertà prenda forma in un *ethos* buono, bello, onorevole, stimabile, memorabile e in grado di servire da esempio, è *necessario tutto un lavoro di sé su di sé*.⁵⁹

Sia nella sua dimensione ristretta che in quella allargata appare decisiva, qui, la torsione est-etica, soggettiva, imposta da Foucault – rispetto a Heidegger, che ne privilegia l'aspetto ontologico, oggettivo – alla nozione greca di *aletheia* (verità, disvelatezza, non nascondimento) che sul piano dell'*ethos* e dell'*aisthesis* acquista il profilo dell'*aleurgia*, cioè «la produzione di verità proprio nella forma di vita». ⁶⁰ A essere *alethes*, qui, è anzi tutto il *bios*, l'essere-vivente del “saggio”, sotto quattro aspetti.⁶¹

58 ES, p. 363, cc.nn.

59 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in AF3, p. 278, cc.nn.

60 CV, p. 211.

61 Cfr. CV, pp. 212-213.

- *alethes*, vero in quanto *visibile*, “non nascosto”, “non dissimulato”, trasparente, non inganna né raggira; vero quindi in quanto dato allo sguardo nella sua interezza, completamente percepibile, senza che nessuna delle sue parti sia nascosta o segreta (non v’è nulla che sia solo forma esteriore, bella apparenza, immagine, ombra, imitazione: perfetta identità tra forma e contenuto, apparenza ed essenza);
- *alethes*, vero in quanto *integro*, non contaminato da altro di estraneo né alterato da aggiunte o supplementi;
- *alethes*, vero in quanto *diritto*, retto, corretto, non ambiguo, non ambivalente, deviato, quindi espressione visibile e integra di un *ethos* conforme alla rettitudine, a ciò che deve essere;
- *alethes*, vero in quanto *identico*, che si mantiene visibilmente, integralmente e rettamente uguale a se stesso, non cambia, non si corrompe, non ammette perturbazioni, è imperturbato e imperturbabile.

Questa dimensione est-etica – visibile, integra, retta, identica – dell’*alethes bios* è appunto ciò che (quantomeno in termini tipologici) dovrebbe caratterizzare la figura aleturgica del saggio, nella sua globalità personale, ovvero nel modo di essere, fare, comportarsi, agire e parlare, e ciò non per una mera esibizione e ostentazione narcisistica del proprio Sé solipsisticamente autocostituito e autoformato, ma all’opposto per una migliore e più efficace interazione espressiva e comunicativa con il circostante mondo degli Altri. È ciò che, nel caso specifico del saggio maestro, rappresenta e fonda il valore pedagogico e psicagogico, carismatico, del suo essere *esempio e testimonianza* della propria *aletheia*, aspetto decisivo, questo, nella pratica della cura di sé, la quale, infatti,

è qualcosa che ha bisogno di passare sempre attraverso il rapporto con qualcun altro che è, per l’appunto, il maestro. Non ci si può curare di se stessi senza passare attraverso il maestro, non c’è cura di sé senza la presenza di un maestro. [...] Il maestro è chi si prende cura della cura che il soggetto ha di se stesso. [...] Il maestro è [...] un operatore nel processo di riforma dell’individuo e nella formazione di quest’ultimo come soggetto. [...] Più cresce il bisogno di un consigliere per se stessi, più nella pratica di sé cresce il bisogno di fare ricorso all’Altro.⁶²

Dotato in modo eccellente di ragione pratica, eccentricità e formatività, mediante le quali ha a sua volta autoetopoieticamente esercitato e allenato se stesso, il maestro è colui cui spetta il compito di educare (da *educere*, “condurre”, “condurre fuori”), di “tendere la mano” all’allievo per condur-

62 ES, pp. 54, 113 e 129.

lo fuori da una certa condizione di *stultitia e incuria sui* (cioè di *animalitas* tipica dell'uomo comune, come già in Schopenhauer), da intendersi innanzitutto come uno stato di dipendenza e vulnerabilità, quindi di illibertà, nei confronti di motivi, rappresentazioni, desideri, passioni, ambizioni, abitudini, illusioni – insomma di quella passiva, pigra, inerte dispersione nello *hic et nunc* in cui lo *stultus* si trova pseudo-animalescamente assorbito e stordito: «Lo *stultus*» annota Foucault «essenzialmente, è colui il quale non solo non vuole, ma neppure vuole se stesso, cioè non vuole il sé [per Heidegger: il *Dasein-Stultus*, il Si-Stesso inautentico, non si decide per il proprio Sé-Stesso autentico – n.d.t.].⁶³ Laddove evidentemente per *educere* lo *stultus* alla *conversio ad se* che può trasformarlo in *sapiens*, non bastano, da parte dello *hegemon* (la “guida” spirituale e lo psicagogo, da *psyche*, “anima”, e *agogos*, “conduttore”; il *magister* e *dux* che *educet*), semplici parole ed esortazioni, ammonimenti, insegnamenti, “pareri utili” – come avviene per lo più nella retorica pubblica –,⁶⁴ poiché una tale *epistrophe* presuppone piuttosto un impatto concreto (uno choc, uno *Stoß*) che può venire solo dall'esempio est-eticamente offerto a tu per tu dal maestro.

In altri termini: se la funzione parresiastica del maestro è quella di agire eteropoieticamente, est-eticamente e performativamente (e non solo discorsivamente e intellettualmente) sul Sé psico-somatico dell'allievo – come l'artista plasma l'opera d'arte agendo simultaneamente sul contenuto e sulla forma, sullo spirito e sulla materia –, affinché questi possa dare vita a un rapporto etopoietico autonomo, indipendente, completo e soddisfacente con se stesso, costituendo con se stesso una relazione di *autarkeia* ed *eudaimonia*, quindi di libertà felice,⁶⁵ allora egli dev'essere soggetto non solo di un *logos* che si ode, ma anche – tanto più, tenendo conto dell'immenso impatto psicagogico dell'immagine – di un *ethos* che si vede, per fungere, nella globalità espressiva verbo-visiva della sua *persona* (nel senso plessneriano di maschera-persona est-eticamente formata), da *exemplum* di verità morale: «Nel momento stesso in cui afferma “io dico la verità”» scrive Foucault

[il maestro] si impegna a fare quello che dice, e a essere il soggetto di un comportamento che sarà un comportamento che obbedisce punto per punto alla verità che egli formula. È questa la ragione per cui non potrà esserci nessun insegnamento della verità in assenza di un *exemplum*. [...] Come soggetto del mio comportamento, io sono assolutamente, integralmente e total-

63 ES, p. 117.

64 Cfr. CV, pp. 72-73; ES, pp. 338 e 345.

65 Cfr. ES, pp. 338 e 345.

mente identico al soggetto dell'enunciazione che io stesso costituisco, allorché ti dico quello che ti dico.⁶⁶

È questo il cuore manifestamente est-etico e aleturgico della *parresia*, là dove cioè l'essere integro, retto, identico a se stesso del maestro, consigliere e guida – il suo *ethos* interiore –, si sente e si vede, si percepisce in ogni suo gesto, atteggiamento, comportamento (*ethos* esteriore), che come tali, come parola visibile, incarnata e incorporata, plasmano, danno forma e stile a colui che, come allievo, non solo discorre, conversa e argomenta, ma vive la vita e condivide l'essere del maestro, ne assorbe integralmente l'energia etopoietica, modificando, con i propri pensieri, il proprio essere – accettando insomma di essere oggetto di un'ermeneutica performativa e trasformativa del proprio Sé psico-fisico.⁶⁷

La quale accettazione, nel rapporto tra allievo e maestro, ha a sua volta un risvolto est-etico, che consiste non soltanto nella regola e nell'esercizio dell'*ascolto* e del *silenzio* da parte dell'allievo (anche ciò fa parte dell'*askesis* autoetopoietica: saper ascoltare tacendo, non cedere alla chiacchiera e alla logorrea, esercitando una rigorosa *enkrateia* ed economia della parola, dominare le parole così come si dominano i pensieri),⁶⁸ ma anche nell'esprimere plasticamente e visibilmente la propria stessa concentrazione accogliente, silente e ascoltante in un *ethos* corporeo adeguato: nel rapporto con l'Altro-Maestro, infatti,

è necessario che anche il corpo [dell'allievo – n.d.t.] a sua volta resti assolutamente calmo. Dovrà cioè esprimere, e in un certo senso garantire, suggellare, la tranquillità dell'anima. Di qui verrà, dunque, la necessità di un atteggiamento fisico molto preciso, e anche il più possibile immobile. Al contempo, però, sarà anche necessario che il corpo [...] manifesti, grazie a un certo numero di segni, che effettivamente l'anima comprende a fondo e raccoglie il *logos* esattamente come le viene proposto, e proprio così come le viene trasmesso.⁶⁹

66 ES, pp. 364-365.

67 Parlando della *parresia* magistrale, Foucault accentua in particolare il rapporto di non dipendenza che deve sussistere tra maestro e allievo, il cui scopo è sempre il raggiungimento di una solida autonomia del secondo dal primo (ma anche viceversa): «Lo scopo ultimo della *parresia* non è quello di mantenere colui al quale ci si rivolge in uno stato di dipendenza nei confronti di chi parla, come è invece nel caso dell'adulazione. L'obiettivo della *parresia* è piuttosto quello di fare in modo che colui al quale ci si rivolge possa, a un certo momento, trovarsi in una situazione tale da non aver più bisogno del discorso dell'altro» (ES, p. 338; cfr. *ivi*, pp. 345 e 364-65).

68 Cfr. ES, pp. 301 sgg. e p. 369 sg.

69 ES, pp. 303-304.

Come si vede, esattamente come il Sé psico-fisico del maestro, anche il Sé psico-somatico dell'allievo – facendo appello anch'esso a ragione pratica, eccentricità e autoformatività – risulta totalmente impegnato, nella dinamica interattiva con l'altro, a esprimere aleurgicamente con la sua stessa postura la qualità est-etica della sua attenzione, comunicando nel contempo a se stesso e al proprio interlocutore di essere pienamente consapevole della sua specifica posizionalità nel contesto di quella specifica situazione performativa e psicagogica.

Tale etopoiesi est-etica del Sé – sia del maestro che dell'allievo – rientra del resto nel quadro complessivo della cura e cultura del corpo in seno all'*askesis* come *ars vivendi e cura sui*, là dove cioè – come nell'uomo di mondo (l'aristocratico del carattere) di Schopenhauer e nell'attore (la "persona in maschera", l'uomo di ruolo) di Plessner – la garanzia della eticità, moralità, *parresia* di colui che agisce viene anche dalla sua capacità *ad manum e in promptu* (naturalmente artificiale) di tenere per quanto possibile sotto controllo gli stati di agitazione del corpo, i movimenti spontanei e involontari, i gesti impulsivi, le *défaillance* del comportamento in privato e in pubblico – insomma tutta quella semiotica della *stultitia* (l'*animalitas impudica*) che contraddistingue l'*ethos* dell'uomo «che rispetto a se stesso è come passivo, incapace di esercitare su di sé l'*enkrateia*, la padronanza, il dominio, la sovranità». ⁷⁰ In ambito greco-romano, per Foucault, non v'è infatti nulla di più est-eticamente sconveniente di chi si agita di continuo e compie gesti imprudenti, impudenti, malaccorti e smodati, *poiché*

la sconvenienza dei gesti, unita alla perpetua mobilità del corpo, non sono altro che la versione fisica della *stultitia*, una *stultitia* che a sua volta [...] non è altro che una perpetua agitazione dell'anima, dello spirito e dell'attenzione. ⁷¹

Viceversa, tanto più est-eticamente conveniente sarà quell'*ethos* visibile nella prassi in cui la forma e lo stile dell'agente acquistano le caratteristiche prudenti, pudiche, accorte e moderate che attribuiscono al suo agire il marchio inconfondibile della *venustas*, *suavitas*, *comitas*, *dulcedo* ed *elegantia*, insomma di quella *grazia* inconfondibilmente carismatica che è l'emblema stesso della compiuta fusione simbiotica tra *ethos* e *aisthesis*, profondità del carattere morale e superficie della condotta manifesta. Possedere questa ineffabile grazia carismatica – acme psicofisico della cura di sé e dell'est-etica dell'esistenza –, prodotto etopoietico di un

70 ES, p. 305.

71 *Ibidem*.



pluriennale lavoro plastico di sé su di sé, rappresenta la condizione indispensabile, nella prospettiva di Foucault, per il realizzarsi di un corretto e produttivo rapporto tra etopoiesi del Sé ed etopoiesi dell'Altro, governo di sé e governo degli altri.

1.4. Excursus: *est-etica dell'arte ed est-etica dell'esistenza*

Tuttavia, prima di affrontare la questione del rapporto tra est-etica dell'esistenza e Alterità, si rende opportuna una breve sosta per porre, invece – in termini sperimentali e probatori – la seguente domanda: se è vero che l'est-etica dell'esistenza intende quest'ultima come possibilità di “fare della propria vita un'opera d'arte”, quali indicazioni può fornire un'estetica dell'arte, della forma e della formatività artistica, all'est-etica dell'esistenza? Può l'estetica, che pratica un'ermeneutica delle opere e dei processi artistici, essere di insegnamento alla “vita saggia”? A titolo esemplificativo ed esplorativo prenderemo in esame a tale proposito alcuni passaggi di Luigi Pareyson.⁷²

1.4.1. *Formazione dell'opera (del Sé)*⁷³

In massima sintesi: contro l'idea spiritualista – Schopenhauer, Croce – secondo cui l'opera d'arte viene colta, nell'intuizione, già perfetta in sé, quindi la sua esecuzione materiale ne è solo un aspetto secondario, esterno, in fondo superfluo («C'è anzitutto l'ideazione di un'immagine interiore, già tutta compiuta e formata, e poi la realizzazione di questa figura in una materia fisica»);⁷⁴ contro l'idea materialista – Alain – per cui la realizzazione ed esecuzione è tutto, e l'opera sta solo alla fine di un processo esecutivo esterno completamente abbandonato a se stesso (la realizzazione dell'opera è pura avventura e ricerca casuale), Pareyson sostiene la paradossale contemporaneità, nel processo di creazione dell'opera, di invenzione (intuizione) ed esecuzione (realizzazione), la compresenza di

72 Facciamo riferimento qui alle riflessioni già svolte in G. Gurisatti, “Fare della propria vita un'opera d'arte”. *Appunti per un'est-etica dell'esistenza a partire da Foucault*, in «Quaderni de “Gli Argonauti”», 31, giugno 2016, pp. 19-40, che costituisce una prima sintesi degli argomenti trattati in questo intero capitolo.

73 Cfr. sopra, punto 1.1.: etopoiesi (formatività).

74 L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, in AA.VV., *Momenti e problemi di storia dell'estetica*, parte IV, Marzorati, Milano, 1961, p. 1928.



incertezza e orientamento, *forma formante e forma formata*. Il processo artistico di creazione dell'opera, scrive,

[è] guidato da una specie di anticipazione e di presentimento della riuscita, per cui l'opera stessa agisce prima ancora di esistere: se è vero che la forma esiste solamente a processo compiuto, come risultato di un'attività che l'inventa nell'atto stesso che la esegue, è anche vero che la forma agisce come formante prima ancora di esistere come formata, offrendosi alla divinazione dell'artista, e quindi sollecitandone gli efficaci presagi e dirigendone le operazioni. In base a questa *dialettica di forma formante e forma formata* l'opera d'arte ha la misteriosa prerogativa d'essere al tempo stesso legge e risultato della sua formazione, cioè di esistere come conclusione d'un processo da lei stessa stimolato, promosso e diretto.⁷⁵

Per Pareyson è come se l'opera *in fieri* (in *pro-getto*, direbbe Heidegger) dicesse all'artista: "fammi essere *in atto* ciò che sono *in potenza*". Fare della propria vita un'opera d'arte significa "farsi diventare ciò che si è" (Nietzsche concorderebbe), essere al tempo stesso forma-formante e forma-formata del proprio Sé. Esattamente come il processo di formazione dell'opera d'arte, il processo autobiografico di formazione del Sé non è né creazione assoluta di qualcosa di nuovo (che ancora non c'è) – in cui si è assolutamente liberi di creare l'opera –, né mera scoperta di qualcosa di dato (che c'è già) – in cui si è assolutamente subordinati alla fattualità di qualcosa – giacché, all'opposto, il processo di formazione (dell'opera [del Sé])

è una sintesi di attività creatrice e sviluppo organico, di *libertà e obbedienza*, per la quale si può paradossalmente dire che *l'opera si fa da sé eppure la fa l'artista*. [...] Ecco come il processo artistico può essere al tempo stesso creazione e scoperta, libertà e obbedienza, tentativo e organizzazione, scelta e assecondamento, costruzione e sviluppo, composizione e crescita, fabbricazione e maturazione. Ciò che caratterizza il processo artistico è appunto questa misteriosa e complessa compossibilità che consiste in fondo in una *dialettica fra la libera iniziativa dell'artista e la teleologia interna della riuscita*, per cui si può dire che mai l'uomo è tanto creatore come quando dà vita a una forma così robusta e vitale e indipendente da imporsi al suo stesso autore, e che l'artista è tanto più libero quanto più obbedisce all'opera ch'egli va facendo; anzi, il massimo della creatività umana consiste appunto in questa unione di fare e obbedire, per cui nella libera attività dell'artista agisce la volontà autonoma della forma.⁷⁶

75 Ivi, p. 1930.

76 Ivi, pp. 1931 e 1932-33.

1.4.2. Coincidenza di spiritualità e fisicità nell'opera (nel Sé)⁷⁷

In massima sintesi: contro l'idea spiritualista – Schopenhauer, Croce – secondo cui, se l'arte è «un'attività puramente interiore e spirituale: è essenzialmente conoscenza, contemplazione, intuizione [...]»; l'immagine è puramente interiore: figura spirituale ed eterna, che non ha nulla di corporeo e fisico»,⁷⁸ allora tutto ciò che corrisponde all'estrinsecazione fisica, materiale e corporea di tale immagine è affatto secondario, superfluo, strumentale, inessenziale, indifferente all'artisticità stessa («Non ha nulla di artistico, perché è piuttosto un atto pratico, diretto al fine della comunicazione e della conservazione»);⁷⁹ contro l'idea materialista che l'arte sia viceversa essenzialmente un fare, un eseguire, un mestiere, una pura operazione materiale, fisica ed esteriore, priva di spiritualità – mera dedizione esterna, strumentale, funzionale al corpo-oggetto dell'opera –, Pareyson sostiene che, all'opposto, «figurazione interiore e operazione esecutiva, attività spirituale ed estrinsecazione fisica, idealità e sensibilità, lungi dal contrapporsi o dal susseguirsi o dall'annullarsi l'una nell'altra, coincidono invece senza residuo».⁸⁰ Ovvero: nel fare l'opera d'arte – nel formare il Sé – non c'è tensione spirituale, conoscitiva, contemplativa che non abbia la sua immediata espressione fisico-corporea, né attività fisico-corporea che non abbia la sua diretta implicazione spirituale:

Fare arte significa necessariamente fare un oggetto che abbia una consistenza fisica e una realtà sensibile; ed ecco perché il corpo fisico dell'opera d'arte non è soltanto un comodo promemoria o uno strumento di comunicazione, utile fin che si vuole, ma non artistico di per sé, bensì è la realtà stessa dell'opera, la sua esistenza vivente.⁸¹

È quanto Pareyson definisce «*coincidenza di fisicità e spiritualità nell'opera d'arte*»,⁸² e che noi definiremmo coincidenza di *aisthesis* ed *ethos*, corporeità e spiritualità nella formazione del Sé, nell'ottica dell'est-etica dell'esistenza:

77 Cfr. sopra, punto 1.2.: esercizio (corporeità).

78 Ivi, p. 1903.

79 Ivi, p. 1904.

80 Ivi, p. 1905.

81 Ivi, p. 1906.

82 Ivi, p. 1907.

Dire che nell'opera d'arte il corpo è tutto non significa negarne la spiritualità, ma solo affermare che *questa spiritualità dev'essere vista nel suo stesso aspetto fisico*. [...] [Nell'opera d'arte] non si tratta di distinguere interno ed esterno, anima spirituale e corpo fisico, pura immagine e intermediario sensibile, realtà nascosta e involucro esteriore, ma di trovare la coincidenza di spiritualità e fisicità.⁸³

Insomma: nell'opera d'arte (nel Sé psico-fisico) il corpo dell'opera non è (strumentalmente) mera manifestazione sensibile esterna di un interno spirituale nascosto, ma “è” immediatamente questo interno, lo mostra (l'opera è “volto” espressivo): nell'opera spiritualità e fisicità, *psiche* e *soma* coincidono, proprio come nel Sé del saggio *ethos* interno (carattere) ed *ethos* esterno (comportamento) fanno tutt'uno: «Nell'opera non c'è nulla di fisico che non *sia* significato spirituale né nulla di spirituale che non *sia* presenza fisica».⁸⁴

1.4.3. *Stile dell'opera (del Sé) come espressione della spiritualità personale*⁸⁵

In massima sintesi: Pareyson sostiene la compiuta identità (coincidenza espressiva) tra spiritualità personale e vivente dell'artista e il suo *stile* o modo di formare.⁸⁶ Tutto ciò che l'artista è in quanto persona formata, formante, in formazione, singola e irripetibile (la sua esperienza, il suo modo di pensare, vivere, sentire, di interpretare la realtà e di atteggiarsi nei confronti della vita, del mondo, degli altri e di se stesso) – tutto questo si esprime (si identifica) nello stile della sua forma, ovvero della sua opera:

Dall'opera d'arte trapela tutta intera l'originale personalità e spiritualità dell'artista, denunciata, prima che dal soggetto o dal tema, dallo stesso irripetibile e personalissimo modo ch'egli ha tenuto nel formarla. In questo modo di formare è presente *tutta* la spiritualità dell'artista, nel senso che questa, una volta che si è posta sotto il segno della formatività, *esige* il *suo* modo di formare, anzi *si fa*, essa stessa, *quel* determinato modo di formare. È dunque il modo di formare, cioè lo ‘stile’, quello che trascina nell'arte l'intera vita spirituale dell'artista, poiché questi nel suo formare segue un modo singolarissimo e inconfondibile, ch'è unicamente suo e non d'altri, ch'è il *suo* modo di formare, il

83 Ivi, pp. 1907-1908, c.n.

84 Ivi, p. 1908.

85 Cfr. sopra, punto 1.3.: visione (parresia).

86 L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano, 1988, pp. 28 sgg.



modo che non può essere che suo, e ch'è la sua stessa spiritualità fattasi, tutta, modo di formare: stile. [...] Nell'arte, una determinata spiritualità è il proprio stile. Il vecchio motto che 'lo stile è l'uomo' trova qui la sua più evidente conferma: uno stile singolo e irripetibile non è altro che l'intera spiritualità e umanità ed esperienza d'una persona, che, postasi sotto il segno della formatività, *si è fatta*, essa stessa, il *suo* modo di formare, è diventata *quel* particolarissimo modo di formare, che può essere soltanto *suo*: è l'intera personalità che, assumendo una direzione formativa, è diventata carica di energia formante.⁸⁷

La personalità e spiritualità dell'artista, nel suo esprimersi in opera, è energia formante che si manifesta fisicamente, materialmente e corporalmente in una serie di atti e gesti formativi, che a loro volta determinano quell'impronta, carattere o traccia del Sé, che è lo stile:

Il modo di formare dell'artista è la sua stessa spiritualità tradottasi in termini operativi e fattasi gesto del fare [...]. Spiritualità e modo di formare, cioè *umanità e stile* si identificano [...]. La spiritualità [dell'artista] è gesto formante. [...] *Nell'opera d'arte essere e dire, corpo e spirito sono la stessa cosa* [c.n.].⁸⁸

Come dire: esiste una *parresia* intrinseca dell'opera d'arte, il cui stile è soggetto e oggetto di verità.

In conclusione, alla luce di tutto il percorso fatto, e di queste pur frammentarie indicazioni estetologiche, ci sembra di poter dire che:

a) alla prospettiva est-etica foucaultiana (più etica, ma con implicazioni estetiche) della funzione etopoietica, cioè formativa di *ethos*, della filosofia, che consiste nel fare della propria vita e del proprio Sé l'obiettivo di una *techne*, ossia un'opera che sia bella e buona, seguendo la formula del "diventa ciò che sei!", corrisponde simmetricamente la prospettiva est-etica (più estetica, ma con implicazioni etiche) di Pareyson, la paradossale contemporaneità, nel processo morfopoietico di formazione dell'opera d'arte, di invenzione ed esecuzione, intuizione e realizzazione, incertezza e orientamento, forma formante e forma formata, dove l'artista, per far sì che l'opera diventi ciò che è, si muove nella stretta – al tempo stesso progettuale e gettata – tra creazione e scoperta, libertà e obbedienza, tentativo e organizzazione, scelta e assecondamento, composizione e crescita, fabbricazione e maturazione dell'opera stessa, che è tale solo nel suo farsi;

b) alla prospettiva est-etica foucaultiana secondo cui l'etopoiesi filosofica (filosofia come *askesis*, e *askesis* come filosofia) si riferisce soggettiva-

87 Ivi, pp. 29-30.

88 L. Pareyson, *I problemi attuali dell'estetica*, cit., p. 1845.



mente a un Sé inteso come indissolubile unità psicofisica di spiritualità e corporeità, dove il corpo non è ostacolo, né strumento, della filosofia, ma ne è il medium, la condizione e il luogo, corrisponde simmetricamente la prospettiva est-etica di Pareyson per cui la morfopoiesi artistica, il fare l'opera, significa anzitutto plasmarne e maturarne il corpo, far sì che la sua spiritualità si esprima immediatamente nel suo aspetto fisico, in modo tale che nell'opera spiritualità e fisicità – *psiche* e *soma* dell'opera – vengano a coincidere senza residui. Solo in quanto prodotto di una tale formazione psicosomatica l'opera ha un volto, anzi “è” volto, in quanto indissolubile unità psico-fisica di carattere invisibile (*ethos*) e apparenza visibile (*aisthesis*);

c) alla prospettiva est-etica foucaultiana secondo cui, nella logica della parresia, l'*ethos* autopoieticamente formato del filosofo-saggio dev'essere oggetto di *aisthesis*, cioè poter essere visto, percepito con i sensi, concretamente sperimentato nella sua verità per ottenere il suo effetto psicagogico – esprimendosi come stile di sé e del Sé della persona saggia –, corrisponde simmetricamente la prospettiva est-etica di Pareyson per cui solo se nel modo di formare dell'artista (singolarissimo e inconfondibile, unicamente suo e non d'altri) è presente tutta la sua spiritualità, umanità, personalità spirituale, l'opera può dirsi riuscita, mostra cioè uno stile espressivo, che è “bello” solo in quanto espressione del vero, ed è “vero” solo in quanto trova modo di esprimersi visibilmente in una forma “bella” (da non confondersi con una mera “bella apparenza” da *art pour l'art*, il mero esercizio narcisistico di *entertainment* estetico).

Quindi, nel punto di convergenza tra l'estetizzazione dell'etica in Foucault e l'eticizzazione dell'estetica in Pareyson – etopoiesi e morfopoiesi – ci sembrano trovare legittimazione teorica e pratica sia l'idea dell'est-etica dell'esistenza in quanto tale, sia l'idea che tale est-etica si esprima concretamente nella tensione a “fare della propria vita un'opera d'arte”, vera in quanto bella, bella in quanto vera.

2. Est-etica come governo dell'Altro

L'est-etica dell'esistenza in quanto etopoiesi, esercizio e visione del Sé (cura e governo di sé: autopoiesi) trova il suo riscontro coesistenziale nell'est-etica dell'esistenza in quanto etopoiesi, esercizio e visione dell'Altro (cura e governo dell'altro: eteropoiesi). Come per Heidegger, e in termini diversi per Plessner, meno per Schopenhauer, anche per Foucault la *Mitwelt*, il mondo degli altri – il *Mit- Sein*, l'“essere-con”, l'“essere-insieme”, il “condividere”, anche oltre il ristretto rapporto tra maestro e allievo

– è co-costitutivo del Sé, il che impedisce, ancora come in Heidegger,⁸⁹ di concepire la cura di sé come matrice di edonismo solipsistico ed estetismo narcisistico puramente egocentrico, autoetopoietico in quanto autoreferenziale, che è invece il principale nemico, le malattia dell'autentica *techne tou biou*. Fin dalle prime battute della lezione inaugurale del corso su l'*Ermeneutica del soggetto* Foucault ammonisce dal non fraintendere (con un tipico pregiudizio cristiano e moderno) la cura di sé – il preoccuparsi e occuparsi di se stessi – degli antichi come una sorta di mero “dandysmo morale”, di “stadio estetico e individuale non superabile”, o “egoistico ripiegamento su se stessi”,⁹⁰ privo di un'apertura positiva nei confronti dell'Alterità. Al contrario, per quanto rara, elitaria ed aristocratica sia – fuori dalle leggi del gregge e dai condizionamenti del branco – l'esistenza est-etica, ciò non toglie che

gli altri, l'altro, [siano] indispensabili nella pratica di sé, se si vuole che la forma che definisce tale pratica riesca effettivamente a raggiungere il proprio oggetto, vale a dire il sé, e da esso possa effettivamente essere colmata. Affinché la pratica di sé possa giungere a quel sé cui essa mira, *l'altro risulta indispensabile*.⁹¹

Tanto chiaro fu Foucault su questo punto, quanto sorprendente è che lo si sia frainteso, e tutt'ora lo si fraintenda, circa il suo presunto “solipsismo”. Un tema, questo, assai scottante per un autore militante e impegnato come egli fu, e che affrontò in termini attualizzanti fin'anche in una delle sue ultime interviste, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, resa il 20 gennaio 1984, in cui tornò a difendere il *souci de soi* dal sospetto e dalla denuncia di non essere nient'altro che

una forma d'amore di sé, una forma di egoismo o di interesse individuale, in contrasto con l'interesse che bisogna provare nei confronti degli altri o con il sacrificio di sé che è necessario.⁹²

Un'obiezione, questa, almeno in apparenza “schopenhaueriana”, che sembrerebbe opporre la logica morale e altruistica (anche etica e politica) della *pietas*, della *caritas* e del *Mitleid*, alla logica estetizzante ed egoistica di un'*ars vivendi* puramente autoreferenziale. Invece – com'è pure per lo

89 Si veda sotto, pp. 388 sgg.

90 Cfr. ES, pp. 14-15 (6 gennaio 1982).

91 ES, p. 111, c.n.

92 M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 277.

Schopenhauer “saggio” – per Foucault l’occuparsi di sé, l’auto-poiesi del Sé, l’avere cura etica di sé rappresentano sì un “ritorno” a se stessi, che però è la *conditio sine qua non* per «andare oltre se stessi» con un buon *ethos*, praticando la propria libertà senza farne un uso (animalesco) di violenza e sopraffazione nei confronti degli altri. Nell’est-etica dell’esistenza il Sé e l’Altro si costituiscono a vicenda. Oltre lo *homo homini lupus* politico, ma anche oltre la mera *pietas* e *caritas* morale, si apre quindi l’ampio spazio pratico e interattivo di un «*ethos* della libertà» che non solo implica rapporti complessi con gli altri, ma è anche un modo di avere eteropoieticamente cura degli altri – nella città, nella comunità, nella scuola, nell’*oikos*, nella cerchia amicale e parentale, nel matrimonio e nella famiglia.⁹³ Da tale punto di vista, sia il pregiudizio “schmittiano” dell’ostilità come fonte della politica, sia quello “schopenhaueriano” della *pietas* come fonte della morale, cadono di fronte al fatto che la cura di sé, come fonte dell’est-etica, non corre per Foucault il rischio di assolutizzarsi proprio perché

il rischio di dominare gli altri e di esercitare su di essi un potere tirannico deriva proprio dal fatto che non si è avuta cura di sé e che si è diventati schiavi dei propri desideri. Ma se si ha una buona cura di se stessi, se cioè si sa ontologicamente quello che si è, se si sa anche quello di cui si è capaci, se si sa che cosa significa essere cittadino in una città, padrone di casa in un *oikos* [...], ebbene, allora, non è possibile abusare del proprio potere sugli altri.⁹⁴

Per di più, quella “grazia inconfondibilmente carismatica” che abbiamo definito “l’emblema stesso della compiuta fusione simbiotica tra *ethos* e *aisthesis*”, e che costituisce l’acme della *techne tou biou* etopoietica e parresiastica, procura a chi la possiede quello spontaneo *consenso* da parte degli altri, che gli permette di essere sovrano, nel suo agire e nelle sue decisioni, senza essere per questo né tiranno né subalterno. La qual cosa, nella prospettiva di Foucault, appare tanto più evidente, dal punto di vista storico, quanto più la cura di sé e l’est-etica dell’esistenza non sono più necessariamente e strumentalmente finalizzate – com’è nell’*Alcibiade* e nella *Repubblica* platonici – alla cura politica, pubblica, della città,⁹⁵ ma si riasorbono – nell’ellenismo del I-II secolo a.C. – nella microdimensione del Sé impolitico e dell’*oikos* privato, là dove tanto maggiore è il rischio che la *techne tou biou* “decada” – come temono, per opposti motivi, sia Plessner

93 Cfr. *ivi*, p. 279.

94 *Ivi*, pp. 280-281.

95 Cfr. ES, pp. 151 sgg.

che Heidegger –⁹⁶ in un'assolutizzazione di sé come oggetto della cura, privata, ripiegata, chiusa su se stessa, che inaridisce e sclerotizza solipsisticamente il rapporto con l'Alterità. Invece, proprio quando la cura di sé, fuori dalla *polis* e dalle necessità della politica si rivolge gratuitamente, liberamente all'etopoiesi del singolo Sé, proprio allora la «salvezza degli altri» appare come necessario beneficio, necessaria ricompensa supplementare della salvezza di sé: «Tutto ciò» argomenta Foucault

discenderà, in un certo senso, semplicemente come effetto – un effetto indubbiamente necessario, anche se solo correlato – della cura che ci si dovrà prendere di se stessi [...]. La salvezza degli altri [...] rappresenta quasi una ricompensa supplementare per l'operazione e l'attività di salvezza che si esercita, con ostinazione, su se stessi.⁹⁷

Quanto più autonomamente ed est-eticamente (non strumentalmente e funzionalmente) perseguita, tanto più altruisticamente ed eticamente efficace potrà essere l'autoetopoiesi della cura di sé: lo si vede nell'*amicizia* («L'amicizia continua a fare integralmente parte dell'ordine della cura di sé, poiché è proprio in funzione della cura di sé che bisogna avere degli amici»),⁹⁸ ma, più ancora, in quella della microcomunità rappresentata dal matrimonio, dalla famiglia e dall'*oikos*, dove la capacità di esercitare il potere e la sovranità su se stessi e sugli altri, il governo di sé e il governo degli altri assumono i ritmi di un'*ars vivendi* quotidiana, in cui l'*ethos* – il saper *abitare* est-eticamente la propria “casa” – è tutto, e tutta l'armonia

96 Mentre Plessner vede nel ripiegamento nel privato un elemento di disgregazione dell'interazione (eccentrica) della vita di “società”, con il suo gioco di ruoli, Heidegger teme al contrario che il solipsismo della cura di sé possa costituire un fattore deterrente alla costituzione (esistenziale) di un'autentica “comunità” di popolo, unita nel medesimo destino.

97 ES, p. 170.

98 ES, p. 173. All'interno della tematica della cura di sé come cura dell'altro assume particolare rilevanza “parresistica” l'intensa riflessione di Foucault – per nulla scontata e priva di rischi al suo tempo – sulle relazioni omofile, di eros e di amicizia, tra uomo maturo e ragazzo, maestro e allievo (cfr. UP, pp. 189-245; CS, pp. 187-230), laddove è bene ricordare che «i Greci non contrapponevano, come due scelte assolute, come due tipi di comportamento radicalmente diversi, l'amore per il proprio sesso e quello per l'altro. La linea di demarcazione non seguiva questo spartiacque. Dal punto di vista della morale, ciò che opponeva un uomo temperante e padrone di sé a colui che si abbandonava ai piaceri era molto più importante di ciò che distingueva fra loro le diverse categorie dei piaceri cui ci si poteva preferibilmente dedicare» (UP, p. 191).

della comunità si basa appunto sullo spontaneo consenso che la grazia estetica del *dominus* saggio riesce a creare attorno a sé:

L'arte domestica è della stessa natura dell'arte politica o dell'arte militare, almeno nella misura in cui si tratta, in quelle come in questa, di governare gli altri.⁹⁹

Quanto più aleturgicamente visibile, integro, retto, identico ed «encomiabile agli occhi di tutti» è il rapporto che il padrone di casa ha con se stesso, tanto più saldo sarà il patto unanime tra il governante e i governati, i quali «possono bene obbedirgli, se è tanto padrone di sé».¹⁰⁰

Senza addentrarci negli studi foucaultiani in merito,¹⁰¹ ci limitiamo a sottolineare anche qui – in termini strettamente tipologici – la differenza concettuale che intercorre (in linea con quanto più sopra esposto circa l'“austerità sessuale” del saggio) tra il comportamento continente, moderato, rispettoso e, in definitiva, *fedele*, del marito greco-pagano nei confronti della propria moglie, e quello dettato dalla morale cristiana – che assume forma universale, valore imperativo, codificato e istituzionale – della fedeltà coniugale reciproca e del vincolo matrimoniale. Perché mai infatti, in assenza di obblighi morali codificati, di consuetudini comportamentali condivise e norme etiche stabilite – e soprattutto in assenza di qualsiasi *par condicio* e reciprocità tra uomo e donna, marito e moglie, la quale è totalmente soggetta alla potestà del capofamiglia, come lo sono le altre donne dell'*oikos* –, perché mai dunque il signore dell'*oikos* dovrebbe manifestamente limitare le sue scelte sessuali (a loro volta governate con temperanza) alla sola propria partner, cioè al solo proprio Altro? La risposta sta, nuovamente, nell'est-etica dell'esistenza come *techne tou biou* finalizzata a dare al proprio *ethos* di governante familiare una forma, uno stile, un carisma, una grazia che determinano consenso e rispetto nell'*entourage*. Temperanza, rispetto e fedeltà dipendono, nell'uomo greco,

da una scelta, una *volontà di dare alla propria vita una determinata forma*. Una *faccenda di stile*, in qualche modo: l'uomo è chiamato a moderare la propria condotta in funzione della padronanza che intende esercitare su se stesso e dalla moderazione con la quale vuole usare la sua padronanza sugli altri.¹⁰²

99 UP, p. 158.

100 UP, p. 177.

101 Cfr. UP, pp. 145-187; CS, pp. 147-186.

102 UP, p. 185 cc.nn.



Non si tratta qui di escludere, dal rapporto coniugale, amore, sentimenti, affetti, premure e preoccupazioni, ma di spostare l'accento sul fatto – paradossale per noi moderni – che nell'ottica della *epimeleia heautou* e dell'autoetopoiesi la *sophrosyne* sessuale è qualcosa che il marito saggio, moderato e giusto non deve alla moglie, ma anzitutto a se stesso, poiché solo in quanto elemento della cura del Sé acquista senso la cura (e la valorizzazione) dell'Altro. Si ha insomma a che fare qui di nuovo con una est-etica, ovvero con un'arte di vivere l'esperienza matrimoniale e familiare, di comportarsi all'interno del matrimonio e della famiglia, cui corrisponde un'autentica stilistica dell'esistenza a due, un *ethos* della coniugalità e un' *aisthesis* dei piaceri condivisi.¹⁰³ nell'arte di essere sposati, annota Foucault,

L'attenzione a se stessi e la cura della vita a due [sono] strettamente collegate. Se il rapporto con una donna che è “la donna”, “la sposa”, è essenziale all'esistenza [...], non ci può essere una fondamentale incompatibilità fra il rapporto che si stabilisce con se stessi e la relazione che si instaura con l'altro. *L'arte della coniugalità fa parte integrante della cultura di sé.*¹⁰⁴

In questo contesto, colui che – in virtù della sua ragione pratica, eccentricità e formatività – è in grado di essere l'attore, regista e spettatore di sé e, quindi, dell'altro, può dare forma, stile e *poesia* alla propria vita sessuale, coniugale, familiare come se si trattasse di dare forma a un'opera d'arte – il che, in sostanza, significa: su un piano puramente est-etico, ovvero concettualmente al di fuori sia di un impulso morale sentimentale immediato di *agape*, *caritas*, *pietas*, *Mitleid* e *Mitgefühl* nei confronti dell'Altro, sia di un obbligo morale codificato di austerità, astinenza e castità, volto a scongiurare le tentazioni dell'*animalitas* e i peccati della carne: «Nella forza incontestabile del desiderio e dell'atto sessuale» scrive con energia Foucault

sant'Agostino vedrà uno dei principali segni della dannazione (quel movimento involontario [l'erezione – n.d.t.] riproduce nel corpo umano la rivolta dell'uomo che si leva contro Dio); la pastorale fisserà, su un calendario preciso e in funzione di una dettagliata morfologia degli atti, le regole di economia cui è opportuno sottoporli; la dottrina del matrimonio, infine, darà alla finalità procreatrice il duplice ruolo di assicurare la sopravvivenza o addirittura la proliferazione del popolo di Dio e la possibilità, per gli individui, di non dannarsi a causa di questa attività. Abbiamo qui una codificazione giuridico-morale degli atti, dei momenti e delle intenzioni che rendono legittima un'attività porta-

103 Cfr. CS, pp. 149-151.

104 CS, p. 164, c.n.



trice, in sé, di valori negativi: una codificazione che iscrive tale attività nel duplice registro dell'istituzione ecclesiastica e dell'istituzione matrimoniale.¹⁰⁵

Stagliandosi sullo sfondo di questa citazione, appare tanto più nitida la peculiare fisionomia autoetopoietica dell'est-etica dell'esistenza in quanto governo eteropoietico del rapporto con l'altro in seno al matrimonio e alla famiglia: non un codice, ma un *ethos*, non una morale ma un'*aisthesis*, non un obbligo ma una *techne*, non un'istituzione ma una *poiesis*, non una mortificazione ma una *diaita*, non un'ascesi ma un'*askesis* – insomma, non una giuridificazione dei rapporti coniugali e della pratica sessuale, ma un modo di essere, uno stile di rapporti, una forma del vivere liberamente adottata da coloro – quei pochi – che intendono dare alla propria esistenza una forma bella, nobile e armoniosa, attingendo alla «universalità non “giuridificata” di un'estetica dell'esistenza».¹⁰⁶

Appare evidente che la riflessione storico-ermeneutica di Foucault sul mondo greco-romano tende ad affermare la piena compatibilità, o quantomeno la non incompatibilità, tra cura (governo) del Sé e cura (governo) dell'Altro, a livello sia del macroantropo della *polis* sia del microcosmo dell'*oikos*: la dimensione est-etica della “eautocrazia” implicava infatti

un nesso molto stretto fra la superiorità che si esercita su se stessi, quella che si esercita nell'ambito della casa e del gruppo familiare, e quella, infine, che si esercita nel contesto di una società agonistica. *Ed era la pratica della superiorità su se stessi che garantiva l'uso moderato e razionale che si poteva e doveva fare delle altre due.*¹⁰⁷

Non sussiste cioè per Foucault una contrapposizione di principio tra cultura egocentrica e cultura allocentrica, etopoiesi come lavoro di sé su di sé (*ars vivendi*) ed etopoiesi come lavoro su e con gli altri (*vita activa*) – in termini più moderni: tra astensione nel privato e partecipazione nella vita pubblica –, per il semplice fatto che la ragione, eccentricità, formatività del

105 UP, p. 142; cfr. CS, p. 185. Quanto ad Agostino, scrive altrove Foucault, nel 1981: «Nella *Città di Dio* e, più tardi, nel *Contra Julianum*, sant'Agostino dà una descrizione abbastanza orripilante dell'atto sessuale. [...] Il sesso in erezione è l'immagine dell'uomo in rivolta contro Dio. L'arroganza del sesso è il castigo e la conseguenza dell'arroganza dell'uomo. Il sesso incontrollato dell'uomo rispecchia ciò che fu Adamo nei confronti di Dio: un ribelle. [...] L'analisi di sant'Agostino introduce una vera e propria libidinizzazione del sesso» (M. Foucault, *Sessualità e solitudine*, in AF3, pp. 151-153).

106 CS, p. 185.

107 CS, p. 98 c.n.



governo degli altri è la stessa del governo di sé, nella misura in cui «non si è in grado di governare se non si è a propria volta governati».¹⁰⁸

La vera questione, nell'antichità, sta quindi, in conclusione, nel rapporto che viene a stabilirsi tra

1. «polo dell'*aletheia* e del dire-il-vero»,
2. «polo della *politeia* e del governo»,
3. «polo dell'*ethopoiesis* (la formazione dell'*ethos* o la formazione del soggetto)»,¹⁰⁹

cui noi aggiungeremmo il

4. «polo dell'*aisthesis*, della visibilità e percepibilità».

Aletheia, *politeia*, *ethopoiesis* e *aisthesis* – la verità, il governo, la formazione del soggetto (carattere e comportamento) e la visibilità – entrano in costellazione dinamica, sono quattro poli essenzialmente irriducibili, ma al tempo stesso la loro relazione è mutua e necessaria, essenziale e fondamentale, costituendo una struttura plastica in cui ciascun polo si richiama reversibilmente all'altro in reciproca corisonanza.¹¹⁰ Di fronte alla serietà e intensità est-etica di questa costellazione ci sembra s/qualificarsi da sé qualsiasi affrettata, superficiale obiezione che scambi l'occuparsi di se stessi in “assenza di Dio” con un solipsistico e narcisistico (di per sé “demoniaco”) fare ciò che si vuole, badando esclusivamente ai propri comodi e piaceri.¹¹¹ L'intera indagine di Foucault è rivolta a smentire questo equivoco “nichilista” ed “edonista”, poiché la vera questione non è “se Dio non esiste, allora tutto è permesso”, bensì: *se Dio non esiste, come devo vivere per vivere ugualmente nella verità?* L'est-etica dell'esistenza tenta di dare una risposta a questa domanda.

3. Est-etica stoica tra platonismo e cristianesimo

Nell'*Ermeneutica del soggetto* Foucault è molto preciso nell'indicare il luogo storico della cura di sé e dell'estetica dell'esistenza, che appare come una “terza via” tra teoreticismo sapienziale platonico e moralismo ascetico cristiano – la via, che potremmo chiamare della “saggezza asketica”, aperta e praticata, in ambito greco, ellenistico e romano, in particolare dalla prospettiva epicurea, ma soprattutto stoica e cinica (del cinismo nello spe-

108 CS, p. 93.

109 Cfr. CV, p. 73.

110 Cfr. CV, pp. 74 e 76.

111 Cfr. CV, p. 134, nota.



cifico ci occuperemo, come lo stesso Foucault, in separata sede).¹¹² Lo schema generale suggerito da Foucault è il seguente:¹¹³

- a) modello (schema) *platonico*, teoretico-sapientiale (conoscenza, contemplazione);
- b) modello (schema) *cristiano*, ascetico-monastico (virtù, salvezza);
- c) modello (schema) *ellenistico*, asketico-epimeletico (saggezza, felicità),
laddove il terzo modello avrebbe subito, dal punto di vista storico e culturale, una sorta di schiacciamento e occultamento da parte degli altri due, che ne avrebbe determinato un certo oblio nella vicenda della filosofia occidentale: «Tra platonismo e cristianesimo» scrive infatti

nel corso di tutto il periodo ellenistico e romano, si è costituita un'arte di se stessi che potremmo ritenere non sia stato altro, per noi, che un episodio definitivamente messo tra parentesi da quei due grandi modelli, uno precedente e l'altro successivo, che l'hanno in seguito completamente dominato e offuscato. [...] Il primo e il terzo hanno ricoperto e offuscato, ai nostri occhi di moderni, il modello di mezzo.¹¹⁴

Anche nel successivo corso su *Il coraggio della verità*, il suo ultimo, Foucault non manca di denunciare, da un lato, una filosofia (occidentale) che «ha progressivamente eliminato, trascurato e tenuto ai margini il problema della vita filosofica»,¹¹⁵ dall'altro una religione, anzi, una «istituzione religiosa» che si sarebbe arrogata il diritto di «confiscare» moralmente il tema della pratica della vera vita,¹¹⁶ contribuendo così – in combutta con la filosofia (Nietzsche e Heidegger direbbero: con l'intera storia “platonizzante” della metafisica) – al progressivo indebolirsi, attenuarsi, venir meno, logorarsi nel tempo dell'autentico *ethos* della *praxis* filosofica:

La questione della vita filosofica non ha mai smesso di essere non dico dimenticata, ma trascurata; non ha mai smesso di sembrare qualcosa di troppo rispetto alla filosofia, alla pratica filosofica [...]. La questione della vita filosofica non ha mai smesso di apparire come un'*ombra portata*, sempre più inutile, della pratica filosofica.¹¹⁷

112 Cfr. ES, p. 15. Sul cinismo si veda sotto, pp. 276 sgg.

113 Cfr. ES, pp. 224 sgg.

114 ES, p. 228.

115 CV, p. 226.

116 Cfr. CV, p. 227.

117 CV, p. 228.

Alle origini del mondo moderno, il «momento cartesiano», da noi già menzionato, giunge a sancire definitivamente – in continuità con platonismo e cristianesimo – «che è la conoscenza, e la conoscenza solamente, a consentire l'accesso alla verità»,¹¹⁸ e ciò tanto più quanto meno l'*ego cogito* di colui che conosce coinvolge la globalità psicosomatica del Sé, la sua «spiritualità»:¹¹⁹ «La mancata considerazione della vita filosofica ha reso possibile il fatto che il rapporto con la verità possa ora manifestarsi ed essere convalidato solo in termini scientifici».¹²⁰

Stanti questi presupposti ermeneutici di fondo, e senza osare ardire di entrare nel merito delle dettagliate analisi storico-filologiche proposte da Foucault a suffragio della sua tesi, ci limiteremo in questa sede solo agli aspetti che ci consentono di precisare ulteriormente la specificità dell'estetica dell'esistenza in quanto cura del Sé psico-fisico, la quale pone al proprio centro la questione della corporeità come medium della *techné tou biou* e dell'*ars vivendi*.

a) modello (schema) platonico, teoretico-sapienziale: modello gnoseologico centrato sulla funzionalità della cura di sé alle forme della teoresi, della contemplazione e della reminiscenza, che mantengono il primato nella vita del filosofo sapiente (il *sophos*), e per le quali il corpo si presenta, in sostanza, come ostacolo e nemico (inoltre inganno, turbamento, impurità, impaccio, sviamento, stoltezza, contaminazione, vincolo, ceppo, carcere, tomba, ecc.) dell'attività filosofica, che ha il suo luogo elettivo piuttosto nell'anima il più possibile svincolata e purificata dal corpo: «Fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è contaminata da questo male» recita un celebre passo del *Fedone*

non conseguiremo mai il possesso pieno di ciò che desideriamo, vale a dire della verità. [...] E mentre siamo in vita, saremo, pare, tanto più vicini al conoscere, quanto più ci asterremo [...] dal commercio e dalla comunanza col corpo [...]. E purificazione [...] non è forse il separare quanto più è possibile l'anima dal corpo e abituarla a chiudersi e a raccogliersi, lungi da ogni contatto col corpo, tutta in se stessa, e a starsene, per quanto si può, tutta sola da sé e in questa vita e nella futura, intenta a sciogliersi, come dai ceppi, dal corpo?¹²¹

118 ES, p. 19.

119 Cfr. ES, pp. 166 sgg.

120 CV, p. 228.

121 Platone, *Fedone*, 66, XI-67, XII.

Nel suo commento all'*Alcibiade* platonico – testo maggiormente “etico”, in cui sono a tema sia lo *gnothi seauton* sia l'*epimeleia heautou* –¹²² Foucault sottolinea che ci si trova qui di fronte alla «forma strettamente platonica» della conoscenza e cura di sé, *ridotta* alla conoscenza e cura della propria anima, anzi, più riduttivamente ancora, alla conoscenza e cura di quella parte “più divina” dell’anima che alberga il *nous*, l’intelletto, unico medium puro e purificato dal corpo che consente il contatto teoretico con l’intelligibile: la sapienza.¹²³ Paradossalmente – ma non troppo, per chi ha seguito il percorso da noi effettuato sin qui – è proprio in questo totale assorbimento nella divinità del *nous* e del pensiero che lo *gnothi seauton* e l'*epimeleia heautou* subiscono non già un guadagno ma una *perdita* di «spiritualità», nella misura in cui la riduzione della globalità del Sé psicofisico alla sua sola componente animica, noetica e teoretica esclude, appunto, quella complessiva trasformazione etopoietica, psichica e somatica, che la vera spiritualità est-etica richiede.¹²⁴ Quindi, se il platonismo ha, da un lato, il merito di avere posto la questione della cura di sé come condizione di spiritualità necessaria per avere accesso alla verità, dall’altro ha il demerito di avere riassorbito «la spiritualità all’interno del solo movimento [puramente teoretico] della conoscenza – della conoscenza di sé, del divino, delle essenze»,¹²⁵ ottenendo così una originaria dissociazione “anti-estetica” tra la cura di sé e la cura del corpo («Colui che ci lasciò il precetto ‘Conosci te stesso’ ci ha imposto di conoscere la nostra anima. [...] Bisogna curar l’anima e mirare a essa ... Commettendo agli altri la cura del

122 Cfr. ES, pp. 57 sgg.

123 Cfr. ES pp. 69-70 e 374. Quanto ad Aristotele, com’è noto, nell’*Etica Nicomachea* la vita più felice risiede nell’attività contemplativa noetica, sicché la *sophia* è sovraordinata alla *phronesis*. Poiché l’uomo è, nella sua essenza più profonda e “divina”, intelletto, la vita contemplativa – l’unica degna degli dèi, che si esercita indipendentemente dal corpo – ne attua appieno la realtà e costituisce la forma di vita più alta e piacevole. La *phronesis* si occupa sì dell’agire, del comportamento, del corpo, del carattere e delle passioni, insomma dell’*ethos* individuale, ma si tratta pur sempre di una cura strumentale alla vita intellettuale, che non ha nulla di est-etico, nella misura in cui «la virtù dell’intelletto è separata dal corpo» (*Et. Nic.*, X, 8, 1178 a 22), e «per chi contempla non vi è bisogno di nessuna di tali cose, almeno per esercitare questa attività, ma, per così dire, gli sono anche di impedimento per la contemplazione» (*Et. Nic.*, X, 8, 1178 b 3-5). Per Foucault Aristotele è, di fatto, «quello tra i filosofi per il quale la questione della spiritualità [cioè della cura di sé] è stata meno importante», costituendo così l’«eccezione» nel mondo antico (cfr. ES, pp. 19 e 167-168).

124 Cfr. ES, p. 70.

125 *Ibidem*.



corpo»).¹²⁶ Dissociazione cui fa da pendant l'*epistrophe* platonica – descritta nel mito della caverna del VII libro della *Repubblica* –, nei suoi tre momenti: 1. distogliersi dal mondo “di quaggiù”, per accedere al mondo *altro* “di lassù”; 2. distogliersi dal corpo (concepito come ceppo, tomba e prigione), liberandone e affrancandone l’anima; 3. distogliersi dalla visione dello sguardo per dedicarsi alla pura teoresi.¹²⁷ In Platone l’atto del “fare ritorno a se stessi”, per aspirare alla verità, viene a coincidere con l’abbandono del Sé psico-fisico nella sua globalità.¹²⁸

b) modello (schema) cristiano, ascetico-monastico; modello soteriologico centrato sulla funzionalità della cura di sé alle forme dell’ascesi, dell’esegesi di sé ai fini della purificazione di sé e della rinuncia a sé in vista dell’*unio mystica*, che mantengono il primato morale nella vita del monaco-asceta (il virtuoso, il mistico, il *santo*), e per le quali il corpo si presenta come ostacolo e nemico della virtù, della salvezza e della redenzione, che ha il suo luogo elettivo nell’anima il più possibile svincolata e purificata dal corpo. Transitando attraverso i testi di quello che definisce «ascetismo cristiano» (Agostino, Metodio d’Olimpo, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Giovanni Cassiano), Foucault rileva il netto contrasto che viene a stabilirsi, nel mondo monastico dei primi secoli del cristianesimo, tra *soteria* e corporeità (la globalità del Sé psico-fisico):

1. anche in questo caso (come in Platone, benché su basi differenti), lo scopo precipuo della conoscenza e cura di sé – finalizzata alla confessione –¹²⁹ è quello di staccare e purificare l’anima dalla *concupiscentia*, dalle colpe e tentazioni provenienti dal corpo: l’*exomologesis*, la *publicatio sui*, l’ostentata confessione ed espiazione aleturgica delle proprie colpe, era un modo

126 Platone, *Alcibiade*, XXVI, 130-XXVII, 132. Ne *Il coraggio della verità* Foucault addolcisce il suo giudizio negativo su Platone contrapponendo all’*Alcibiade* il *Lachete*, dove «l’oggetto designato lungo tutto il dialogo come ciò di cui ci si deve occupare non è l’anima; è la vita (il *bios*), cioè la maniera di vivere. [...] Il confronto tra l’*Alcibiade* e il *Lachete* rappresenta il punto di partenza di queste due grandi linee evolutive della riflessione e della pratica filosofiche: una filosofia che incita [...] l’uomo a occuparsi di se stesso, guidandolo fino alla realtà metafisica dell’anima, e una filosofia che funziona come una prova di vita, come una prova dell’esistenza, come l’elaborazione di una certa forma e di un certo modo di vita» (CV, p. 129). Da un lato (*Alcibiade*) la “conoscenza dell’anima”, dall’altro (*Lachete*) “un’arte di sé”.

127 Cfr. ES, pp. 185-186.

128 Cfr. ES, p. 442.

129 Cfr. M. Foucault, *Cristianesimo e confessione*, in Id., *Sull’origine dell’ermeneutica del sé*, cit., pp. 61-95.



per il peccatore, di esprimere la propria volontà di liberarsi di questo mondo, di sbarazzarsi del proprio corpo, di distruggere la propria carne, e di avere così accesso a una nuova vita spirituale. Era la rappresentazione teatrale del peccatore come colui che vuole la propria morte come peccatore; la manifestazione drammatica della rinuncia a sé.¹³⁰

La mortificazione, la macerazione, anzi il martirio del corpo rappresenta “platonicamente” per il monaco la *conditio sine qua non* per giungere in purezza di virtù a quell'unico bene supremo che è la contemplazione di Dio:

Il monaco è obbligato a rivolgere continuamente i propri pensieri a quel singolo punto che è Dio, e a far sì che il proprio cuore, la propria anima e l'occhio della propria anima siano abbastanza puri per vedere Dio e ricevere da Lui la luce.¹³¹

Nell'ambito del cristianesimo dei primi secoli, autorivelazione di sé e autodistruzione di sé, ermeneutica di sé e rinuncia a sé, sacrificio di sé e del corpo e accesso alla verità di Dio e di se stessi, fanno tutt'uno.¹³²

2. È chiaro, quindi, che, come nella *epistrophe* platonica, e pur differenziandosi da essa, anche nella *metanoia* cristiana ciò di cui ne va è la rottura con il proprio Sé psico-fisico, il rifiuto e il distacco da esso.¹³³ Il suo essere legata a un «mutamento improvviso» comporta sia il «passaggio da un tipo d'essere a un altro» (morte-vita, mortalità-immortalità, oscurità-luce, peccato-grazia, ecc.), sia la «rinuncia» a se stessi. Caratteristico della conversione cristiana

è il fatto di rinunciare a se stessi, di morire a se stessi, di rinascere in un altro sé e in una forma del tutto nuova, che in un certo senso non ha più nulla che vedere [...] con quello che l'ha preceduto.¹³⁴

Questa conversione transoggettivante, *via* da sé, cancella sia l'*ethos* (il carattere, il modo di essere, il comportamento, la condotta) sia l'*aisthesis*

¹³⁰ Ivi, p. 73.

¹³¹ Ivi, p. 77.

¹³² Cfr. ivi, p. 88. Cfr. le analoghe considerazioni in M. Foucault, *Tecnologie del sé*, in L.H. Martin, H. Gutman, P.H. Hutton (a cura di), *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, trad. it. di S. Marchignoli, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 42-47.

¹³³ Cfr. M. Foucault, *Cristianesimo e confessione*, cit., pp. 74 e 87.

¹³⁴ ES, p. 188.



(il corpo, il modo di apparire, l'aspetto, la visione) del Sé, il cui rigetto ascetico costituisce il passaggio essenziale per accedere all'altra vita, alla luce, alla verità e alla salvezza (*soteria*).

3. *Soteria*, quindi, in senso cristiano, mistico-ascetico, significa anzitutto spossessamento del Sé psico-fisico e sprofondamento in Dio: è il

tema del sé che si inabissa e sprofonda in Dio, per perdervi la propria identità, la propria individualità, la propria soggettività nella forma del sé, e questo grazie a un rapporto privilegiato e immediato con Dio.¹³⁵

Laddove è evidente che, come nel platonismo, il principale impedimento a tale *unio mystica* allocentrica è rappresentato dal corpo affatto egocentrico, luogo di tentazione, trasgressione, colpa, peccato, caduta, che solo l'intervento improducibile della grazia divina – *ergo* totalmente Altra da quella est-estica, aleturgica e parresiastica del Sé psico-fisico – può trasfigurare.¹³⁶ Si ha qui, infatti, una *parresia* (e una grazia) altra da quella precedentemente attribuita al saggio asketa, poiché nel santo asceta la trasparenza, franchezza, apertura di cuore non è rivolta prioritariamente all'Altro Uomo e al suo sguardo, ma all'Altro Dio, allo sguardo dell'Onnipotente: tale *parresia*, argomenta Foucault, va a situarsi

non più sull'asse orizzontale dei rapporti dell'individuo con gli altri [...]. La *parresia* si situa ora sull'asse verticale di un rapporto con Dio in cui, da una parte, l'anima è trasparente e si apre a Dio e, dall'altra, si eleva fino a Lui. [...] [Il termine *parresia* designa qui] il faccia a faccia dell'Onnipotente e della Sua creatura, la loro dissimmetria ma anche la loro relazione.¹³⁷

Nell'immagine sublime di una *parresia* soteriologica intesa come *vis-à-vis* del santo "virtuoso" con l'Altro Dio si inabissa l'idea, a nostro avviso altrettanto sublime, di quella *parresia* est-etologica, dotata di grazia inconfondibilmente carismatica, intesa come *vis-à-vis* del saggio "felice" con l'Altro Uomo.

c) modello (schema) ellenistico, asketico-epimeletico; modello eudemonologico centrato sulla funzionalità della saggezza e della cura di sé alle forme dell'*askesis* est-etica, della etopoiesi di sé in vista della costituzione e della conquista di sé – quindi della felicità – che mantengono il primato pratico nella vita dell'artista, atleta di sé (il *saggio*), e per le qua-

135 ES, pp. 220-221.

136 Cfr. ES, p. 159.

137 CV, pp. 307 e 309.



li il corpo si presenta come medium e condizione della trasformazione di sé per l'accesso alla verità, che ha il suo luogo elettivo nel Sé psico-fisico il più possibile radicato nella corporeità. Nell'*Ermeneutica del soggetto*, Foucault – in termini in parte differenti da quanto accadrà ne *Il coraggio della verità* –, si sofferma soprattutto sulla prospettiva stoica, in particolare di epoca romana (Cicerone, Musonio Rufo, Seneca, Marco Aurelio, Epitteto, Arriano, Plutarco), in cui la conoscenza di sé, la cura di sé e l'arte del vivere acquistano i tratti “asketici” da noi già ampiamente descritti, che implicano tutti la centralità del Sé psico-fisico nella sua indissolubile globalità spirituale-somatica:

1. lo scopo della conoscenza e cura di sé, che avviene nel medium dell'*askesis*, degli esercizi spirituali e delle pratiche psicofisiche (di meditazione, di prova, di astinenza, di relazione), è quello autoetopoietico di ottenere un'autosoggettivazione eautarchica del Sé, che attribuisca a esso una bella, buona, vera *forma*, un bello, buono, vero *stile* di vita – indipendente, imperturbabile, libero –, avente le caratteristiche aleurgiche della *parresia* estetica, in grado di consentire sia il governo di sé, sia il governo degli altri;

2. si dà quindi anche in questo caso una *epistrophe*, una conversione, che però – diversamente da quanto avviene nel platonismo e nel cristianesimo – non è a 180° (dal Sé all'Altro da sé), bensì a 360° (dal Sé al Sé-Stesso, dall'im-proprio al proprio): si tratta cioè di un «rovesciamento verso se stessi», ovvero di un *epistrephein pros heauton, se convertere ad se* (convertirsi a sé, volgersi verso di sé),¹³⁸ o in altri termini di un *ad se recurrere, ad se redire, in se recedere* (ritornare a sé, tornare in sé, fare ritorno su di sé).¹³⁹ La *techne tou biou*, l'*ars vivendi* del saggio – o dell'adepto – consiste in una sorta di arte della navigazione verso se stessi (che può durare, “a spirale” infinita, anche per tutta la vita),¹⁴⁰ in virtù di un percorso (una ricerca e una via, un *methodos*) di autosoggettivazione (“divieni ciò che sei”) di cui il singolo Sé psico-fisico è origine e meta (affinità evidenti, qui – come vedremo – sia con il *Dasein* di Heidegger

138 Cfr. ES, pp. 183 e 189.

139 Cfr. ES, p. 218.

140 Come Foucault indica in ES, p. 190, una tale percorso si muove nella stretta paradossale (una «oscillazione fondamentale») per cui il Sé è, al tempo stesso, *origine e meta* della cura di sé, ovvero sia «qualche cosa cui si fa ritorno in quanto già dato in partenza», sia «una meta che ci si deve prefiggere e a cui ci si potrà eventualmente, nel caso si pervenga alla saggezza, avere alla fine accesso», forma formata e forma formante – idea, questa, che si avvicina molto a quella del “carattere acquisito” in Schopenhauer (si veda sotto, pp. 324 sgg.).



sia con il “carattere acquisito” di Schopenhauer). Dove è quantomai opportuno sottolineare, come fa Foucault, che tale conversione “stoico-asketica” non porta da un mondo all’altro, dall’immanenza alla trascendenza – com’è nel sapiente platonico e nel santo cristiano –, ma si verifica «all’interno dello stesso asse dell’immanenza»,¹⁴¹ non presuppone una rottura improvvisa, ma una progressiva trasformazione autosoggettivante di sé, non prevede l’intervento di una grazia divina, ma semmai della grazia umana del maestro, e, soprattutto

non assume l’aspetto di una liberazione rispetto al corpo, ma consente piuttosto l’istituzione di un rapporto completo, compiuto, adeguato, tra sé e se stessi. [...] La conversione verrà effettuata non tanto a partire da una cesura nei confronti del corpo, quanto, piuttosto, nell’adeguazione di sé a se stessi. [...] Nel processo del *se convertere ad se* [...] l’elemento essenziale, molto più della conoscenza, sarà piuttosto l’esercizio, la pratica, l’addestramento, l’*askesis*. [...] Il rivolgimento al quale invitano Seneca, Plutarco ed Epitteto [...] è un rivolgimento che ha luogo, in un certo senso, sul posto: non vi è altro fine, né altro termine, se non quello di prendere dimora presso se stessi, di “risiedere in se stessi” e di stabilirvisi.¹⁴²

Con pieno diritto storico, culturale, filosofico, quindi, *tra l’epistrophe* platonica e la *metanoia* cristiana prende luogo lo specifico *ethos* (l’abitare) est-etico della conversione saggia, epimeletica e stoica di fatto non riducibile, né in teoria né in pratica, alle altre due.¹⁴³

3. Infine, di conseguenza, si avrà che la *soteria* del saggio non cercherà la verticalità dello sfondamento verso il Totalmente Altro (il Trascendente), bensì l’orizzontalità della autofondazione del Totalmente Stesso (l’Immanente), senza rimandare a nient’altro che non sia la vita stessa.¹⁴⁴ Salvare (*sozein*) il proprio Sé psico-fisico vorrà dire anzitutto custodirlo, proteggerlo, conservarlo, equipaggiarlo, difenderlo, fortificarlo, come si fa con una cittadella, da porre in uno stato di allerta, padronanza, sovranità permanente; inoltre renderlo autarchico, autosufficiente, indipendente e libero; infine imperturbabile, invulnerabile, indifferente, tranquillo, sereno, felice. Ma, soprattutto, la salvezza del saggio implica che l’agente della *soteria* sia il soggetto stesso autoetopoieticamente attivo, il che esclude ogni intervento “esterno”, che non sia quello del maestro: «Salvarsi» conclude Foucault

141 ES, p. 186.

142 ES, pp. 186-187 e 442.

143 Cfr. ES, pp. 192 sgg.

144 Cfr. ES, pp. 160 sgg.



costituisce un'attività che si dipana nell'arco dell'intera vita, e il cui solo operatore è lo stesso soggetto. [...] La salvezza [...] è un'attività permanente del soggetto su se stesso. [...] Ci si salva per se stessi, ci si salva in virtù di se stessi, ci si salva per non arrivare a nient'altro se non a se stessi. [...] Nella salvezza secondo la filosofia ellenistica e romana, il sé rappresenta l'agente, l'oggetto, lo strumento e il fine ultimo della salvezza. [...] È l'accesso a sé che viene assicurato dalla salvezza.¹⁴⁵

Nello *gnothi seauton*, nella *epimeleia heautou*, nella *techne tou biou*, nella *epistrophe* e nella *soteria* il saggio, com'è descritto nell'*Ermeneutica del soggetto*, è nel modo più compiuto l'attore, regista, spettatore della sua vita – ai supremi vertici est-etici della ragione pratica, dell'eccentricità e della formatività di sé – quindi anche in tal senso Foucault può essere legittimamente inserito nella nostra “costellazione dell'*ethos*”, e ciò, a maggior ragione, per l'insistenza con cui egli sottolinea l'aspetto specificamente *estetico* della questione – con toni particolarmente brillanti ne *Il coraggio della verità*.

Nell'ambito dell'est-etica dell'esistenza, infatti, la prassi della spiritualità – la cura di sé e l'arte del vivere – non può ridursi «alla scoperta e all'instaurazione del sé come realtà ontologica distinta dal corpo», cioè a una sorta di «autocontemplazione dell'anima», intesa, per l'appunto, come «realtà ontologicamente distinta dal corpo» ricondotta al suo modo di essere propriamente teoretico e noetico.¹⁴⁶ Questa infatti sarebbe metafisica, non est-etica, dell'esistenza. Invece, da quest'ultimo punto di vista, è necessario porre in relazione la *psyche* con il *soma*, il *bios* e l'*ethos*, dato che non è nell'autocontemplazione ma nell'autoetopoiesi e nella prassi – nel modo di vivere e di condursi, di affrontare le prove della vita – che il Sé psico-fisico si forma e si trasforma. Il che, a sua volta, implica che il *soma*, il *bios*, l'*ethos* stessi debbano acquistare una *figura visibile*, una (bella, buona, vera) forma, un (bello, buono, vero) stile: *alla metafisica dell'anima si contrappone la stilistica dell'esistenza*.¹⁴⁷

Anche in tal caso la tematica storica, culturale, filosofica delle arti dell'esistenza e dell'est-etica dell'esistenza – che in Foucault si richiama a ogni luogo in cui, nel mondo greco-romano, «l'esistenza (il *bios*) è stata costituita come un oggetto estetico, un oggetto di elaborazione e di percezione estetica: il *bios* come un'opera bella» –¹⁴⁸ deve aprirsi un varco *tra* una metafisica (e poi una religione e una morale) dell'*anima*, per sé presa, avulsa dal

145 ES, pp. 162-163.

146 Cfr. CV, p. 158.

147 Cfr. CV, pp. 159-160.

148 CV, p. 160.



corpo, da un lato, e, dall'altro, una mera estetica (e poi una religione e una morale) dell'*arte tout court*, intesa come una *poiesis* e una *techne sui generis*, avente per oggetto *soltanto* cose, opere, materie, sostanze, colori, spazi, luci, suoni, parole, scritture, forme e stili di letteratura, poesia, pittura, scultura, musica, architettura, e così via. Insomma: tra una metafisica dell'anima in sé e un'estetica dell'arte in sé, che nel corso del tempo avrebbero occultato e dominato il tema della «vita come oggetto di una forma estetica», si apre per Foucault il luogo epistemologico e metodologico proprio di

una storia della stilistica dell'esistenza, una storia della vita come bellezza possibile. [...] Bisogna ricordarsi che per l'uomo, per il suo modo di essere e di comportarsi, sono stati oggetto di sollecitudine estetica un modo di essere, un modo di apparire, una traccia: cioè l'aspetto che la sua esistenza fa apparire ai suoi occhi come a quelli altrui [...]. Tutto questo ha provocato un'attenzione alla bellezza, allo splendore e alla perfezione: un lavoro continuo e continuamente rinnovato di messa in forma [...]. Questa estetica dell'esistenza è un oggetto storico essenziale che non bisogna dimenticare a profitto di una metafisica dell'anima o di un'estetica delle cose e delle parole.¹⁴⁹

Se quindi un eccesso di teoreticismo (o di moralismo) ha sbilanciato, da un lato, l'etica su un'ontologia dell'anima in sé, trascurando lo studio della vita come oggetto di una forma estetica, e, dall'altro, l'estetica su un'ontologia dell'arte in sé, trascurando lo studio dell'esistenza etica come forma bella, si può accogliere come salutare l'emergere – in Foucault, come negli altri autori da noi considerati – di una costellazione est-etica che, per l'appunto, in termini di filosofia pratica torni a intrecciare produttivamente, dinamicamente e simbioticamente polo dell'*ethos* e polo dell'*aisthesis*. Il che peraltro – vale ripeterlo – non significa, viceversa, inabissare l'*ethos* nell'estetismo della bella forma e della stilizzazione estetizzante fine a se stessa: nell'est-etica dell'esistenza, se non c'è verità (etica) che non sia *bella*, non c'è nemmeno bellezza (etica) che non sia *vera*, nel senso che in questa *ars vivendi* parresiastica (che consiste nel *dire e mostrare* il vero) bellezza e verità fanno simbioticamente tutt'uno – ed è questo, per l'appunto, il problema dichiarato di Foucault:

L'arte dell'esistenza e il discorso vero, la relazione tra la bella esistenza e la vera vita, la vita nella verità, la vita per la verità.¹⁵⁰

149 CV, pp. 160-161.

150 CV, p. 161.



4. Animalità est-etica: il cinismo

Esiste tuttavia per Foucault nell'antichità un luogo (un "modello") ancora più radicale dello stoicismo, in cui la logica parresiasistica dell'est-etica dell'esistenza or ora evocata trova la sua realizzazione estrema: il *cinismo* di Antistene, Diogene, Cratete, Demonatte, Demetrio, Peregrino (Proteo),¹⁵¹ il che ci riporta – paradossalmente, come vedremo – alla nostra questione iniziale, quella dell'"animalità". In una nota manoscritta relativa al corso su *Il coraggio della verità* – in gran parte dedicato, appunto, al cinismo –¹⁵² Foucault precisa:

Il nucleo storico più importante del cinismo: sapere che la vera vita sarà la vita di verità, che manifesta la verità, che pratica la verità nel rapporto con sé e con gli altri. [...] Il cinismo ha forse apportato ben poco alla dottrina filosofica [...]. Ha però dato alla vita filosofica una forma tanto singolare [...] da influenzare profondamente per secoli la questione della vera vita filosofica. Poca importanza nella storia delle dottrine. Una notevole importanza nella storia delle arti del vivere e nella storia della filosofia come modo di vita.¹⁵³

Anzitutto è bene distinguere la *techne tou biou* del cinico sia dall'*askesis* stoica, sia dall'ascesi cristiana:

a) già Schopenhauer – a ulteriore dimostrazione della sua grande attenzione per questi temi – sottolinea come la via di estrema privazione e di rinuncia a tutti i possessi, i piaceri e le comodità, la vita «nella sua forma più semplice e nuda» scelta e condotta dai cinici in cambio di una elementare felicità data dall'*ataraxia*, dall'*autarkeia* e dalla *scholè* più assolute, si differenzi dall'*askesis* stoica per la sua particolare concretezza vissuta: là dove infatti i cinici vivevano immediatamente, giorno per giorno, le loro radicali privazioni, gli stoici, invece,

pensavano che non fosse necessario privarsi *davvero* del superfluo, ma che fosse sufficiente considerare il possesso e il piacere come *cose di cui si può fare*

151 Cfr. CV, pp. 164 sgg. e 190 sgg.

152 In ciò è possibile rilevare un consistente spostamento di accento rispetto all'*Ermeneutica del soggetto*, al cui centro sta soprattutto la tematica stoica della ricerca dell'*atarassia* come tranquillità interiore. Nel *Coraggio della verità* Foucault sottolinea assai più i caratteri "ribelli" e antinomici della *parresia* cinica, votata alla testimonianza "militante" e sovversiva di una "vera vita" e di un "mondo altro" rispetto a quello del conformismo dominante.

153 CV, p. 298, nota.

a meno e che dipendono dal caso: in questo modo infatti, qualora si sia realmente costretti al sacrificio, esso non sarà né inaspettato né difficile da sopportare.¹⁵⁴

Si potrebbe dire che la ragione pratica dello stoico conduce bensì – nelle forme dell'*askesis* più sopra menzionate – all'*esercizio* metodico della privazione, della rinuncia e dell'astinenza, ma non alla *prassi vitale integrale* della privazione, della rinuncia e dell'astinenza, che nel suo caso si limitano a una sia pure serissima e rigorosissima pratica di “simulazione”, si è detto, “artistica e atletica”.

Per parte sua, Foucault si esprime in modo analogo: anziché essere, come il cinico, «testimone vivente», con il suo corpo, la sua vita, i suoi gesti, l'abbigliamento, il modo di fare, reagire, agire e comportarsi, nel senso più concreto e materiale del termine, della sua *reale* povertà e privazione, lo stoico, con le sue *prove* di povertà e di “nuda vita”, si cimenta in una dimensione non reale ma virtuale, sperimentale e di puro *training* della privazione e dell'indigenza – anche qualora la sua vita reale sia tutt'altra. Mentre il saggio stoico – in virtù di ragione pratica, eccentricità e formatività – può per così dire recitare e simulare, come un artista e un atleta, in funzione autoetopoietica, per il tempo necessario dell'esercizio, la “parte”, l'*ethos del* povero, ecc., nel saggio cinico la medesima ragione pratica, eccentricità e formatività si traduce in una pratica effettiva e radicale della povertà, ecc., ovvero in un *ethos povero tout court*.¹⁵⁵ Così come mancano, nello stoicismo, gli elementi più chiassosi, irriverenti, scandalosi, provocatori, vistosi della povertà e indigenza cinica, una visibilità, questa, talora parossistica e parodistica, che rasenta l'esibizionismo.

b) Ciò vale tanto più rispetto all'ascesi cristiana più radicale, che presenta non pochi tratti affini con l'*askesis* cinica. Anche in questo caso già Schopenhauer segnala la rassomiglianza tra i cinici e i «monaci mendicanti dell'età moderna, o, più precisamente, ai migliori e agli autentici tra questi monaci»,¹⁵⁶ vale a dire mistici, asceti, anacoreti, cenobiti ed eremiti di ogni ordine e grado. Pure le differenze, però, balzano agli occhi, e non solo perché – come si è visto – mentre le rinunce dei monaci cristiani puntano, tramite la virtù estrema, a un fine posto oltre la vita (felicità dell'*unio mystica* con Dio), le rinunce dei cinici («ridurre i propri desideri e bisogni al minimo, piuttosto che ottenerne il soddisfacimento massimo») puntano

154 A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 933.

155 Cfr. CV, pp. 247-248.

156 A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., pp. 931-932.

– come tutta l'etica antica – alla «massima felicità in questa vita»,¹⁵⁷ ma anche perché, mentre l'ascesi cristiana è, sostanzialmente, una pratica di *umiltà*, sottomissione, penitenza e devozione – con i risvolti di *pietas*, *caritas* e *Mitleid* che già conosciamo –, l'*askesis* cinica al contrario «ha per emblema l'orgoglio e il disprezzo degli altri»,¹⁵⁸ con risvolti egocentrici di sfida, beffa, parodia e irriverenza affatto inconciliabili con ogni genere sia di *humilitas* sia di *exomologesis* e *publicatio sui* in funzione espiatoria.

Anche Foucault, come Schopenhauer, sottolinea

l'estrema vicinanza tra la privazione del cinico, inteso come testimone, come martire della verità, e l'ascesi cristiana, egualmente intesa come testimonianza della verità (anche se si tratta di un'altra verità),¹⁵⁹

e come Schopenhauer rileva le forti affinità tra i cinici e i monaci cenobiti, i santi anacoreti, i movimenti spirituali del Medioevo, gli ordini mendicanti, i francescani, i domenicani, paragonando la “nudità” cinica alla “nudità” di Cristo,¹⁶⁰ entrambe forme di povertà e austerità caratterizzate da una peculiare aleturgia veritativa: sia il cinico che l'asceta sono martiri e testimoni parresiaci di verità.¹⁶¹

Viceversa, anche Foucault sottolinea che i riti penitenziali exomologetici e l'ascesi della vita monastica, così come l'automartirio del mistico sono «la rappresentazione teatrale del peccatore come colui che vuole la propria morte come peccatore»,¹⁶² l'ostentazione dell'*ego non sum ego*, ben diverse dalla sfrontata esibizione cinica della propria tracotante autarchia. Per di più, nelle comunità monastiche e cenobitiche l'ascesi come *parresia*, *humilitas* e *publicatio sui* costituisce il principale marchio, non solo dell'aspirazione alla contemplazione divina e al contatto con Dio (affatto assente nel cinico),¹⁶³ ma anche dell'*obbedienza* e della *soggezione* assolute dovute dal monaco al Codice, alla Legge e all'Autorità (del direttore spirituale),¹⁶⁴ atteggiamento che però assai poco si addice allo spirito intimamente insubordinato, anarchico e antinomico del cinico. In entrambi i casi si avrebbe, insomma, un sacrificio di sé, che ha però un esito opposto: nel monaco l'ascesi ostenta il suo

157 Ivi, p. 932.

158 *Ibidem*.

159 CV, pp. 177-178.

160 Cfr. CV, p. 179.

161 Cfr. CV, pp. 211 sgg. e 300-302.

162 M. Foucault, *Cristianesimo e confessione*, cit., p. 73 e cfr. p. 87.

163 Cfr. CV, pp. 307-308.

164 Cfr. M. Foucault, *Cristianesimo e confessione*, cit., pp. 76 sgg. e 87-88.

essere *sujet* (assoggettato [all'Altro]: desoggettivazione), nel cinico l'*askesis* esibisce il suo essere *sujet* (soggetto [di Sé]: autosoggettivazione).

Ne *Il coraggio della verità*, anche là dove si trova impegnato a dare maggior respiro ai fattori opposizionali, antistituzionali, addirittura antiecclesiastici del «cinismo cristiano»,¹⁶⁵ Foucault si trova ugualmente necessitato a riconoscere, come Schopenhauer, anzitutto la differenza cruciale tra «umiltà cristiana» e «umiliazione cinica»,¹⁶⁶ la prima centrata sulla rinuncia remissiva a se stessi, la seconda, invece, sull'orgoglio, la supremazia e il disprezzo con cui il cinico ostenta, nella sua voluta abiezione, la raggiunta sovranità e padronanza totale del proprio Sé psico-fisico («Non-timore di Dio, non-diffidenza verso se stessi, non-sospetto nei confronti del mondo: ecco ciò che caratterizza la *parresia* [del cinico]. Essa è fiducia arrogante»).¹⁶⁷ In secondo luogo, egli sottolinea che mentre l'ascetismo cristiano punta verticalmente (e platonicamente) all'«altro mondo» (mondo di Dio, della Trascendenza, della Verità, della Salvezza, ecc.), l'asketismo cinico punta invece orizzontalmente (e naturalmente) al «mondo altro», mondo immanente di un uomo diverso, di una vita, verità, salvezza *altra* da quella imposta dalle norme, convenzioni, tradizioni, autorità consolidate.¹⁶⁸ Infine, in terzo luogo, Foucault conferma che, diversamente che nell'ascetismo cristiano, nel cinismo il «principio dell'obbedienza» e della timorata sottomissione (a Dio, alle istituzioni e agli uomini che lo rappresentano, alla Legge, al Codice, all'Autorità, ecc.) non ha corso,¹⁶⁹ dove il cenobita cristiano guarda con motivata diffidenza alle tensioni intrinsecamente ribelli e dissacranti della *parresia* cinica, il che rende necessaria

l'eliminazione della *parresia* come arroganza e fiducia in sé; la necessità di un rispetto che deve avere la sua forma originaria e la sua manifestazione essenziale nell'obbedienza. Laddove c'è obbedienza, non può esservi *parresia*.¹⁷⁰

165 Cfr. CV, pp. 179-180. Per Foucault esiste storicamente un inserimento del cinismo nell'«attivismo del cristianesimo» (nel suo essere al contempo lotta spirituale e lotta per il mondo), in particolare nei suoi aspetti eretici, ordini mendicanti, movimenti di predicazione, ecc. (cfr. *ivi*, p. 289, nota). Cinismo e cristianesimo avrebbero in comune «l'idea di un missionario della verità che viene tra gli uomini per dare loro l'esempio ascetico della vera vita, per richiamarli a se stessi, per rimetterli sulla retta via e per annunciare loro un'altra catastasi del mondo» (*ivi*, p. 300).

166 Cfr. CV, p. 252.

167 CV, p. 316.

168 Cfr. CV, pp. 302-303.

169 Cfr. CV, pp. 303-304 e 317-318.

170 CV, p. 317.

Ora, una volta chiarita la diversità della *techne tou biou* del cinico sia dall'*askesis* stoica, sia dall'ascesi cristiana, si può comprendere meglio la peculiarità della sua aleturgia. Se la dimensione est-etica dell'*alethes bios* consiste nel suo essere parresiasiticamente visibile, integra, retta, identica, nel cinismo tutto ciò acquista le fattezze concrete, oltre che del *dire* il vero, soprattutto dell'*essere e mostrare* il vero in modo immediato, eclatante, selvaggio, nella fatticità della muta presenza vitale vissuta e ostentatamente esibita, dell'«esistenza ridotta a se stessa» e ai suoi caratteri più elementari: nudità, povertà, frugalità, erranza, solitudine, sporcizia, accattonaggio, impudicizia, lussuria – ma al tempo stesso franchezza, naturalità, indipendenza, ozio, autonomia, libertà, felicità. Di tutto ciò il cinico, diversamente dallo stoico e dal monaco, nella sua *askesis* di spoliazione, fa *scandalo* («Esercitare nella vita e attraverso la vita lo scandalo della verità: è questo il nucleo centrale del cinismo. [...] La forma d'esistenza come scandalo vivente della verità»),¹⁷¹ tende trappole e insidie (da *skandalon*), fa inciampare e cadere (da *skandalizo*), insomma *molesta* parresiasiticamente (con un urto chocante) tutti coloro che, certi delle proprie convinzioni e convenzioni, si imbattono in lui. I cinici, precisa Foucault,

fanno apparire, attraverso un passaggio al limite e senza rotture, una vita che è esattamente il contrario di quella che veniva tradizionalmente riconosciuta come la vera vita. E lo fanno spingendo queste stesse tematiche fino al loro limite estremo. [...] Il cinismo come smorfia della vera vita: i cinici hanno cercato di imprimere i caratteri della smorfia al tema tradizionale della filosofia, quello della vera vita. [...] Il cinismo è quindi quella specie di smorfia che la filosofia fa a se stessa: quello specchio infranto dove il filosofo viene chiamato sia a guardarsi sia a non riconoscersi.¹⁷²

In questa smorfia paradossale e caricaturale, ironica e sarcastica, parodistica e parossistica (Baudrillard direbbe: «patafisica»), che estremizza, teatralizza, drammatizza, stilizzandola, la sua stessa vita, il cinico è, più che mai – più di ogni asceta cristiano e asketa stoico – l'attore, il regista e lo spettatore di se stesso, e sia pure nel *rovescio* di ogni aristocrazia estetica dell'*ethos*. Si può dire anzi che quanto più «brutta», volgare, ripugnante, disgustosa agli occhi del benpensante conformista è la *body art* del cinico,¹⁷³ tanto più paradossalmente «bella», «buona» e «vera» è, dal punto di vista

171 CV, pp. 171 e 177.

172 CV, pp. 220 e 258.

173 Su ciò si veda sotto, pp. 427 sgg.



est-etico, la sua *performance* vitale e corporea di artista e atleta del vero: il cinico, annota Foucault in termini est-eticamente pregnanti,

deve essere, in qualche modo, come la forma visibile di una verità che attrae. Il corpo è la scultura della verità. [...] Il cinico è come la statua visibile della verità [...]: egli è l'essere stesso del vero, reso visibile attraverso il corpo. [...] Il cinico è come l'atleta che si prepara per Olimpia.¹⁷⁴

Con l'unica differenza, per l'appunto, che non si tratta di un'opera d'arte tradizionalmente, classicamente "bella", e che l'*athletes*, qui, è *athlios*, "miserevole", "misero", "meschino", un eroe brutto, sporco e abietto. Ma, in definitiva, lo scopo ultimo di tale *performance* artistico-atletica non è, per il cinico, quello di confermare, bensì «quello di rompere con la consuetudine, di cambiarla, di infrangere le regole, le abitudini, le convenzioni e le leggi». ¹⁷⁵ In ciò consiste la sua provocatoria testimonianza, non di una vita "retta" *dentro* la vita – com'è nello stoico –, e nemmeno di un'"altra" vita *fuori* dalla vita – com'è nel monaco asceta –, ma di una *vita radicalmente, paradossalmente, scandalosamente "altra" dentro la vita*, vita vera in grado di ribaltare su se stessa – come vita di verità e verità di vita – la tradizionale forma di esistenza della vita di tutti gli altri.¹⁷⁶ In tal senso, la vita del cinico

è un combattimento, un'aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all'umanità in generale, all'umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l'obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ethos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere.¹⁷⁷

Ma – per tornare, in conclusione, all'inizio di tutto il nostro percorso – qual è la specifica forma aleturgica e parresiastica, est-eticamente auto-eteropoietica che il cinico dà alla sua stessa vita (prima ancora che alla sua parola)? È quella dell'*animalità*.¹⁷⁸ Un'animalità ragionevolmente, eccentricamente, formativamente – quindi liberamente scelta, praticata e interpretata. Il cinico (dal latino *cynicus*, "cinico", ma anche "canino", discen-

174 CV, p. 294.

175 CV, p. 233.

176 Cfr. CV, pp. 235 sgg. e 297 sgg.

177 CV, p. 268.

178 In linea con altri interpreti del cinismo (Gehlen, Heinrich, Tillich), anche Foucault lo intende «come una specie di individualismo, di affermazione di sé: un'esasperazione dell'esistenza privata, dell'esistenza naturale e animale, in ogni caso dell'esistenza colta nella sua estrema singolarità» (CV, p. 177).



dente dal greco *kynos*, genitivo di *kyon*, “cane”; inoltre, in greco il termine *kyon* viene usato sia per indicare il “filosofo cinico”, sia come parola di riprovazione per denotare “sfrontatezza, audacia, impudenza”; in termini metaforici, *kyon* si dice anche di una persona che fa da “cane da guardia”, quindi da “custode”), nella sua aleturgia, sceglie consapevolmente e riflessivamente di «vivere come un cane»,¹⁷⁹ anzi di “essere e farsi cane” – e ciò proprio in virtù di una «alterazione completa», trans-formazione autoetopoietica del proprio Sé psicofisico dovuta alla sua *estrema* umanità: *l'animal que donc je suis – l'animale che dunque sono e seguo*. Ma appunto: *come uomo, posso essere e seguire l'animale – farmi animale – solo ed esclusivamente se mi pongo ai massimi vertici della mia humanitas, e in pieno contrasto est-etico con la mia animalitas: l'animal que donc je ne suis pas – l'animale che dunque non sono e non seguo*.

Una negazione mediata dell'animalità che peraltro non significa affatto – come dimostra la fenomenologia foucaultiana del cinismo – collocarsi in cima alla torre dell'antropologocentrismo, nel segno del dominio dispotico del *logos* e della *ratio*. Al contrario. Lo *skandalon* del cinico è dovuto al fatto che il suo essere nudo, povero, frugale, errante, solitario, sporco, mendico, impudico, lussurioso – ma al tempo stesso franco, naturale, indipendente, ozioso, autonomo, libero, felice – per di più orgoglioso, sfrontato, tracotante, aggressivo – *come un animale* («Diogene parte con il suo osso, poi torna e piscia sui invitati, proprio *come un cane*»),¹⁸⁰ è dovuto a una scelta, decisione est-etica deliberata con cui egli, proprio rinunciando, con una smorfia parodistica, ai diritti, alle norme e alle convenzioni – dunque al potere – attribuitigli dal *logos* e dalla *ratio*, e riducendosi visibilmente a cane, ottiene in realtà un *surplus* di umanità e felicità, dovuto alla totale sovranità acquisita di sé su se stesso:

179 Cfr. CV, p. 171. Diogene era stato chiamato “il cane”, poiché «effettivamente avrebbe condotto una vita da cane. Tacciato come cane dagli altri, avrebbe rivendicato questo epiteto e si sarebbe proclamato cane» (CV, p. 234). Commenta Foucault: il *bios kynikos* «è una vita da cane, nel senso che è senza pudore, senza vergogna, senza rispetto umano» (*ibidem*); è vita da cane in quanto: 1. impudente (irriverente); 2. indifferente (libera); 3. abbaiante (diacritica); 4. da cane da guardia (protettiva).

180 CV, p. 251. Il medesimo «nucleo di bestialità» e di «affermazione piena dell'animalità» si ritrova nei santi anacoreti del cristianesimo (cfr. *ivi*, pp. 301-302), con la differenza, però, che mentre l'umiltà animale del santo guarda all'“altro mondo” e all'“altra vita” (nell'al di là) nella tensione all'abbandono della vita presente, l'umiliazione animale del cinico mira a un “mondo altro” e a una “vita altra” (nell'al di qua), in critico contrasto con la vita presente.



Tutto ciò che è durezza dell'esistenza, tutto ciò che è privazione e frustrazione, si capovolge in un esercizio positivo della sovranità di sé su se stessi.¹⁸¹

A vederla dalle alture antropocentriche della *humanitas* umanoide, la felicità del cinico non può che apparire una felicità puramente "animale", *ottusa*, poiché esercitata al di fuori delle regole del Vero, Buono, Bello convenzionate dallo *zoon logon echon*. Vista invece nella logica "bassa", *non* logocentrica, dell'est-etica dell'esistenza, essa appare bensì una felicità altra, epperò dialetticamente trasfigurata da una saggezza che solo l'uomo, anzi pochissimi uomini possiedono. Si prenda ad esempio – per tornare a Derrida – un aspetto caratteristico del *bios kynikos*, il suo essere (tipico dell'animale) «senza pudore, senza vergogna, senza rispetto umano»,

la vita di chi fa in pubblico e davanti agli occhi di tutti ciò che solo i cani e gli animali osano fare, e che gli uomini normalmente nascondono. La vita da cinico è una vita da cane in quanto vita impudica.¹⁸²

Ebbene, è evidente che – come direbbero anche Schopenhauer, Plessner e Heidegger – mentre l'animale è impudico ma non sa di esserlo, né vuole esserlo, quindi non può esserlo o non esserlo, e in definitiva non lo è – quella del cinico è una impudicizia ragionevolmente, eccentricamente e formativamente (autoetopoieticamente ed est-eticamente, quindi al contempo eteropoieticamente) voluta, praticata e agita, il che consente il «passaggio al limite e il rovesciamento», possibile solo nell'uomo, in base al quale la *stessa* impudicizia "animale" si trasforma e stilizza in *aletheia* e *parresia*, ovvero in «una vita non dissimulata, indipendente, diritta: una vita di sovranità»,¹⁸³ che pretende di indurre effetti performativi, quindi eteropoietici. «Cosa è la vita impudica» argomenta sagacemente Foucault

se non la continuazione, la prosecuzione, ma anche il rovesciamento e l'inversione scandalosa della vita di chi non dissimula? Questo *bios alethes*, questa vita nell'*aletheia* [...], è una vita priva di dissimulazione, che non cela nulla: una vita nella quale non si ha vergogna di nulla. Ebbene, questa vita, al limite, è la vita svergognata del cane cinico.¹⁸⁴

E questa dialettica paradossale dell'inversione scandalosa – che nella sua radicalità est-etica sembra essere totalmente sfuggita al Derrida de *L'animal*

181 CV, p. 292.

182 CV, p. 234.

183 CV, p. 235.

184 *Ibidem*.



que *donc je suis* – può essere applicata a tutti i tratti menzionati dell'*animalitas* del cinico, dalla povertà, all'oziosità, alla tracotanza della «vita abbaiante»,¹⁸⁵ nella misura in cui all'apparente abbassamento passivo e patito della vita cinica al livello della vita animale “assopita” corrisponde invece una sua attiva e agita, consapevole e “desta” teatralizzazione, drammatizzazione e stilizzazione in termini squisitamente est-etiche, ovvero – come direbbe Plessner – un suo innalzamento *attoriale* ai vertici dell'umano.

È ben vero che a un mondo, come quello antico, che delinea la *humanitas* dell'uomo – il suo possedere *logos* linguistico e razionale – distinguendola nettamente dall'*animalitas* dell'animale, considerata come negativa, il cinico, *faccendosi animale*, contrappone il mondo altro di un'animalità (di una «vita diritta parametrata sulla natura», sulla corporeità) positivamente intesa come modello di vita felice; ed è ben vero, quindi, che egli, in un certo senso, è un animale, nella sua forma estetica di vita, e lo segue nel suo *ethos*; – ma è anche vero, viceversa, che soltanto colui che possiede le *massime* qualità est-etiche dell'umano (ragione, eccentricità, formatività, cura di sé) può procedere autopoieticamente all'«applicazione rigorosa e sistematica» del principio della vita animale al proprio Sé psico-fisico – principio secondo cui (in termini affatto antiantropocentrici) «ciò che è superfluo per l'animale, non è necessario nemmeno per l'uomo»;¹⁸⁶ ed è anche vero, quindi, che costui *non* è un animale, nella sua forma estetica di vita, *né* lo segue nel suo *ethos*. Insomma:

Per non essere inferiori agli animali, bisogna essere capaci di assumere questa animalità come forma ridotta ma prescrittiva della vita. 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. Questa animalità, che è il modello materiale dell'esistenza, e che ne è anche il modello morale, costituisce, nella vita cinica, una sorta di sfida permanente. *L'animalità è un modo d'essere rispetto a se stessi, un modo d'essere che deve assumere la forma di una prova continua. L'animalità è un esercizio. È un compito per se stessi e al contempo uno scandalo per gli altri.*¹⁸⁷

A nostro modo di vedere, nulla più di questa idea di *animalità come esercizio asketico* – la cui estrema complessità filosofica, teorica e pratica, può essere compresa a fondo solo in virtù di tutto il percorso da noi condotto fin qui – dimostra fino a che punto Foucault (in costellazione “est-etica” con

185 Come la vita impudica “da cane” si ribalta in *parresia*, così la vita indifferente in *autarkeia*, la vita abbaiante in *anarchia*, la vita da cane da guardia in *enkrateia* e *paraskeue*.

186 CV, p. 254.

187 CV, pp. 254-255, c.n.

Schopenhauer, Plessner, Heidegger) si ponga agli antipodi di Derrida, la cui presunta “apertura” nei confronti dell’Altro-Animale, così come egli la pone, risulta, a nostro modesto avviso, non solo teoricamente contraddittoria, ma eticamente impraticabile. Il vero paradosso, infatti, non sta, per noi, nell’*essere* e nel *seguire* l’animale in ciò che è – decostruendo il proprio essere uomo –, bensì nella possibilità che solo l’uomo (l’uomo non solo “desto”, ma anche “accogliente”) ha di costruire est-eticamente, con forma e stile, il proprio stesso *ethos* di animalità come se fosse un’opera d’arte, facendone un modello performativo ed eteropoietico di vita *altra* di sovranità – di un altro genere di sovranità rispetto a quello dello *zoon logon echon*. Alla de-soggettivazione di sé del platonismo e alla trans-soggettivazione di sé del cristianesimo, si oppongono quindi – come prototipi est-etici – sia l’auto-soggettivazione di sé dello stoicismo, sia l’ultra-soggettivazione di sé del cinismo, entrambi modi – l’uno più moderato, l’altro più estremo – di

esercitare una perfetta padronanza su di sé, testimoniarla agli altri e attraverso questa testimonianza aiutarli, guidarli, servire loro da esempio e da modello: questi non sono che i differenti aspetti di una sola e medesima sovranità. Essere padroni di sé ed essere utili agli altri, godere di se stessi e solamente di se stessi, e nel contempo fornire agli altri l’aiuto di cui hanno bisogno nei loro disagi, nelle loro difficoltà o eventualmente nelle loro sciagure [...]. La presa di possesso di sé attraverso se stessi è l’atto fondatore che da un lato mi darà la capacità di godere di me stesso e che dall’altro lato mi permetterà di essere utile agli altri, quando sono in difficoltà o in disgrazia. [...] La vera vita come esercizio della sovranità su di sé che rappresenta al tempo stesso un beneficio elargito agli altri.¹⁸⁸

188 CV, p. 261.



PARTE SECONDA
RIAFFIORAMENTI



PREMESSA

Teoretizzazione della filosofia ed est-etica dell'esistenza

In ogni tempo pochissimi filosofi sono stati professori di filosofia, e relativamente ancora più scarsi sono stati i professori di filosofia filosofi; si potrebbe quindi dire che i filosofi non sono affatto professori di filosofia. [...] In realtà, per il pensatore originale, questo mestiere è forse un ostacolo maggiore di qualsiasi altra professione.

Arthur Schopenhauer

Quando “scompare”, si inabissa, la grande corrente della filosofia antica, greco-romana, come *askesis*, esercizio spirituale, cura di sé, arte del vivere ed estetica dell'esistenza? Ovvero, viceversa: quando inizia il processo di definitiva *teoretizzazione* della filosofia a scapito della sua dimensione di spiritualità, coinvolgente il soggetto nella sua globalità psico-fisica? Quand'è che alle figure del filosofo pratico, del maestro e del saggio si sostituisce quella del “dotto” e, poi, dello “scienziato”? I due momenti decisivi – individuati rispettivamente da Hadot e da Foucault – sono la Scolastica medioevale e la svolta cartesiana.

Mentre il primo cristianesimo assimila la pratica tradizionale degli “esercizi spirituali” pagani, presentandosi come una filosofia monastica globalmente intesa, con la Scolastica medioevale si ha, secondo Hadot, una subordinazione e separazione tra *theologia* e *philosophia*: la filosofia – ormai svuotata di legittimità pratica, etica, morale e ascetica – viene

ridotta al rango di un’“ancilla theologiae” che fornisce a quest'ultima un materiale concettuale, dunque puramente teorico. [...] Nel medioevo [...] la filosofia diventa un'attività meramente teorica e astratta, non è più un modo di vivere. Gli esercizi spirituali antichi non fanno più parte della filosofia, ma

sono integrati nella spiritualità cristiana [...]. C'è dunque un cambiamento radicale del contenuto della filosofia in rapporto all'antichità.¹

Nasce, appunto, la figura del "dotto", e con essa l'Università, che non è né una scuola di vita né un monastero di asceti, ma una struttura appositamente organizzata in cui "professori" formano (anzi: informano) professori, professionisti formano professionisti, sicché

l'insegnamento non si rivolge più a uomini che s'intende formare affinché siano uomini, ma a specialisti, perché imparino a preparare altri specialisti.²

L'*askesis* si inabissa nella teoresi, nell'erudizione e nel tecnicismo, la scuola e la comunità degli adepti nell'istituzione universitaria, il maestro nel dotto e nel professore, il professionista del sapere. Per Hadot la filosofia moderna – Wolff, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, fino a Bergson, Husserl e Heidegger – è «legata indissolubilmente all'università», in quanto

la filosofia non è più una maniera di vivere, un genere di vita, a meno che non sia il genere di vita del professore di filosofia,³

all'interno dell'istituzione scolastica dello Stato, con tutto ciò che questo comporta circa l'*ethos* (stigmatizzato già da Schopenhauer) degli "addetti ai lavori", tra cui si fatica a trovare tracce di autentico magistero di vita, cioè di est-etica dell'esistenza. Ciò che più preoccupa Hadot, infatti, è lo scollamento universitario tra "discorso filosofico" e "modo di vita", da intendersi sia in termini oggettivi – l'approccio prettamente teoretico e gno-seologico alla storia della filosofia in quanto tale, ridotta (nei manuali e nei corsi) al suo contenuto concettuale –, sia in termini soggettivi – l'*habitus* tecnico e professionale (ovvero "di ruolo") assunto dalla maggior parte dei professori di filosofia, il cui personale magistero (qualora esista) si riassorbe nella dimensione del funzionario di mestiere destinato a clonare se stesso e a «rilasciare diplomi».⁴

-
- 1 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, trad. it. di A.M. Marietti, Einaudi, Torino, 1988, pp. 67 e 161; cfr. Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, trad. it. di E. Giovanelli, Einaudi, Torino, 1998, pp. 242 sgg.; Id., *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Charlier e Arnold J. Davidson*, Arago, Torino, 2005, pp. 168-169.
- 2 P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 161-162.
- 3 Ivi, p. 162.
- 4 P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 249.

Per parte sua Foucault, circa la teoretizzazione della filosofia, si concentra maggiormente sul “momento cartesiano”, ma il risultato (benché Hadot non sia del tutto d'accordo)⁵ è lo stesso: con Cartesio si avrebbe il suggello di una crisi secolare della spiritualità filosofica per cui l'accesso alla verità non è più collegato a un'attiva trasformazione della globalità della persona (del Sé psico-fisico nelle forme della cura di sé), ma viene affidato alla conoscenza come *cogito*, pura teoresi e astratta “contemplazione” matematica,

a partire, cioè, dal momento in cui il filosofo (o lo scienziato [...]), è diventato capace di riconoscere la verità, e ha potuto avere accesso a essa, in se stesso, e in virtù dei suoi soli atti di conoscenza, senza che da lui si esiga nient'altro, ovvero senza che il suo essere di soggetto debba essere modificato o alterato in alcun modo.⁶

Quello che si sovrappone, qui, alla filosofia pratica come pratica di vita ed esercizio ascetico, è il modello della ricerca scientifica, che antepone una certezza neutra a una verità vissuta, e una soggettività formale a una soggettività in trasformazione. È per questo che, per Foucault, è nel corso del XVI e XVII secolo che il sapere “di conoscenza” riesce a occultare nella sua integralità e a far valere i suoi diritti assoluti rispetto al sapere “di spiritualità”, sicché, in definitiva,

Descartes e Kant rappresentano due momenti fondamentali: con loro avviene infatti la liquidazione di quella che potremmo definire la condizione di spiritualità per avere accesso alla verità.⁷

In analogia con Hadot, e sia pure da una prospettiva differente, anche Foucault constata che la storia, anzi il destino della filosofia occidentale è stato quello di eliminare progressivamente, trascurare e tenere ai margini il problema della *vita* filosofica nella sua dimensione spirituale, etopoietica e parresiasica, con la complicità dell'Istituzione religiosa e dell'Istituzione scientifica:⁸ da un lato infatti la religione, le istituzioni religiose, l'ascetismo monastico e la spiritualità religiosa avrebbero letteralmente “confiscato” per sé il tema e la pratica della “vera vita” aggiudicandosene il monopolio, dall'altro l'istituzionalizzazione normativa del monopolio scientifico

5 Si veda sotto, p. 292, nota 11.

6 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 19.

7 Ivi, p. 168; cfr. ivi, p. 275.

8 Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 226-228.

sulla certezza del sapere avrebbe espulso da sé la questione filosofica della vera vita, determinandone un inarrestabile logoramento, inabissamento, a favore di una filosofia ridotta a teoresi, gnoseologia, epistemologia: «La questione della vita filosofica» conclude Foucault

non ha mai smesso di apparire come un'ombra portata, sempre più inutile, della pratica filosofica. La mancata considerazione della vita filosofica ha reso possibile il fatto che il rapporto con la verità possa ora manifestarsi ed essere convalidato solo in termini scientifici.⁹

La filosofia come pratica e tecnica di trasformazione e di perfezionamento formativo di sé, come preoccupazione, occupazione e cura di sé, costituzione estetica di un *ethos*, modo di essere, di fare e di condursi, come *training* asketico e razionale di saggezza, libertà, indipendenza – insomma la filosofia come etopoiesi, esercizio, visione del Sé, governo di Sé e governo dell'Altro, si inabissa nel *mare magnum* dei saperi oggettivi, “scientificamente” legittimati. Ragione pratica, eccentricità, formatività lasciano spazio a razionalità teoretica, logica, matematica.

Simili (ancorché non coincidenti) nella diagnosi, Hadot e Foucault forniscono tuttavia risposte differenti alla domanda circa i “riaffioramenti”, nella modernità, della filosofia pratica come pratica della filosofia, e ciò dipende dalla loro diversa interpretazione della nozione stessa di *askesis*, cioè di “esercizio spirituale”. Come vedremo meglio in seguito,¹⁰ l'eccessivo sbilanciamento, a nostro avviso, da parte di Hadot, della filosofia come esercizio sul suo lato “spirituale” in senso discorsivo, mentale, meditativo, metafisico, cogitativo, con un'attenuazione dei suoi aspetti più specificamente somatici e corporei (*asketici* in senso stretto, concernenti la totalità del Sé psico-fisico) – sempre a nostro avviso invece correttamente valutati da Foucault –, lo induce a indicare un ampio (per noi troppo ampio) spettro di nomi che, in un qualche modo, testimonierebbero della sopravvivenza, nel moderno, della filosofia come saggezza e pratica di vita: non solo quindi le “eccezioni” Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, ma anche filosofi e pensatori eterogenei come Goethe, Kierkegaard, Shaftesbury, Emerson, Thoreau, e talora non particolarmente anomali come Cartesio stesso (quello delle *Meditationes*),¹¹ Spinoza, Rousse-

9 Ivi, p. 228.

10 Si veda sotto, pp. 392 sgg.

11 «Bisogna dire che [gli aspetti esistenziali della filosofia antica] non sono mai scomparsi del tutto. Per esempio non è a caso che Descartes intitola *Meditationes* una sua opera. Sono effettivamente meditazioni (*meditatio* nel senso di esercizio)



au, Kant, Marx, James, Bergson, Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Jaspers, Merleau-Ponty, Sartre, e così via.¹²

Per quanto lo riguarda, Foucault è non a caso assai più prudente e parco di indicazioni, benché nell'*Ermeneutica del soggetto* ammetta anch'egli che «a partire dal XVI secolo» il tema del “ritorno a sé” sia diventato «un tema ricorrente all'interno della cultura “moderna”»,¹³ ancorché sempre solo per frammenti, elementi sparsi, tentativi mai organizzati. Ma proprio perché egli, diversamente da Hadot, parla esplicitamente di una «etica-edestetica di (del) sé», con le complesse caratteristiche da noi precedentemente scandagliate, tanto più difficile gli è fornire qualche nome all'uopo, oltre a quello (scontato) di Montaigne per il XVI secolo. Per quanto riguarda il XIX secolo – tra ambiguità, complicazioni e contraddizioni – egli rammenta («come una serie di difficili tentativi di ricostituire un'etica e un'estetica de sé»)¹⁴ solo Schopenhauer, Stirner e il pensiero anarchico, Baudelaire e il dandysmo, Nietzsche (cui, per il XX secolo, aggiungerà Heidegger): una costellazione “est-etica”, questa, che è assai più ristretta e “inconsueta” di quella menzionata da Hadot, e che vale la pena di mettere a fuoco più da vicino, benché appunto – vista la sua densità – solo per appunti. In ciò che segue, quindi, non ci si aspetti una disamina dettagliata e dialetticamente articolata degli autori e dei motivi presi in considerazione, ma una semplice ricognizione preliminare – e parziale –, a volte solo per

secondo lo spirito della filosofia cristiana di sant'Agostino, e Descartes raccomanda di praticarle per un certo tempo» (P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 162-163; cfr. Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 97). In *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 252, Hadot dichiara di essere d'accordo con Foucault circa il ruolo della conoscenza come spiritualità prima di Cartesio, ma di non esserlo invece nell'identificare in questi la sostituzione dell'evidenza all'ascesi, nella misura in cui le *Meditationes* sarebbero anch'esse concepite come esercizi dell'anima, esercizi spirituali, un lavoro di sé su se stessi. L'idea di Foucault è, all'opposto, la seguente: «Leggendo Cartesio è sorprendente trovare nelle *Meditazioni* esattamente la stessa preoccupazione spirituale di accedere a un modo d'essere in cui il dubbio non sarà più permesso e in cui, infine, si potrà conoscere; ma, definendo così il modo d'essere a cui la filosofia dà accesso, ci si accorge che questo modo d'essere è interamente definito dalla conoscenza, e la filosofia si definirà proprio come via d'accesso al soggetto conoscente [...]. Da questo punto di vista, mi sembra che la filosofia sovrapponga le funzioni della spiritualità all'ideale di un fondamento della scientificità» (M. Foucault, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, cit., p. 287).

- 12 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., pp. 250 sgg.; cfr. Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 97, 164-165, 172 sgg. e 179 sgg.
 13 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.
 14 *Ibidem*.



frammenti e citazioni, di alcuni significativi “riaffioramenti” moderni (e postmoderni) della cura di sé al solo scopo di verificare in termini ermeneutici la tenuta “storica” della nostra “foucaultiana” costellazione.

Una cosa è certa: inserendo Schopenhauer nelle proprie rispettive costellazioni, con le loro differenze ed eccezioni, sia Hadot che Foucault mostrano di dividerne l'opinione beffardamente espressa, nei *Parerga e paralipomena*, nei confronti dei *Philosophieprofessoren*,¹⁵ classe meschina di funzionari dello spirito prezzolati, profondamente compromessa con gli interessi accademici e governativi, finalizzata all'ammaestramento di «devoti e bigotti» della Corporazione, della Chiesa e dello Stato, e in grado di trasformare «l'aula filosofica in una scuola del più piatto filisteismo».¹⁶ «In ogni tempo» polemizza Schopenhauer

pochissimi filosofi sono stati professori di filosofia, e relativamente ancora più scarsi sono stati i professori di filosofia filosofi; si potrebbe quindi dire che i filosofi non sono affatto professori di filosofia. [...] In realtà, per il pensatore originale, questo mestiere è forse un ostacolo maggiore di qualsiasi altra professione.¹⁷

Laddove infatti la “grande serietà del vero filosofo” sta, per Schopenhauer, nel «ricercare una chiave della nostra esistenza»,¹⁸ tentando di risolverne il problema concreto, e la vera filosofia «non conosce altro scopo se non la verità»,¹⁹ il costitutivo filisteismo del «professore» consiste, in buona sostanza, nel badare autoreferenzialmente (egoisticamente) ai propri affari di studio, alle proprie clientele accademiche e, in definitiva, alla propria personale sussistenza.²⁰ Insomma: se in gioco, nella filosofia, sono la

15 Cfr. in part. P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., pp. 162-163; Id., *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., p. 248; Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 165.

16 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I, cit., p. 217.

17 Ivi, p. 214.

18 Ivi, p. 201.

19 Ivi, p. 210.

20 «La filosofia universitaria è, di regola, una mera finzione: il suo vero scopo è quello di indirizzare gli studenti, nel più profondo del loro pensiero, nella direzione intellettuale ritenuta adeguata ai propri intenti dal ministero che assegna le cattedre universitarie. [...] La filosofia universitaria è *un nervis alienis mobilis lignum* [marionetta, mossa da fili tenuti in mano da altri] e non può essere ritenuta una filosofia seria, ma soltanto da burla. [...] Se c'è infatti qualcosa di desiderabile al mondo, [...] questo qualcosa consiste nella possibilità che un raggio di luce venga a squarciare l'oscurità della nostra vita, rischiando in qualche misura questa misteriosa esistenza, nella quale nulla è chiaro, se non la



verità dell'esistenza e l'esistenza della verità, allora *questa* filosofia andrà cercata «ovunque tranne che nelle università»:

Io propendo anzi sempre più per l'opinione, che sarebbe assai più salutare per la filosofia il cessare di essere un mestiere, e il non comparire più, rappresentata da professori, nella vita civile. Essa è una pianta che, come il rododendro e la stella alpina, prospera soltanto nell'aria di montagna, e degenera se fatta crescere artificialmente.²¹

Anche al di là del peculiare solipsismo geniale – molto “aristotelico” – che sottosta a queste parole di Schopenhauer, e che lo induce a dedicare gran parte dei suoi *Aforismi sulla saggezza della vita* alla coltivazione, «come avviene per un'opera d'arte in formazione»,²² di un uomo eminente e ricco di spiritualità autarchicamente dedito a una *retraite* meditativa di pace, calma, tranquillità, serenità, modestia e libero ozio nel godimento di sé, il loro significato è manifesto: non c'è *vera* filosofia senza saggezza, etopoiesi del Sé e cura di sé, est-etica dell'esistenza, quali che siano i luoghi e le condizioni in cui una tale filosofia – oggi come un tempo – trova modo di esercitarsi.



sua miseria e la sua vanità» (A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 943).

21 A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I, cit., p. 221.

22 Ivi, p. 457.







CAPITOLO PRIMO GENTILUOMINI

(Montaigne, Gracián, Schopenhauer)

1. *Montaigne*

Sono molti anni che ho solo me stesso per mira dei miei pensieri, e osservo e studio solo me stesso [...]. Il mio mestiere e la mia arte è vivere. [...] Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve. [...] Non c'è nulla di così bello e di così legittimo come far bene e dovutamente l'uomo, né scienza tanto ardua quanto quella di saper vivere bene e con naturalezza questa vita.

Michel de Montaigne



«È vero» afferma Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*

che possiamo trovare, nel XVI secolo, tutta un'etica di sé, e anche tutta un'estetica di sé, che fa anche, d'altronde, esplicitamente riferimento a quella che veniva reperita negli stessi autori greci e latini di cui vi sto parlando.¹

Altrove, ne *L'uso dei piaceri*, introducendo la tematica delle “arti (o estetiche) dell'esistenza (o esistenziali)” e delle “tecniche (o tecnologie) di sé”, egli fa riferimento al loro perdurare – anzi riaffiorare – in epoca rinascimentale, testimoniato dal celebre studio su *La civiltà del Rinascimento in Italia* di Jacob Burckhardt,² il quale ci informa, per l'appunto, non solo dell'influenza teoretica dell'antichità a partire dal XIV e XV secolo (passione “laica” per la filosofia profana, epicureismo, stoicismo, ascetismo, Lucrezio, Cicerone, Seneca, umanismo, agnosticismo, razionalismo, fata-

1 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

2 Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 16.



lismo, ecc.),³ ma anche del suo influsso pratico sullo stile di vita e sull'*ethos* della classi colte – nobili e borghesi – dedite sempre meno a una moralistica religiosità e sempre più a un'umanistica estetica dell'esistenza. Personaggi come Leon Battista Alberti, Lorenzo de' Medici, Agnolo Poliziano, Ludovico Ariosto ci sono descritti come «individualità per ogni verso perfette»,⁴ che manifestano un raggiunto «armonico accordo» tra esterno e interno, arte e vita, *aisthesis* ed *ethos*, tant'è che l'Alberti, ad esempio, eccelse non solo in molteplici discipline dello spirito, ma fu esemplare anche nell'arte della ginnastica, del portamento, del cavalcare e del conversare, si diletto in ogni tipo di attività manuale, amò la natura e gli animali, cimentandosi pure in un trattato *Sul governo della famiglia*.⁵ In un'epoca in cui «prevalse una cultura tutta d'indole antica, e l'interesse dell'uomo come uomo»,⁶ e dove l'aristocrazia dello spirito contava quasi più di quella del sangue, tutto – almeno in Italia – acquista le fattezze di «una libera consapevole opera d'arte»,⁷ sia nel grande che nel piccolo: dalla costruzione dell'individualità, della vita di società e di famiglia,⁸ fino al *comfort* abitativo, al vestire, alla cura igienica e cosmetica del corpo, al comportamento conviviale (quel vivere “con buona creanza, tatto e delicatezza in generale” che trova nel *Galateo* [1558] di Della Casa il suo *livre de poche*). Tutto, nella vita della buona ed elevata società, acquista i toni di quell'*ars conversationis* (anche questo un autentico *topos est-etic*) che unisce gli elementi della gaia socievolezza e dell'agile elegante decoro, della mondana amabilità e della schietta franchezza, in cui serio e faceto, profondità e superficie, *ethos* e *aisthesis*, fanno, armonicamente, tutt'uno:

Questa vita, almeno nei primi anni del secolo XVI, era assai saggiamente regolata e si basava su quelle convenienze tacite o anche chiaramente espresse e prescritte dalle circostanze e dal decoro, ma che sono perfettamente il contrario di ogni pura etichetta.⁹

3 Cfr. J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it. di D. Valbusa, introd. di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1942, pp. 459 sgg.

4 Ivi, p. 130.

5 Cfr. ivi, pp. 132-135.

6 Ivi, p. 330.

7 Ivi, p. 338.

8 Cfr. ivi, p. 345: «La società più elevata, [...] qui appare come un'opera d'arte, anzi come la più alta e consapevole creazione della vita del popolo», e p. 367: «Il Rinascimento tentò [...] di costruire la vita di famiglia come qualche cosa di regolarmente ordinato, anzi come opera d'arte».

9 Ivi, p. 351.

Ma, ovviamente, il “tipo” per eccellenza dell’uomo est-etico rinascimentale è il *cortigiano*, magistralmente descritto da quel capolavoro di estetica dell’esistenza che è il *Cortegiano* (1528) di Baldassar Castiglione, di cui si può ben dire, con Burckhardt, che la società più elevata vi appare «come un’opera d’arte, anzi come la più alta e consapevole creazione della vita di un popolo». ¹⁰ Si può comprendere l’interesse di Foucault per queste pagine di Burckhardt, ¹¹ poiché – sulla scorta di Castiglione – il cortigiano ci viene descritto (negli stessi termini del saggio antico) come un «uomo ideale», cioè una personalità in sé medesima conchiusa, est-eticamente perfetta sotto ogni riguardo: colto, decoroso e onorato, ben ponderato, dotato di talento e portamento, calmo e senza affettazione, autonomo nel suo essere e nel suo agire, laddove

il movente principale d’ogni sua azione non è [...] il servizio del principe, bensì il suo proprio perfezionamento, ¹²

sicché, in ogni circostanza, «deve astenersi da tutte quelle imprese, anche utili [...], qualora manchino di bellezza e di stile in sé medesime». Per di più – e questo nell’ottica dell’est-etica dell’esistenza va da sé – egli è non solo dilettantesco abile in molte arti (musica, pittura, poesia, letteratura), ma si cimenta etopoieticamente sia in esercizi cavallereschi e guerreschi (tirar di spada, giostrare, cavalcare, ecc.), sia in nobili esercizi ginnastici di ogni specie (salto, corsa, nuoto, lotta, ecc.), nonché di danza, condotta e portamento. La ginnastica, in particolare, «fu insegnata allora come una vera arte», ¹³ il cui scopo era di ottenere, oltre alla forza e alla destrezza, anche una specifica *grazia* dell’*ethos* e del *soma*. Non basta infatti che il cortigiano abbia un bell’ingegno e una bella forma di persona e di corporeità – egli, in virtù della cura di sé, deve possedere anche

una certa grazia e, come si dice, un sangue [una fisionomia – n.d.t.], che lo faccia al primo aspetto a chiunque lo vede grato e amabile. ¹⁴

V’è un concetto est-etico in cui tutta la ragione pratica, l’eccentricità, la formatività e la cura di sé del cortigiano si sintetizzano: la *sprezzatura*, ov-

10 Ivi, p. 345.

11 Cfr. ivi, pp. 355 sgg.

12 Ivi, p. 355.

13 Ivi, p. 357.

14 B. Castiglione, *Il libro del cortegiano*, a cura di G. Carnazzi, introd. di S. Battaglia, Rizzoli, Milano, 1987, p. 70.

vero quella disinvoltura, decorosa grazia che sembra un dono naturale, ed è invece frutto dell'esercizio e dello studio, pur essendo il contrario dell'artificiosità e dell'affettazione. Nella sprezzatura consiste l'aggraziata parresia del cortigiano, in cui arte e natura, artificio e spontaneità, esercizio e *charme* – insomma *aisthesis* e *ethos* – trovano la loro sintesi perfetta – massimo ideale di ogni gentiluomo che si rispetti:

perché delle cose rare e ben fatte ognun sa la difficoltà, onde in esse la facilità genera grandissima meraviglia; e per lo contrario il sforzare e, come si dice, tirar per i capegli dà somma disgrazia e fa estimar poco ogni cosa, per grande ch'ella si sia. Però si po dir quella esser vera arte che non pare esser arte; né più in altro si ha da poner studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimato.¹⁵

Come nei testi antichi, e come per Foucault, anche per Castiglione tutte le qualità stoiche del cortigiano – prudenza, bontà, forza, temperanza, continenza, padronanza, governo, giudizio, ecc. –¹⁶ hanno senso ed effetto est-etico solo se le si vive quotidianamente, fin nel minimo dettaglio, nel segno della sprezzatura del Sé, che è il sigillo psicofisico della loro autenticità.

Se nella “sprezzatura” del cortigiano di Castiglione naturalezza e artificialità, spontaneità e dissimulazione trovano (almeno tipologicamente) il loro perfetto equilibrio, si potrebbe dire che gli *Essais* (1580, 1588, 1595) di Montaigne e l'*Oráculo manual* (1647) di Gracián rappresentano i poli opposti di tale mirabile armonia, tanto il primo tesse l'elogio della semplice franchezza quanto il secondo quello dell'accorta dissimulazione. Del resto, dell'“odio mortale” (cfr. II, XVII, 864)¹⁷ di Montaigne per ogni finzione, contraffazione, maschera dovrebbero essere testimonianza i *Saggi* stessi, prodotto di un “cuore generoso” e di un'anima che «per sua natura, rifugge dalla menzogna e odia perfino il pensarla» (*ibid.*), quindi reputa

una tendenza codarda e servile andarsi a contraffare e nascondere sotto una maschera, e non osare farsi vedere quali si è. [...] [La verità] è il primo e fondamentale elemento della virtù. Bisogna amarla per se stessa.

15 Ivi, p. 81

16 Cfr. ivi, pp. 283 sgg.

17 Cfr. M. de Montaigne, *Saggi*, 2 voll., a cura di F. Garavini, con un saggio di S. Solmi, Adelphi, Milano, 1998 (com'è noto l'opera montaigniana si suddivide in tre libri: d'ora in poi, per comodità, indicheremo direttamente nel testo, tra parentesi tonda, il libro, il capitolo e la pagina).

«Questo, lettore, è un libro sincero» ammonisce il prologo dei *Saggi* «poiché è me stesso che dipingo»: non c'è nobiltà nella dissimulazione, e l'offrirsi di Montaigne “con le sue opinioni più schiette e con l'aspetto che più gli è proprio”, in franchezza, semplicità e lealtà (cfr. III, I, 1049) ne fa un moderno parresiaste, la cui cura di sé ha inevitabilmente attratto le simpatie sia di Hadot sia di Foucault, che ne evocano il nome ogni qualvolta si tratti di indicare un punto fermo – se non addirittura “il” prototipo – nel moderno riaffioramento della *technè tou biou*.¹⁸ «Sono molti anni» afferma infatti Montaigne

che ho solo me stesso per mira dei miei pensieri, e osservo e studio solo me stesso [...]. Il mio mestiere e la mia arte è vivere. [...] Il nostro grande e glorioso capolavoro è vivere come si deve. [...] Non c'è nulla di così bello e di così legittimo come far bene e dovutamente l'uomo, né scienza tanto ardua quanto quella di saper vivere bene e con naturalezza questa vita.¹⁹

Sarebbe superfluo elencare, qui, i maestri greco-romani di Montaigne, poiché ci troveremmo a riscrivere nel dettaglio l'“indice dei nomi” degli ultimi scritti e corsi foucaultiani, nonché degli studi di Hadot. Ci limitiamo quindi a menzionare quelli che l'autore stesso, in più occasioni, indica come i suoi “preferiti”: Seneca e Plutarco, innanzitutto (nella sua *Difesa di Seneca e Plutarco* Montaigne parla addirittura dei *Saggi* come di un libro «fabbricato unicamente con le loro spoglie» [II, XXXII, 956]), poi Cicerone, Plinio il Vecchio, Epicuro, Pirrone, gli stoici, Socrate – sempre, ovviamente, tenendo conto dello specifico ruolo autoetopoietico che egli attribuisce a tali scritti: «Nei libri» dice

se studio, vi cerco solo la scienza che tratti della conoscenza di me stesso e che mi insegni a morir bene e a viver bene.²⁰

Nell'impossibilità di approfondire qui l'infinità di motivi pratici e di saggezza che, finemente intessuti in ogni dettaglio della sua scrittura, lega-

18 Cfr. P. Hadot, *Che cos'è la filosofia antica?*, cit., pp. 252, 259, 263 e 265-266; Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 83, 97, 164, 170, 180-185, 238-239; cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221; Id., *Il coraggio della verità*, cit., p. 227; Id., *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un "work in progress"*, trad. it. di M. Bertani in H.L. Dreyfus-P. Rabinow (a cura di), *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, La Casa Usher, Firenze, 2010, pp. 323 sgg.

19 *Saggi*, II, VI, pp. 487-488 e III, XIII, p. 1485 e p. 1489.

20 *Saggi*, II, X, p. 527.

no Montaigne alla tradizione antica dell'*epimeleia heautou* – principalmente a epicureismo, stoicismo, scetticismo –, è chiaro che a suo avviso l'unica filosofia «è quella che ci insegna a vivere» (I, XXVI, 215), il che significa, anzitutto, a raggiungere quella «vera e sovrana libertà» in cui l'anima «è resa padrona delle sue passioni e concupiscenze, padrona dell'indigenza, della vergogna, della povertà e di ogni altra ingiuria della fortuna» (I, XX, 117). «Rasserenare le tempeste dell'anima» è la funzione prioritaria ed eccellente della filosofia, sicché

il segno più caratteristico della saggezza è un giubilo costante: la sua condizione è come quella delle cose che sono al di sopra della luna: sempre serena.²¹

Una *eudaimonia*, questa, che, si badi, non è il frutto di un'*askesis* stoica estrema, «piantata sulla cima di un monte scosceso, dirupato e inaccessibile», ma – com'è tipico della *Weltanschauung* montaignana, inconfondibilmente dandystica *ante litteram* – di un'*aurea mediocritas* che alligna «in una bella pianura fertile e fiorita», cui si può arrivare «per strade ombrose, erbose e dolcemente fiorite» (*ibidem*), vale dire in virtù di una prassi di vita senz'altro ascetica, ragionevole, moderata ed eccentrica, epperò

bella, trionfante, amorosa, dilettevole e al tempo stesso coraggiosa, nemica dichiarata e irconciliabile di ogni amarezza, dispiacere, timore e costrizione, avente per guida la natura, per compagni la fortuna e il piacere.²²

Va da sé che il luogo di coltivazione e crescita di una tale rara pianta non può che essere la *retraite* (cioè la vita nella casa e proprietà di campagna, da trascorrere «in pace e appartato [...], [lasciando lo spirito] nell'ozio più completo, conversare con se stesso e fermarsi e riposarsi in se medesimo» [I, VIII, 39-40]), di cui Montaigne – al contrario di Gracián per il suo *hidalgo* – tesse l'apologia (senza per questo slittare nella misantropia, come sarà per Schopenhauer),²³ suggerendo a se stesso – come già Seneca a Lucilio – di abbandonare ogni ambizione e frequentazione mondana,

21 *Saggi*, I, XXVI, p. 213.

22 *Ibidem*.

23 «Meditare è un'occupazione potente e piena per chi sa saggiarsi e impiegarsi vigorosamente: io preferisco formar la mia anima che guarnirla. [...] Quest'indole difficile mi rende schizzinoso nei rapporti con gli uomini (devo passarli al vaglio) e mi rende inetto alle azioni comuni» (III, III, pp. 1086-1087). «La solitudine che amo e che predico non è altro, in sostanza, che ricondurre a me stesso i miei sentimenti e i miei pensieri, [...] abbandonando gli affanni estranei e fuggendo assolutamente la servitù e l'obbligazione, e non tanto la folla degli uomini quanto la

optando invece «per un tipo di vita solitario, tranquillo e filosofico» (I, XXXIII, 288). L'ampio capitolo XXXIX del primo libro dei *Saggi*, intitolato *Della solitudine*, avverte che il saggio – in virtù, diremmo noi, della sua ragione pratica ed eccentricità – può essere “solo” (cioè distaccato, a suo agio e felice) anche tra la folla, in città e alla corte, ma il pieno godimento di sé lo raggiunge soltanto «in disparte». Il che, d'altronde, implica, anche nel microcosmo dell'*oikos*, una “*retraite nella retraite*”, la capacità *ab-soluta* dell'anima del saggio di ripiegarsi in se stessa, di meditare su di sé e di farsi compagnia: «Bisogna avere moglie, figli, sostanze, e soprattutto la salute, se si può» annota “stoicamente” Montaigne con evidenti allusioni autobiografiche

ma non attaccarvi in maniera che ne dipenda la nostra felicità. Bisogna riservarsi una retrobottega tutta nostra, del tutto indipendente, nella quale stabilire la nostra vera libertà, il nostro principale ritiro e la nostra solitudine. Là noi dobbiamo trattenerci abitualmente con noi stessi, e tanto privatamente che nessuna conversazione o comunicazione con altri vi trovi luogo. [...] La più grande cosa del mondo è saper essere per sé.²⁴

Insomma: anche per Montaigne, come per Foucault, non c'è governo degli altri che non sia, prima di tutto, governo di sé («Ritiratevi in voi, ma prima preparatevi a ricevervi; sarebbe una pazzia affidarvi a voi stessi, se non vi sapete governare. [...] Certo non è da poco dover governare gli altri, poiché già a governare se stessi s'incontrano tante difficoltà» [I, XXXIX, 325 e I, XLII, 343]), il che significa, a sua volta, conformare stoicamente la propria più intima *retraite* «alle regole della ragione, ordinarla e regolarla con riflessione e ragionamento» (I, XXXIX, 322).²⁵ Il ruolo decisivo che Montaigne attribuisce all'autogoverno (cfr. ad esempio i capitoli *Del pentirsi* [III, II, 1067-1085, o *Del governare la propria volontà* [III, IX, 1337-1368]) impedisce un'interpretazione solipsistica, puramente narcisistica ed edonistica della sua *retraite*, dato che il saggio, sia nelle relazioni con se stesso che in quelle con gli altri, risponde a un ordine, una forma, una legge e un tribunale interiori altrettanto severi di quelli esteriori («Il capo [della famiglia] sia tale nell'intimo, per se stesso, qual è all'esterno per timore della legge. [...] Le vite ritirate adempiono in tal modo [...]

folla degli affari» (III, III, p. 1092); «Trovo in qualche modo più sopportabile l'esser sempre solo del non poter esserlo mai» (III, IV, p. 1100).

24 *Saggi*, I, XXXIX, pp. 315 e 317.

25 «Soprattutto si governi, rispettando e temendo la propria ragione e la propria coscienza» (*ibidem*).

doveri altrettanto o più duri e impegnativi di quanto facciano le altre vite» [III, II, 1072-1073]), sicché anche negli *Essais* emerge l'analogia "foucaultiana" tra governo di sé, governo dell'*oikos* e governo della città:

Io faccio abitualmente per intero quello che faccio, e cammino tutto d'un pezzo; non ho moto che si nasconda e sfugga alla mia ragione, e che non si compia quasi col consenso di tutte le mie parti, senza divisione, senza sedizione intestina.²⁶

Tutto ciò, ovviamente, è possibile solo se, come si è detto, la *retraite* è il luogo della etopoiesi del Sé, dell'esercizio del Sé e della visione del Sé:

a) quanto al primo aspetto, la prima regola dell'"appartato" è «conoscere che cosa egli è, e che cosa gli è proprio [...] [amare e coltivare] se stesso sopra ogni altra cosa» (I, III, 17), vale a dire avere anzitutto se stesso come oggetto della propria cura e pre-occupazione. Chiamato a esprimersi in merito all'educazione (degli altri e di sé), Montaigne non ha dubbi circa il fatto che prima di studiare la logica, la fisica, le geometria, la retorica è necessario un sapere dei costumi (dell'*ethos*), del buon senso e del giudizio, quell'arte che ci insegna a conoscerci, a ben vivere e ben morire, e a essere liberi (cfr. I, XXVI, 210-211). Consapevole dell'intrinseca difficoltà di «seguire un andamento così vagabondo come quello del nostro spirito» e di «penetrare le profondità opache delle sue pieghe interne» (II, VI, 486), egli fa di necessità virtù: «Io ripiego» annota

la mia vista al di dentro, la fisso, la trattengo lì. [...] Io guardo dentro di me: non ho a che fare che con me, mi osservo continuamente, mi controllo, mi saggio. [...] Io mi ri giro in me stesso.²⁷

Ma, soprattutto, ai fini di questa complessa ermeneutica del Sé, egli intraprende la più classica forma di meditazione estetica, asketica ed autoe-topoietica: la *scrittura di Sé*, che Foucault stesso definisce

una tappa essenziale nel processo a cui tende tutta la *askesis* [...]. Come elemento della formazione di sé, la scrittura ha, per utilizzare un'espressione di Plutarco [!], una funzione *ethopoietica*: è un operatore della trasformazione della verità in *ethos*.²⁸

26 *Saggi*, III, II, p. 1077.

27 *Saggi*, II, XVII, pp. 878-879.

28 M. Foucault, *La scrittura di sé*, cit., p. 204.

Anche di ciò l'autore dei *Saggi* è totalmente consapevole, al punto da delineare con pochi lucidi tratti il felice rapporto simbiotico e per-formativo che, nella scrittura come meditazione ed esercizio autoetopoietico, è venuto a stabilirsi tra il Sé come opera *in progress* e l'Opera come sé *in progress* (come da noi precedentemente indicato con riferimento a Pareyson):²⁹ «Modellando su di me questa figura» dice di se stesso in relazione alla stesura degli *Essais*

il modello si è rassodato e in qualche modo formato anch'esso. Dipingendomi per gli altri, mi sono dipinto con colori più netti che non fossero i miei primitivi. Non sono tanto io che ho fatto il mio libro quanto il mio libro che ha fatto me.³⁰

Scrittura come *medium est-ético*, quindi, in cui lo scrittore – l'ermeneuta del Sé – fa dello *gnothi seauton* e della *cura sui* «il proprio studio, la propria opera e il proprio mestiere» (*ibid.*), con severa arte e abilità:

La mia arte e la mia abilità sono state impiegate a farmi valere per me stesso [...]. Ho dedicato tutti i miei sforzi a formare la mia vita. Ecco il mio mestiere e la mia opera. [...] Chi ha qualche valore, lo faccia apparire nei suoi costumi, nei suoi discorsi abituali.³¹

Definizione perfetta della *techne tou biou* e dell'est-ética dell'esistenza: dare alla propria vita la forma di un'opera d'arte – fare di un'opera d'arte la forma della propria vita.

b) Nondimeno, degli esercizi autoetopoietici praticati nella *retraite* – la scrittura, la *meditatio mortis*, cui è dedicato il celebre capitolo XX del libro I dei *Saggi*: *Filosofare è imparare a morire* («La meditazione della morte è meditazione della libertà. Chi ha imparato a morire, ha disimparato a servire. Il saper morire ci affranca da ogni soggezione e costrizione» [ivi, 110]), e ogni possibile «prova delle difficoltà» liberamente scelta, con cui «esercitiamo e formiamo la nostra anima [...]: altrimenti, quando sarà alle prese coi fatti, si troverà senz'altro impacciata» (II, VI, 476) – fa parte anche ogni *askesis* e *diaita* psicofisica finalizzata a “imparare a sopportare quello che non si può evitare” (cfr.

29 Si veda sopra, pp. 253 sgg.

30 *Saggi*, II, XVIII, p. 888.

31 *Saggi*, II, XXXVII, p. 1040.

III, XIII, 1444 sgg.),³² nell'ipotesi, ribadita a ogni piè sospinto da Montaigne, secondo cui salute dell'anima e salute del corpo fanno tutt'uno (grave errore sarebbe praticare la saggezza e la sapienza a costo della salute).³³ «Il corpo» annota il francese «ha grande importanza nella nostra esistenza» (II, XVII, 853), e la sua fisicità va tenuta in gran conto, sicché hanno torto coloro che, anziché riaccoppiare e ricongiungere *psyche* e *soma*, tendono a separarli; invece, alla vera saggezza si deve attribuire «quest'unica cura di provvedere e procurare il bene comune di queste due parti associate», bisogna insomma

ordinare all'anima non di isolarsi, di coltivarsi in disparte, di disprezzare e abbandonare il corpo [...], ma di tenerglisi stretta, di abbracciarlo, vezzeggiarlo, assisterlo, controllarlo, consigliarlo, raddrizzarlo e correggerlo quando si fuorvia, sposarlo insomma e fargli da marito, affinché le loro azioni non appaiano diverse e contrastanti, ma concordi e uniformi.³⁴

È la logica aleturgica, etopoietica, atletica del *gymnazein*, tipicamente antica e rinascimentale, che riaffiora qui prepotentemente in Montaigne (grande appassionato di cavalli e abile cavaliere), il quale non esita a inserire la performance "sportiva" nella *Selbstbildung* del gentiluomo, e – va da sé – per motivi profondamente est-etici, che riguardano la globalità del Sé psico-fisico:

Anche i giochi e gli esercizi saranno una buona parte dello studio: la corsa, la lotta, [...] la danza, la caccia, il maneggio dei cavalli e delle armi. Io desidero che il decoro esteriore e il comportamento e gli atteggiamenti della persona si foggino contemporaneamente all'anima. Non è un'anima, non è un corpo che si educa: è un uomo; non bisogna dividerlo in due [...], non bisogna educare l'una senza l'altro, ma guidarli ugualmente, come una coppia di cavalli attaccati allo stesso timone.³⁵

32 A una dama che gli chiede consiglio circa l'educazione del futuro figlio, Montaigne risponde: «Avvezzatelo al sudore e al freddo, al vento, al sole e ai rischi che deve disprezzare; toglietegli ogni mollezza e ogni effeminatezza nel vestire e nel dormire, nel mangiare e nel bere; abitudinatelo a tutto. Che non sia un bel giovane e un damerino, ma un giovane robusto e vigoroso» (I, XXVI, p. 219).

33 Cfr. *Saggi*, II, XII, pp. 631 sgg. Annota Montaigne: «È una cosa preziosa la salute, e la sola che meriti in verità che uno vi dedichi non solo il tempo, il sudore, la fatica, i beni, ma anche la vita per ottenerla; poiché senza di essa la vita viene a esserci penosa e fastidiosa. Il piacere, la saggezza, la scienza e la virtù, senza di essa, si offuscano e svaniscono» (II, XXXVII, p. 1014).

34 *Saggi*, II, XVII, p. 853.

35 *Saggi*, I, XXVI, pp. 218-219, c.n.

Ancora una definizione perfetta – e affatto letterale – dell'est-etica dell'esistenza.

c) Per di più, il risultato di tutto questo lavoro “etopoietico”, “atletico” e performativo deve potersi vedere – nella logica della *parresia* – nella *persona* stessa del saggio, che, come si è detto, non ha nella maschera e dissimulazione, ma nella franchezza e spontaneità il suo compimento: «L'anima che alberga la filosofia» annota Montaigne

deve, con la sua sanità, render sano anche il corpo. *Deve far risplendere anche al di fuori la sua tranquillità e il suo benessere; deve dare la sua impronta al portamento esteriore* e guarnirlo quindi di un'amabile fierezza, di un'aria attiva e allegra e di un atteggiamento soddisfatto e bonario.³⁶

Come nel *Cortegiano* di Castiglione, non si tratta qui di simulazione e affettazione, ma di una forma genuina, o genuinità formata, insomma di una “sprezzatura” e “grazia” di condotta che ha – in Montaigne come in Castiglione – nell'arte di conversare (cfr. III, VIII, 1226 sgg.) la sua palestra est-etica, poiché nel suo caso l'obiettivo non è quello dialettico, retorico ed *eristico* – in seguito stigmatizzato da Schopenhauer, probabilmente proprio sulla scorta di Montaigne – di avere la meglio *per fas et nefas* sull'avversario nella disputa, come in un duello senza esclusione di colpi, ma quello di perseguire dialogicamente e autopoieticamente «la causa della verità» (III, XVIII, 1229-1230), ovvero con apertura mentale, curiosità, calma, ordine, autocontrollo, lealtà, tolleranza, la cui saggezza *parresiasica* appare tanto più viva, nell'autore dei *Saggi*, grazie a quell'*askesis* e *atarassia* scettico-pirroniana di *epoché* del giudizio che egli mostra a più riprese di condividere sia in teoria (cfr. II, XII, 567 sgg.) che in pratica (cfr. I, XXXVII, 300-301).

Rispetto a quanto di studiato e stilizzato, benché non affettato c'è in Castiglione resta tuttavia in Montaigne una peculiarissima accentuazione del comportamento spontaneo e naturale del saggio, probabilmente possibile solo nella cerchia specifica della *retraite*, e per noi tanto più interessante in quanto prende a modello la *vita animale* – un mondo di “innocenza, genuinità e franchezza”, quello delle “bestie”, nei cui confronti l'autore dei *Saggi* (ancora in anticipo su Schopenhauer) dimostra non solo simpatia e condivisione («Noi dobbiamo giustizia agli uomini, e grazia e benignità alle altre creature che possono esserne suscettibili. C'è qualche relazione fra esse e noi, e qualche obbligo reciproco» [II,

36 *Saggi*, I, XXVI, p. 213, c.n.

XI, 563]), ma una comprensione filosofica affatto antiantropocentrica – anch'essa disattesa da Derrida –, per cui, da un lato, riconosce la rassomiglianza e vicinanza “senza privilegi” tra uomini e animali, dall'altro modera assai «la nostra presunzione» nei loro confronti, rinunciando volentieri «a quella sovranità immaginaria che ci è data sopra le altre creature» (ivi, 562), dettata da “vanità”, “impudenza”, “folle superbia”, “ostinazione” affatto ingiustificate. In fondo le schiette domande di Montaigne – che aveva una sua gatta – sono le medesime di Derrida e di Schopenhauer (cfr. II, XII, 584 e 632):

- che cosa autorizza l'uomo a separare se stesso dalla «folla delle altre creature»?
- che cosa lo autorizza a “fare le parti” agli «animali suoi fratelli e compagni», distribuendo loro «quella porzione di facoltà e di forze che gli aggrada»?
- da quale confronto fra gli animali e noi l'uomo deduce «quella bestialità che attribuisce loro»?
- perché mai «tutto ciò che non è come noi non ha alcun valore»?
- in nome di quale folle superbia e ostinazione «ci mettiamo al di sopra degli altri animali e ci isoliamo dalla loro condizione e compagnia»?

Sarebbe interessante seguire l'ampia digressione etologica *ante litteram* che Montaigne, nella nota *Apologia di Raymond Sebond* (II, XII, in part. 385-643), dedica – con dovizia di esempi anche i più bizzarri e inverosimili – all'individuazione di ogni tipo di corrispondenza, analogia, parità e addirittura superiorità di ingegno, intelligenza, scaltrezza, abilità, sentimento, comportamento e condotta degli animali rispetto agli uomini («C'è qualche differenza, ci sono ordini e gradi; ma sotto la forma di una stessa natura [...]. Bisogna piegare l'uomo e costringerlo entro le barriere di quest'ordine» [ivi, 594]), ma per ovvie ragioni ci atteniamo qui a un unico aspetto, quello est-etico, dato che anche per Montaigne – e pur senza cadere nelle provocatorie esagerazioni del cinismo – *per essere felici bisogna farsi animali*. Proprio dall'eccesso di *logos* e raziocinio, scienza e sapienza astratta, teoresi, *cogitatio* e *meditatio*, infatti, derivano all'uomo i mali innaturali che lo affliggono: incostanza, irresolutezza, incertezza, dolore, superstizione, preoccupazione per il futuro e l'aldilà, ambizione, avarizia, gelosia, invidia, desideri sregolati, forsennati, indomabili, guerra, menzogna, slealtà, calunnia, curiosità, eccetera – insomma un «numero infinito di passioni delle quali siamo continuamente in preda» (ivi, 633). Vivere *come* (prendere a modello di vita) un animale significa quindi, per il saggio, andare alla ricerca piuttosto «dei

beni essenziali, tangibili e palpabili: la pace, la tranquillità, la sicurezza, l'innocenza e la salute» (ivi, 631), nella consapevolezza che

gli animali sono molto più regolati di quanto siamo noi, e si tengono con maggior moderazione entro i limiti che la natura ci ha prescritto [...]. Le bestie ci mostrano a sufficienza quante malattie ci procura l'agitazione del nostro spirito.³⁷

Anche qui giungiamo a un paradosso simile a quello dei cinici di Foucault: proprio in virtù della sua ragione pratica (vita e saggezza), e contro gli eccessi della sua ragione teoretica (scienza e sapienza), il saggio, per essere felice, può liberamente scegliere di vivere al di sotto dei suoi limiti antropocentrici, in modo più concreto, utile, umile, frugale, semplice, sano, salutare e, per così dire, naturalmente ignorante, leggermente superficiale, “come se” (il che significa ragionevolmente, eccentricamente e autoformativamente) fosse il più libero degli animali e il più comune degli uomini:

Ho visto al tempo mio cento artigiani, cento contadini, più saggi e più felici di molti rettori d'università, e ai quali preferirei assomigliare. [...] Volete un uomo sano, lo volete ben regolato e in posizione salda e sicura? Avvolgetelo di tenebre, di ozio e di torpore. Dobbiamo istupidirci per diventar saggi, e abbacinarci per saper dirigerci. [...] Bisogna passare questa vita terrena con un po' di leggerezza e superficialità. Bisogna scivolarvi, non immergervi.³⁸

Più prosaicamente:

È una perfezione assoluta, e quasi divina, saper godere lealmente del proprio essere. [...] E anche sul più alto trono del mondo non siamo seduti che sul nostro culo.³⁹

Solo se queste parole – che in un certo senso anticipano l'Unico di Stirner – non fossero le *ultime* dell'immane percorso autoetopoietico e autobiografico rappresentato dai *Saggi* montaignani, poste a estremo suggello della sua *ars vivendi* e *cura sui*, si potrebbe dubitare (a torto) della loro intima, paradossale verità est-etica.

37 *Saggi*, II, XII, pp. 612 e 640.

38 *Saggi*, II, XII, pp. 634 e 642, e III, X, p. 1340.

39 *Saggi*, III, XIII, pp. 1496-1497.

2. Gracián

L'integrità non si cura di scontrarsi con l'amicizia, con il potere, e perfino con la propria convenienza; ed è questa appunto la distretta che induce a rinnegarla. Gli astuti cavillano con plausibili artifici metafisici, alfine di non offendere la ragione superiore o la ragion di Stato; ma l'uomo costante giudica tradimento la dissimulazione, s'inorgoglisce più della tenacia che della sagacia, rimane dovunque rimanga la verità.

Balthasar Gracián

Considerando che i “preferiti” di Gracián, nell'*Oracolo manuale* (1647),⁴⁰ sono i medesimi di Montaigne – Seneca, i Sette savi, Socrate, Cicerone, Orazio, Epitteto, ecc. –, e che egli si pone manifestamente nel solco dello stoicismo greco-romano caro a Hadot e Foucault, può stupire che questi ultimi (come del resto rispetto a tutta la letteratura neostoica, moralistica e di corte del Sei e Settecento, da Charron [di cui Montaigne fu amico e maestro] ad Accetto, da Faret e Cureau de La Chambre a La Rochefoucauld e La Bruyère, da Vauvenargues a Chamfort: una vera miniera d'oro per l'est-etica dell'esistenza) non ne facciano menzione, probabilmente diffidando del nesso tra *prudenza* (comportamento strategico) e *saggezza* (condotta etica), presente nell'*Oracolo*. Come si concilierebbe, infatti, la logica della *parresia* (franchezza, apertura di cuore, spontaneità) – così netta in Montaigne – con la logica della *dissimulazione* (mascheramento, riserbo, stilizzazione) – così centrale in Gracián, e duramente criticata dal francese? E viceversa: l'*ethos* dissimulatorio non rientra a perfezione in quelle “tecnologie del Sé” dell'uomo di mondo (assai apprezzate, in termini di ragione pratica ed eccentricità, sia da Schopenhauer che da Plessner), che – esattamente come insegna Foucault – contrassegnano il carattere profondamente morale, nel senso est-etico del termine, della *enkrateia* contrapposta alla *stultitia*,⁴¹ ovvero della padronanza, del dominio e della sovranità sul proprio Sé psicofisico che danno stile e forma alla vita del saggio? Evidentemente, tra dissimulazione e *parresia*, *prudenza* e *saggezza*, estetica ed etica della maschera-persona, sussiste in

40 Cfr. B. Gracián, *Oracolo manuale e arte di prudenza*, a cura di A. Gasparetti, Guanda, Parma, 1986 (com'è noto l'opera gracianiana è una raccolta di brevi massime numerate: d'ora in poi, per comodità, ove possibile indicheremo direttamente nel testo, tra parentesi tonda, il numero della massima relativa. Nelle note, invece, adotteremo la sigla OM, seguita dalla pagina e dal numero di massima).

41 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 304-305.



realtà un'intima connessione, di cui l'*Oracolo manuale* detiene la chiave – ed è per questo che Schopenhauer ne fece il suo *livre de chevet*.⁴² La *prudencia-Weltklugheit*, o è un'arte di saggezza, cioè di *ethos*, per il gentiluomo, oppure ricade nella *stultitia*, nobile o comune, ottusa o scaltra che sia.

In effetti quella filosofia come «scienza dei prudenti» (§ 100), attività fra tutte «più eccelsa» dei saggi, introdotta a Roma da Seneca, in seguito caduta in discredito, è per Gracián proprio quella filosofia pratica che regola l'*ethos* e l'azione, e che egli reputa superiore alla speculazione teoretica: «L'uomo saggio» scrive infatti

divenga uomo d'azione, giacché, se anche non consiste nell'agire il meglio delle attività umane, l'azione è sempre la cosa più necessaria del vivere. *A che serve il sapere, se non ha in sé nulla di pratico? Il saper vivere è oggi il vero sapere.*⁴³

A sua volta, questo manifesto primato attribuito alla filosofia come pratica di vita, non può che approdare ai *topoi* classici dell'*epimeleia heautou* e della *techne tou biou*, cui sono dedicate una quantità di massime dell'*Oracolo* – autentiche massime di vita, come quelle degli antichi maestri, che come tali andrebbero meditate, metabolizzate e assimilate, per essere sempre *prokheiron*, *ad manum* per lo *hidalgo*, andando a costituirne la persona stessa: autarchia, continenza, indifferenza, moderazione, padronanza, ponderatezza, ragionevolezza, riflessione, temperanza, vigilanza, e così via, in base al principio cardine secondo cui bisogna *non agire mai sotto lo stimolo della passione* (§ 287), altrimenti si sbaglierà ogni cosa: «Non deve agire da sé chi non è in sé, perché la passione caccia sempre in bando la ragione». L'intero *Oracolo* può essere inteso come un'apologia tout court della ragione pratica stoica:

Se è possibile, la prudente riflessione prevenga gli impeti volgari; non sarà cosa difficile per chi è saggio. Il primo passo della passione, è accorgersi di essa: bisogna affrontare con padronanza di sé ogni impeto dell'animo, cedendo all'ira fino a un certo punto, e non oltre. [...] È gran prova di giudizio rimanere padroni di sé anche negli slanci di follia. Ogni eccesso di passione si allontana dalla ragionevolezza, ma se si saprà usare questa magistrale cautela, non si calpesterà mai la ragione, né si sorpasseranno i confini dell'intuizione del bene.⁴⁴

Questo passo – che sembra tratto direttamente dal *De ira* di Seneca – si inserisce in un quadro generale in cui (cfr. § 78), da un lato, sta la Stoltz-

42 Si veda sotto, p. 320.

43 OM, p. 139 (§ 232), c.n.

44 OM, p. 103 (§ 155).



za come impetuosità, audacia, avventatezza ed eccesso, dall'altro sta la Saggiamente come cautela, attenzione, discrezione, prudenza, riserbo: *Non esagerare mai* (§ 41), *Non scomporsi mai* (§ 52), *Saper aspettare* (§ 55), *Sapersi contenere* (§ 58), *Non abbandonarsi all'umor volgare* (§ 69), *Saper bastare a se stessi* (§ 137), *Saper sopportare* (§ 159), *Sapersi frenare* (§ 207), *Moderarsi nei sentimenti* (§ 294), sono solo alcuni titoli di un'ampia rosa di massime che ruotano attorno all'idea cardine secondo cui *Essere uomo scevro di passioni è pregio della maggiore altezza d'animo* (§ 8):

Non esiste dominio più prezioso di quello che si esercita sopra se stessi, e sopra i propri affetti, poiché giunge a essere il trionfo del libero arbitrio.

Non si vede come possa essere contestata la qualità est-etica di questi consigli parenetici, i quali, ritenendo che le passioni causino «un'infermità alla saggezza», prevedono necessariamente un nesso organico tra essere «signore di sé» ed essere «uomo di carattere» (cfr. § 52), vale a dire tra autodomínio e autoformazione, eautocrazia ed autoetopoiesi, proprio nei termini di Foucault. Anche questo aspetto non sfugge, nel senso più "classico" dello *gnothi seauton* e della *cura sui*, a Gracián, la cui massima *Comprensione di se stessi* (§ 89) recita:

Nessuno può essere padrone di sé, se prima non si conosce. [...] Faccia allora da specchio la saggia meditazione su se stessi. [...] Il saggio conosca le forze della propria saggezza [...] prima di intraprendere qualche cosa [...]. Abbia la giusta misura della propria capacità e sappia pesare le proprie doti in ogni caso.

Compito del saggio è quello di *Sapersi aiutare* (§ 167: «Chi conosce bene se stesso, soccorre la propria debolezza con la riflessione»), di perfezionarsi «di giorno in giorno» fino alla maturità (§ 6), elaborando con *arte* la propria *natura* (§ 12), ripiegandosi su di sé per conoscere le proprie reali disposizioni e «per trovare tra natura e artificio il giusto mezzo» (§ 69): *Conoscere il proprio pregio fondamentale* (§ 34), *Farsi un saggio concetto di sé* (§ 194), *Saper conoscere la propria stella* (§ 196), *Saper rinnovare il proprio carattere ricorrendo alla natura e all'arte* (§ 276), e così via, sono tutte massime da seguire, ma anche in questo caso – come insegnano Castiglione e Montaigne – evitando ogni tipo di affettazione (§ 123 [*Uomo senza affettazione*]: «La gente affettata vien sempre giudicata priva delle qualità che ostenta: quanto meglio si può fare una cosa, con tanta più cura si deve nascondere l'artificio, perché gli altri vedano che quella perfezione nasce naturalmente»), in vista della *Disinvoltura in tutto* (§ 127), la quale

per la maggior parte è naturale privilegio, e ben poco deve allo studio, poiché è superiore a ogni arte o disciplina.

È quindi solo su questa base *asketica* ed *epimeletica* che può porsi, in Gracián, la questione del rapporto tra *parresia* e dissimulazione, poiché non v'è alcun dubbio che quest'ultima mantenga, nell'*Oracolo manuale*, una *doppia* valenza etico-comportamentale, *sia strategica sia morale*, rivolta (come nel "ruolo" di Plessner) sia verso l'esterno che verso l'interno, soprattutto tenuto conto che essa si esplica non nell'affabilità di un colto *entourage* umanista, come in Castiglione, o nella quiete della *retraite* domestica, come in Montaigne –, ma nella dura, complessa, insidiosa, intricata e intrigante realtà della Corte assoluta seicentesca.

Il versante "strategico" della dissimulazione è facilmente deducibile dal "tipo umano" che più ricorre – come esempio – nelle pagine dell'*Oracolo*, il *giocatore di carte* (cfr. §§ 3, 14, 17, 31, 38, 50, 63, 98, 196, 277, 287),⁴⁵ che vi svolge un ruolo paradigmatico analogo a quello dell'attore in Plessner e in Schopenhauer:

§ 3. *Mantenere in dubbio gli altri intorno alle proprie qualità*: «Giocare a gioco scoperto non procura né utile né piacere», meglio quindi non scoprire subito le proprie carte, circondarsi di mistero, rifuggire la semplicità, negare l'accesso alla propria intimità: «Il silenzio prudente e cauto è il santuario della saggezza»;

§ 17. *Mutar modo nell'operare*: «Il giocatore incallito non gioca mai la carta che l'avversario s'aspetta, e tanto meno quella che desidera»;

§ 98. *Dominare la volontà*: «Le passioni sono gli spiragli dell'animo. La saggezza più pratica consiste nel saper dissimulare; corre rischio di perdere tutto chi gioca a carte scoperte»; celare il proprio gioco e scrutare quello altrui fanno tutt'uno;

§ 277. *L'uomo che sa mettersi in mostra*: «È una grande abilità, quella di non svelare la perfezione tutta in una volta, ma di andarla scoprendo a poco a poco, come si fa con le carte da gioco», anche nel mettersi

45 Di particolare interesse, per la nostra prospettiva – e come già in Montaigne – è anche la similarità, posta da Gracián, tra l'abilità nel governo saggio del proprio corpo (e non solo), e l'abilità del cavaliere nel cavalcare, cioè nel rapporto con il "corpo" (e non solo) del cavallo: «Per saper domare una passione, bisogna tener sempre in mano la briglia dell'attenzione, e allora, sebbene il proverbio dica che "non c'è uomo saggio a cavallo", si sarà davvero il primo saggio a cavallo in questo mondo, seppure non l'ultimo» (OM, p. 103 [§ 155]). Cfr. anche ivi, p. 128 (§ 207): «Occorre molta riflessione perché non sia permesso alla passione di sfrenarsi; ed è ben saggio chi sa esserlo anche a cavallo».

in mostra occorre arte, sicché «la prudente dissimulazione è il modo migliore di mettersi in mostra».

L'attacco di Gracián alla spontaneità è altrettanto manifesto dell'attacco di Montaigne alla dissimulazione: *Non lasciar penetrare il proprio pensiero* (§ 94: «Impedisca a tutti l'uomo colto di sondarlo a fondo. [...] Non consenta mai ad alcuno di conoscerlo interamente». «Si usi l'inchiostro di seppia per nascondere il proprio intimo» [§ 98]), *Non parlar mai di se stessi* (§ 117), *La riservatezza è il coronamento della capacità* (§ 179: «Un cuore senza segretezza è come una lettera aperta. Dove c'è profondità possono rimanere nel profondo i segreti»), sono soltanto alcune delle massime antimontaignane (e prenietzscheane)⁴⁶ di un *ethos* “saggio” che ha nel camaleontismo accorto di un Proteo il suo ideale (cfr. § 77. *Sapersi adattare a tutti*), e il cui bel portarsi, il “come”, il “garbo”, hanno come primo scopo l'acquistarsi il favore altrui (cfr. § 14). Il gentiluomo, quindi, per non scoprire il proprio gioco e scoprire quello altrui, dev'essere abile, astuto, avveduto, attento, cauto, discreto, ingegnoso, penetrante, perspicace, pronto, prudente, riservato, deciso, risoluto, sagace, sottile – tutte qualità etico-strategiche massimamente utili nel “gioco” per eccellenza della corte, vale a dire, di nuovo, come già per Castiglione e Montaigne, l'arte di conversare, nella quale – recita la massima 148 –

si mostra ciò che si vale. In nessuna attività umana si richiede maggiore accortezza, perché è la più consueta in tutta la vita. In quest'arte c'è il modo di salire in alto o di perdersi [...]. La gente esperta sa tastare il polso all'animo attraverso la parola, e proprio per questo un saggio disse: “Parla, se vuoi ch'io ti conosca!”.

Nel contesto dell'*ars conversationis* – in cui rivive lo spirito dialogico delle antiche Scuole, e alla quale l'*Oracolo* dedica un numero consistente di massime (§§ 11, 22, 73, 81, 135, 138, 142, 143, 165, 168, 172, 177, 181, 183, 221, 257) – la dissimulazione strategica ha in sostanza due funzioni eminentemente parresiasitiche:

a) evitare che la conversazione scada in mera “disputa eristica” fine a se stessa, che perde di vista la verità: se infatti essa dev'essere «colto insegnamento» (§ 11), unendo l'*utile* dell'apprendere al *dolce* dell'intrattenersi, il prudente, in virtù della sua persona-maschera dissimulativa, deve saper schivare lo scontro, moderarsi con destrezza,

46 Si veda sotto, pp. 365 sgg.

sfuggire alla guerriglia verbale, non contraddire per caparbietà e ostinazione, non provocare e irritare, non essere disonesto, ecc. – insomma deve saper esercitare, al momento opportuno, con garbo e cortesia, l'*Arte di lasciar correre* (§ 138), di *saper tacere* (cfr. § 192), di *Non giunger mai all'aperta rottura* (§ 257), *ritirandosi* di buon grado, e con *humour*, dalla mischia, poiché «il giorno privo di contese, concilia una notte di sonno» (§ 192):

Il prudente rifugge tanto dall'esser contraddetto quanto dal contraddire [...]; si rifugia nel sacro asilo del silenzio, e se talora si rivela, lo fa all'ombra di pochi prudenti e saggi.⁴⁷

b) Smascherare la dissimulazione “disonesta”: di fronte a tutti coloro che nella conversazione si dimostrano «mostri di stoltezza [...] vani, presuntuosi, ostinati, capricciosi, caparbi, stravaganti, smorfiosi, buffoni, pettegoli, paradossali, settari» (§ 168), il ruolo parresiastico-strategico dell'uomo prudente si esplica nell'arte di smascherare la maschera disonesta, poiché egli deve anzitutto (come ogni giocatore) essere *Buon intenditore* (§ 25) di cuori, gesti e comportamenti, deve *Comprendere il carattere della gente con cui tratta* (§ 158), deve *Non ingannarsi nel giudicar le persone* (§ 157), e perciò *Saper osservare* (§ 49: «Sa sondare istantaneamente il fondo delle più straordinarie profondità [...]. Dotato di peregrine doti d'osservazione, riesce a decifrare l'intimità più riposta»), saper distinguere *Realtà e apparenza* (§ 99: «Rari sono coloro che guardano dentro, e molti invece quelli che s'appagano di ciò che si vede»). Sotto lo sguardo parresiastico-fisiognomico del saggio si dissolve ogni malizia e stratagemma (cfr. § 13), si sgretola ogni ingannevole facciata (cfr. § 48), si spalanca ogni scrigno di perfida astuzia (cfr. §§ 213 e 215):

È più importante conoscere il carattere e la qualità delle persone, che non quella delle erbe e delle pietre. Ma questa è una delle più difficili operazioni di tutta la vita [...]. [Nel leggere le azioni] sarà mestieri mettere in opera straordinaria cautela, profonda osservazione, sottile capacità di critica e saggio giudizio.⁴⁸

47 OM, pp. 52-53 (§ 43).

48 OM, p. 166 (§ 291).

Già il fatto di poter distinguere – come pochi anni prima Torquato Accetto –⁴⁹ dissimulazione “onesta” e dissimulazione “disonesta”,⁵⁰ consente di collocare la prima nel contesto della saggezza e della parresia, sottraendola agli strali di Montaigne. Ciò tuttavia non eliminerebbe che pur sempre di un agire strategico in società si tratta, e non necessariamente di una prassi morale, est-etica ed autoetopoietica nel senso della *cura sui* e dell'*ars vivendi*. Questo però, si è detto, è solo *un* versante – quello rivolto all'esterno – della dissimulazione, che può dirsi onesto solo nella misura in cui ne esiste, in termini complementari, un altro versante – rivolto all'interno – dove la dissimulazione si presenta come custodia delle «tre esse» in cui consiste la “beatitudine morale” del prudente, l'essere non solo accorto ma «Santo, Sano e Saggio» (§ 300). Nel gentiluomo di supremo livello di nobiltà spirituale, ai contrassegni della ragionevolezza stoica e dell'avvedutezza sociale del “ruolo” vanno aggiunti quindi quelli di una più profonda pratica asketica, che pone la dissimulazione gracianiana nel contesto dell'est-etica dell'esistenza e, quindi, di un'aleurgia visibile, integra, diritta e identica: il carisma, il carattere, il decoro, la dignità, l'eccellenza, l'eminenza, l'equità, la gentilezza, il gusto, l'imperio, l'integrità, la magnanimità, la perfezione, il pregio, la qualità, la rarità, la rettitudine, la salute, la santità, la stima, la verità, la virtù.

Il modello di Gracián, qui, è esplicitamente (cfr. § 100) il Seneca parresiasista, consigliere del Principe *malgré lui*, ma anche prototipo tout court di magistero e saggezza, esattamente come lo è per Foucault, il che colloca anche il gentiluomo dell'*Oracolo manuale* nella «cerchia ristretta dei saggi» (§ 6): difatti, «poco vale l'eccellenza che non si fonda nella sostanza. [...] Soltanto la verità può conferire autentica reputazione e solo la sostanza giova davvero» (§ 175). Sul filo di un sottile paradosso non v'è dubbio quindi che esistano una maschera *sostanziale*, una dissimulazione *verace*, un'accortezza *virtuosa*, che fanno la persona eccellente, giacché «nell'inti-

49 Cfr. T. Accetto, *Della dissimulazione onesta*, a cura di S.S. Nigro, Einaudi, Torino, 1997. Il trattatello di Accetto esce nel 1641, dunque sei anni prima dell'*Oracolo manuale*, e per i suoi legami con la tradizione e l'*ethos* della saggezza stoica e neostoica costituisce un'altra pietra miliare dell'est-etica dell'esistenza.

50 Scrive Accetto nella premessa al suo testo: «Affermo dunque che 'l mio fine è stato di trattar che 'l viver cauto ben s'accompagna con la purità dell'animo [...]. Non è vera prudenzia quella che non è innocente, e la pompa degli uomini alieni dalla giustizia e dalla verità non può durare [...]. Così è amator di pace chi dissimula con l'onesto fine che dico, tollerando, tacendo, aspettando [...]» (ivi, p. 4). Tale idea si sintetizza in quello che potrebbe essere il motto di Accetto, «Siate adunque prudenti come i serpenti e semplici come le colombe [Matteo, 10, 16]» (cfr. ivi, p. 9 [cfr. OM, p. 144 (§ 243)]), sicché la “frode” si giustifica «non con intenzion di fare, ma di non patir danno» (ivi, p. 21).

ma temperanza consiste la perfetta salute della prudenza» (§ 179). Secondo la più compiuta logica della *parresia foucaultiana* – che nel *parresiate* unisce verità, rischio e integrità morale – Gracián traccia una netta distinzione tra dissimulazione astuta e dissimulazione saggia, che in quanto integra si coniuga paradossalmente – e a suo rischio e pericolo – con la verità:

L'integrità non si cura di scontrarsi con l'amicizia, con il potere, e perfino con la propria convenienza; ed è questa appunto la distretta che induce a rinne-
garla. Gli astuti cavillano con plausibili artifici metafisici, alfine di non offendere la ragione superiore o la ragion di Stato; ma l'uomo costante giudica tradimento la dissimulazione, s'inorgoglisce più della tenacia che della sagacia, rimane dovunque rimanga la verità.⁵¹

Non solo: in piena coerenza con la dimensione est-etica, tale integrità d'animo «si comunica al corpo» (§ 90), nonché ai «costumi» (§ 103), ottenendo una peculiare *Signoria nel dire e nel fare* (§ 122), la quale

è dote che si fa largo dovunque e suscita il rispetto in anticipo. Influisce in tutto: nel conversare, nel perorare, e persino nel camminare, nel guardare, nel volere. [...] Ha radice in una degna e decorosa autorità,

la cui conseguenza sugli altri non è quella di sedurre, ingannare e raggirare, bensì quella di «conquistare i cuori», comunicando loro la propria felicità e il proprio godimento di Sé (cfr. § 93). A ben vedere, l'*arte* della dissimulazione, intesa qui come *techne tou biou* ed *epimeleia heautou*, acquista nell'*Oracolo manuale* i tratti di una vera e propria metamorfosi di spiritualità, che nel saggio maturo diviene moralità sovrana, *parresia auratica*, autorevole carisma est-etico: la maturità del saggio, recita infatti la massima 293,

risplende all'esterno, ma più ancora nei costumi di chi la possiede. Il peso materiale rende prezioso l'oro, e quello morale la persona: è qualità che aggiunge decoro a tutte le altre doti, e procura venerazione. La compostezza d'un uomo è come la facciata della sua anima. [...] [Si tratta] d'una autorità che si impone con serena gravità; parla per via di sentenze, e ha successo quando agisce. Presuppone un uomo perfetto.

Nel segno della dissimulazione morale ritroviamo qui il perfetto connubio – auspicato da Foucault – tra governo di sé e governo degli altri («Sia dunque [il saggio] talmente signore di sé e tanto dominio abbia, che [...] ognuno ne debba riconoscere la superiorità» [§ 52]), dato che per Gracián – diversamente che per

51 OM, p. 46 (§ 29).

Montaigne – «bisogna pur vivere con gli altri», e «chi vuol viver solo deve avere in sé o molto del dio o tutto della bestia» (§ 133). Un governo, tuttavia, che non avviene in virtù di una scaltrezza machiavellica, ma sa conquistarsi da sé, per emanazione, la stima, la fiducia, l'affetto, la benevolenza, la simpatia, l'ammirazione, il favore (cfr. §§ 40, 61, 124, 219), insomma lo spontaneo *consenso* altrui, naturale omaggio a quel *Naturale imperio* (§ 42) che solo la naturale artificialità della dissimulazione est-etica può garantire al gentiluomo saggio:

È una segreta forza della superiorità. E non deve procedere da uno stucchevole artificio, ma da un carattere imperioso. Gli si inchinano tutti senza saper come, riconoscendo il segreto vigore della connaturata autorità.

In conclusione, quella dissimulazione che, se intesa con l'occhio di Montaigne, sembrerebbe a prima vista rientrare a pieno titolo nell'*ethos* malvagio e malizioso di un secolo XVII dedito solo allo spettacolo, all'intrigo e all'inganno (cfr. § 280), e per il quale «le cose non si considerano per quel che sono, ma per quel che appaiono» (§ 99, cfr. § 130), se esercitata invece, con saggezza, verità e rettitudine, dall'*Uomo dabbene* (§ 280), acquista una manifesta tonalità benefica e virtuosa, come recita l'ultima massima dell'*Oracolo manuale*, a estremo sigillo della sua verità est-etica: *In una parola, santo, poiché così è detto tutto* (§ 300):

La virtù è catena di tutte le perfezioni, e centro di tutte le felicità: essa fa l'uomo prudente, attento, sagace, saggio, sapiente, valoroso, sereno, integro, felice, lodevole, veritiero e universale eroe. Tre sono le *esse* che rendono beati: santo, sano, saggio. [...] La virtù è l'unica cosa che conta davvero; tutto il resto è nulla.

3. Schopenhauer

Conoscere il proprio animo e le proprie facoltà, di qualunque natura siano; aver chiara visione dei limiti che non si possono oltrepassare: questa è la via più sicura per giungere allo stato di massima soddisfazione di se stessi.

Arthur Schopenhauer

Oltre a quanto da noi esposto più sopra, nel capitolo a lui dedicato e in vari passaggi di altri capitoli, già il fatto che Schopenhauer dimostrasse grande apprezzamento per l'opera di Montaigne e di Gracián

rende evidente l'angustia del cursorio giudizio di Foucault – del resto ampiamente condiviso da ogni *vulgata* schopenhaueriana – secondo cui nell'autore del *Mondo* la ricerca di un'est-etica del sé (di un "ritorno a sé") si rovescierebbe in ultima analisi «nel rifiuto sistematico del sé»,⁵² quindi in un esito mistico-ascetico tout court.

È assai significativo invece il fatto che Schopenhauer, nei *Parerga*, inserisca Montaigne tra gli «spiriti eccellenti», elevati, superiori, dotati di «fine osservazione e intelligente comprensione» per le peculiarità morali e intellettuali del genere umano (Teofrasto, La Rochefoucauld, La Bruyère, Helvétius, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone, Lichtenberg [per noi: tutta acqua portata al mulino dell'est-etica dell'esistenza]), che all'opposto non si trova e non è tollerabile «nei compendi privi di intelligenza, e perciò nemici dell'intelligenza, dei professori di filosofia».⁵³ A tale proposito non è un caso se Schopenhauer, nel suo abbozzo di *Eudemonologia* – contenente *in nuce* i futuri *Aforismi sulla saggezza della vita* –,⁵⁴ si rifa' per lo più agli stessi autori della tradizione antica cari a Montaigne – Omero, Platone, Aristotele, i Cinici, Epicuro, gli Stoici, Ovidio, Orazio, Cicerone, Seneca (oltre che ai moderni Gracián, Goethe, Chamfort, ecc.) –, così come non è un caso se egli, nel vademecum "segreto", poi andato perduto, da lui intitolato, emblematicamente, *Eis heauton*,⁵⁵ non si richiama ad asceti, santi, mistici – cristiani od orientali –, e nemmeno a filosofi "accreditati", quanto piuttosto ai "saggi" Omero, Euripide, Biante, Aristotele, Ovidio, Orazio, Marco Aurelio, Petrarca, Bruno, Gracián, Shakespeare, Shenstone, Helvétius, Chamfort, Byron, Goethe, Leopardi, Knebel, Kleist, ecc. – ed è infatti in tale complesso arcipelago antico-moderno di *filosofi pratici* che vanno cercate le radici della sua saggezza.

Quanto a Gracián nello specifico – i riferimenti al quale contrassegnano tutta l'opera, edita e inedita, di Schopenhauer –, è noto che negli stessi anni in cui mise mano allo *Eis heauton* (1822) e all'*Eudemonologia* (1826) egli iniziò a leggere avidamente Gracián – che avrebbe definito il suo «scrittore preferito» –,⁵⁶ in particolare l'*Oracolo manuale*,

52 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

53 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo II, cit., pp. 31-32.

54 Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, trad. it. di G. Gurisatti, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997.

55 Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi, ovvero "Eis heauton"*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2003.

56 Cfr. A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, seconda ed. riveduta e ampliata da A. Hübscher, Bouvier, Bonn, 1987, p. 131 [lettera a J.G. Keil del 16 aprile 1832]: «Il

che nel 1831-1832 egli giunse a tradurre integralmente di persona per promuoverne l'edizione tedesca, con le seguenti parole:

Il libro non si rivolge affatto solo a cortigiani, ma a uomini di mondo di ogni tipo. [...] [Esso] insegna l'arte [di trattare con la gente] cui tutti si dedicano, ed è quindi per tutti. Nondimeno è particolarmente adatto a diventare il manuale di tutti coloro che frequentano il gran mondo, soprattutto però quei giovani che vi cercano la propria fortuna, ai quali esso fornisce in anticipo e con un colpo solo gli insegnamenti che altrimenti solo un'annosa esperienza può comportare [...]. [È] un vero e proprio compagno di vita.⁵⁷

L'uomo di mondo, per Schopenhauer, si è detto, è (come lo stoico: di fatto è un neostoico) un campione della ragione pratica – quindi dell'eccentricità, dell'autoetopoiesi e dell'*ars vivendi* –, un filosofo pratico tout court, cui ragionevolezza, prudenza, accortezza nella prassi vitale non fanno difetto, in quanto saggiamente e abilmente conformate in un coerente, maturo stile di vita, che dà luogo – sia nella *retraite* che in società – all'agire distaccato, sovrano e *umsichtig* di un *gentleman* che, avendo metabolizzato precise massime di vita – com'è negli *Essais* e nell'*Oracolo manuale* – conserva ognora la sua equanimità est-etica di comportamento e di giudizio. Certo, sarebbe facile ironizzare su tale aspetto pensando alla leggendaria misantropia (e misoginia),⁵⁸ nonché

mio scrittore preferito è il Gracián filosofico: ho letto tutte le sue opere, e il suo *Criticón* mi è uno dei più cari libri al mondo: lo tradurrei volentieri, se vi fosse un editore disponibile. L'*Oráculo prudencial* lo volevo tradurre già un paio di anni fa [...]. Nella sua lettera Schopenhauer si rivolge infatti all'illustre ispanista Johann Georg Keil pregandolo di aiutarlo a trovare un editore per la sua traduzione dell'*Oráculo* gracianiano, di cui egli invia il manoscritto. La cosa non giunse a buon fine, sicché la traduzione di Schopenhauer venne pubblicata solo postuma, per Brockhaus, nel 1862, con il titolo *Balthazar Gracian's Hand-Orakel und Kunst der Weltklugheit*.

- 57 Queste parole ricorrono in una “scheda per l'editore” allegata da Schopenhauer alla lettera a Keil citata nella nota precedente, e riportata in apparato a A. Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bänden*, a cura di A. Hübscher, vol. IV, 2: *Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985, pp. XIV-XVI.
- 58 «Da ricordare sempre» annota Schopenhauer nello *Eis heauton*, che contiene una quantità di “massime” a carattere misantropico «che non mi trovo nel mio paese, tra esseri simili a me, ma che per un duro e singolare destino [...] devo vivere tra gente che mi è più estranea di quanto non lo siano i cinesi per l'europeo, tra *bipedes*, tra “*hombres que non lo son*” [l'espressione è di Gracián – n.d.t.]. La conoscenza del detto di Plauto “*homo homini lupus*” [...] in me poggia su un istinto necessario. E come le bestie pericolose si temono ma non

al carattere “asociale”, burbero e scorbutico del filosofo, che nei suoi scritti editi e inediti non lesina ingiurie, impertinenze, insolenze e insulti agli indirizzi più diversi,⁵⁹ a dimostrazione della incontenibile (e mai contenuta) veemenza della sua beffarda dialettica eristica. Tuttavia, in termini maggiormente teoretici, sarebbe ancora più facile rilevare l'incongruenza, in Schopenhauer, tra la ragione pratica del saggio e l'intuizione teoretica del genio-artista, il quale, com'è noto, occupa un ruolo centrale nel suo sistema – vedi il III libro del *Mondo* – proprio per l'eccezionale capacità del suo intelletto di affrancarsi, nell'attimo della pura e libera contemplazione dell'idea, dalle esigenze della volontà, quindi del corpo: in tale attimo, il genio

si *perde* completamente [nell'oggetto], dimentica cioè il suo individuo, la sua volontà, e non sussiste più se non come soggetto puro, come limpido specchio dell'oggetto [...]; e colui che è rapito in tale contemplazione, non è più individuo (l'individuo è annientato dalla contemplazione), ma assurge a soggetto cosciente puro, a soggetto che è di là dal dolore, di là dalla volontà, di là dal tempo.⁶⁰

Ora, se è evidente il fascino sotierologico che l'estasi estetico-mistica del genio-artista può esercitare su Schopenhauer, è altrettanto evidente che egli – dal punto di vista eudemonologico, cioè della saggezza – rileva fin da subito un certo stato di *minorità e difettosità pratica* cui suo malgrado soggiace il genio, la cui sublime irragionevolezza teoretica e contemplativa nasconde appunto un «difetto della volontà di prendere dalla ragione i propri motivi [...], difetto della volontà di obbedire alla ragione [...], difetto di *ragione pratica*, ossia di applicazione della ragione al campo *pratico*». ⁶¹ Paradossalmente, quindi, proprio nella sua eccentricità di genio (talora prossima alla follia), l'artista è di fatto assai poco *eccentrico* – nel senso plessneriano del termine – nei confronti di se stesso (del proprio Sé psicofisico) e degli altri, non si domina, non ha la *po-*

si odiano, così io faccio con gli uomini. Non voglio essere *μισανθρωπος* [un odia-uomini], bensì *καταφρονανθρωπος* [uno sprezza-uomini]» (A. Schopenhauer, *L'arte di conoscere se stessi*, cit., p. 53). Quanto alla misoginia si veda A. Schopenhauer, *L'arte di trattare le donne*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000.

59 Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di insultare*, a cura e con un saggio di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1999.

60 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 264.

61 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. I: *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., p. 247.

testas sui nella prassi quotidiana e nel commercio con altri, perché al suo intelletto teoretico, totalmente dedicato all'intuizione dell'idea che prelude alla *poiesis* dell'opera d'arte, non fa da pendant una ragione pratica dedicata alla *Bildung* come *Selbstbildung*, alla *poiesis* come autoetopoiesi, insomma alla formazione di sé, nella vita, come opera d'arte est-etica. Si può dire che quella del genio-artista è un'est-etica dell'arte in senso mistico, ma non un'est-etica dell'esistenza in senso pratico. Per dirla con Schopenhauer: in virtù dell'«eccesso di potenza intellettuale» che lo caratterizza, il genio-artista

si ferma alla contemplazione della vita in se stessa e si sforza di afferrare l'idea di ogni cosa [...]: in tale preoccupazione *trascura spesso di considerare la sua vita nella vita*, e così il più delle volte gli accade di non sapersi raccapezzare in essa. [...] Gli uomini geniali avranno quelle manchevolezze che si produrranno quando si trascura [la prudenza e la saggezza pratica].⁶²

Se è vero quindi che un «uomo assennato» (ragionevole, prudente, accorto, saggio, ecc.) manca di genio, è anche vero che «un uomo di genio» (intuitivo, contemplativo, creativo, estroso, ecc.) non può essere un uomo assennato, e tale assenza di ragionevolezza terrena (autoetopoietica) fa sì che spesso – come nel caso del Talete del *Teeteto* platonico – il genio, trascorso il *kairos* della pura teoresi contemplativa dell'idea, cada (cioè: venga assorbito e stordito) nel pozzo delle affezioni più violente e delle passioni più insensate, ovvero nel pozzo della corporeità (scil. *animalità*) che lo riaccomuna – lui il sublime, la “testa d'angelo senza corpo” – al più comune (scil. *animale*) degli uomini:

l'impressione del presente è quindi potentissima nel genio, e lo trascina all'irriflessione, agli affetti, alla passione [...]. In ogni cosa, il genio non vede che gli estremi, e perciò anche la sua condotta cade negli estremi, non sa cogliere la giusta misura, manca di moderazione.⁶³

Insocievolezza, inettitudine, avventatezza caratterizzano il genio-artista, se confrontate con la socialità, l'abilità e la ponderatezza dell'uomo di mondo – una distinzione tipologica, questa, che Schopenhauer, già nel *Mondo* – ma tanto più nei *Supplementi* del 1844, redatti dopo l'incontro con l'*Oraco-*

62 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 277-278, c.n.

63 Ivi, pp. 280 e 285.

lo manuale di Gracián – trova perfettamente espressa nel *Tasso* di Goethe,⁶⁴ e nei suoi due protagonisti: Tasso il genio (l'uomo esposto a “eccentricità, errori soggettivi e pazzie”) e Antonio il gentiluomo (l'uomo “veramente intelligente e ragionevole, che si potrebbe chiamare saggio”). Laddove è evidente che, sia in Schopenhauer che in Goethe – relativamente alle rispettive biografie, che in gioventù li videro impattare con l'ambiente della corte e dei salotti weimariani –, il tema del genio è connesso con quello, esistenzialmente più ampio, della *gioventù*, poiché è chiaro che lo stile di vita ben formato dell'uomo di mondo è anche lo stile dell'uomo maturo, prodotto di quell'annoso lavoro di sé su di sé, come dice Foucault, in cui consistono la cura di sé e l'est-etica dell'esistenza, quello stile che, invece, manca al giovane, ancorché geniale, fantasioso, esuberante, ma soggetto a passioni, affetti, intemperanze che lo portano a confliggere drammaticamente con il mondo, gli altri e se stesso. Per quanto “senile” (tipologicamente) possa apparire la *gravitas* del saggio,⁶⁵ non può sfuggire viceversa fino a che punto le caratteristiche “giovanili” del genio assomiglino, nella prassi, a quell'essere legata all'istante e sprofondata nell'impressione del momento, che – come si è visto – è la vita “stordita” tipica dell'*animalitas*. Quando Schopenhauer propone ai giovani (e a se stesso) la lettura dell'*Oracolo manuale* di Gracián – il che varrebbe per gli *Essais* di Montaigne –, non v'è dubbio che egli lo intenda come fonte magistrale di maturazione anticipata e accelerata di sé, quindi di conquista di sé, condizione imprescindibile della “tranquilla compostezza”, “compiuta visione d'insieme” e “assoluta sicurezza e regolarità di comportamento”,⁶⁶ che rendono concretamente (e non solo apparentemente) felice la vita est-etica del saggio.

In altri termini, ciò significa che, diversamente dal giovane “acerbo”, l'uomo “maturo” (in senso tipologico) di mondo è divenuto, come insegnano gli stoici, pienamente padrone di se stesso, ha saggiamente appunto maturato, conquistato e acquisito sé a se stesso. Lo dice la nozione decisiva di *erworbener Charakter*,⁶⁷ «carattere acquisito [conquistato]» (che non a caso piacque moltissimo a Goethe), chiave di volta dell'intero edificio pratico

64 Cfr. *ivi*, p. 281 e A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 1245

65 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *I ‘Senilia’ di Schopenhauer. L'ultima fatica di Franco Volpi*, in «Odeo Olimpico. Rivista dell'Accademia olimpica di Vicenza», XXVIII, 2013, pp. 273-291.

66 Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 1248.

67 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., § 55, in part. pp. 430 sgg.

(nel senso est-etico) di Schopenhauer.⁶⁸ Qui Foucault avrebbe forse dovuto leggere meglio, poiché le idee chiave sviluppate nell'*Ermeneutica del soggetto* e nella *Cura di sé*: 1. che la fuoriuscita dalla *stultitia* consista anzitutto nel volere «liberamente, assolutamente e sempre» il Sé; 2. che la conversione asketica comporti di per sé un *epistrephein pros heauton* (volgersi verso di sé), un *se convertere ad se* (convertirsi a sé); 3. che tale etica della raggiunta padronanza (acquisizione o conquista) di se stessi, l'essere *sui juris*, il detenere la *potestas sui*, costituisce il presupposto del *gaudium* e della *laetitia sui*, quindi della felicità,⁶⁹ – ebbene queste idee sono esattamente le stesse che Schopenhauer, sulla scorta dei medesimi autori cui fa riferimento Foucault, sintetizza nel suo “carattere acquisito”. In *questo* Schopenhauer il «rifiuto sistematico del sé» (senz'altro presente altrove) non ha corso. Se infatti nella prospettiva mistica, ascetica e soteriologica – etica o estetica, morale o artistica – del suo sistema la salvezza è qualcosa di «assolutamente estraneo alla nostra personalità», e sua condizione necessaria è anzi proprio «la negazione, la soppressione della individualità personale» (*da* cui bisogna convertirsi e svincolarsi),⁷⁰ nella prospettiva saggia, asketica ed eudemonologica del medesimo sistema vale, all'opposto, la massima fondamentale secondo cui «la personalità è la felicità più alta»,⁷¹ e non una personalità astratta ed esoterica, bensì «la personalità nel senso più ampio, comprendente la salute, la forza, la bellezza, il carattere morale, l'ingegno e l'educazione dell'ingegno»,⁷² verso cui bisogna convertirsi e dirigersi, proprio nel senso di Foucault. Il fulcro sia dell'*Eudemonologia* che degli *Aforismi* sta appunto in «ciò che uno è»,⁷³ poiché qui sta per Schopenhauer “l'autentica questione capitale, la vera esistenza dell'uomo, la cosa prima ed essenziale”, sicché soltanto maturando e diventando se stessi, acquisendo saggiamente sé a se stessi, convertendosi a se stessi si pongono le condizioni della propria felicità.

È questo l'anello che unisce l'uomo di mondo del XVI-XVII secolo allo stoico antico: come per Zenone, «per conseguire il bene supremo, cioè la

68 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Caratterologia, metafisica e saggezza*, cit., pp. 330 sgg.; Id., *Schopenhauer maestro di saggezza*, cit., pp. 105 sgg.

69 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 116-117 e 183 sgg.; Id., *La cura di sé*, cit., pp. 68-69.

70 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 570.

71 Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, cit., pp. 80, 93, 101, 107; Id., *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 429.

72 A. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, cit., p. 105; cfr. Id., *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., p. 425.

73 Cfr. A. Schopenhauer, *L'arte di essere felici*, cit., pp. 105 sgg. e Id., *Parerga e paralipomena*, vol. I, cit., pp. 434 sgg.

felicità e la calma dello spirito, bisogna vivere in armonia con se stessi»,⁷⁴ il che è possibile solo vivendo secondo le massime della ragione pratica (della saggezza), così per l'uomo di mondo – il gentiluomo di Castiglione, Montaigne o Gracián – “essere e avere” carattere significa

la coerenza più perfetta nell'agire, il restare uguali a se stessi in tutte le situazioni e il sapere con precisione quel che si vuole.⁷⁵

Per Schopenhauer – come per Foucault – tramite quello «γνωθι σεαυτον, che chiamiamo *carattere acquisito*», siamo chiaramente consapevoli *in abstracto* di ciò che siamo, sappiamo ciò che vogliamo e che possiamo, quindi recitiamo in modo metodico e meditato il ruolo del nostro Sé e della nostra persona, siamo cioè sempre, in modo ponderato e accorto, in tutto e per tutto noi stessi – e proprio perciò siamo sempre paghi di noi stessi, in pace con noi stessi, quindi felici,⁷⁶ poiché

non c'è altra fonte di piacere che l'uso e il sentimento delle proprie forze [...]. Conoscere il proprio animo e le proprie facoltà, di qualunque natura siano; aver chiara visione dei limiti che non si possono oltrepassare: questa è la via più sicura per giungere allo stato di massima soddisfazione di se stessi.⁷⁷

In perfetta coerenza con i suoi ascendenti greco-romani, le pagine intense che Schopenhauer dedica, nel *Mondo*, al carattere acquisito – in verità tra le sue più belle in assoluto – culminano nell'idea (centrale nell'*Eudemonologia* e negli *Aforismi*, ma anche nello scritto *Sulla libertà del volere*) secondo cui per essere etica, anzi est-etica, l'*eudemonica*, in quanto dottrina e pratica della *eu-daimonia* (felicità), dev'essere al tempo stesso una dottrina e una pratica del *daimon*, cioè del carattere come *ethos* (*ethos anthropoi daimon*, «per l'uomo il carattere è il suo demone», sentenza il saggio Eraclito),⁷⁸ il che a sua volta significa del carattere in quanto *daimon* inteso come *destino*. Insomma, l'acquisizione del proprio carattere (del Sé) è l'acquisizione del proprio destino, sicché anche per Schopenhauer, come per Foucault, vale la massima di Cleante di Asso, ripresa da Epitteto nel suo *Manuale*:

74 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., p. 149.

75 A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. I: *I manoscritti giovanili 1804-1818*, cit., pp. 538-539.

76 Cfr. *ivi*, pp. 539-540, e A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 432 sgg.

77 A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 434-435.

78 Frammento B 119.

Conducimi, Zeus, e anche tu, Destino,
 Alla meta che mi avete assegnata:
 Poiché vi seguirò senza indugio; o se anche, per viltà,
 Non volessi, non di meno vi seguirò.
 Chi si è nobilmente conciliato con la necessità
 Per noi è saggio e conosce le cose divine.⁷⁹

In definitiva, è questo insieme di istanze autoetopoietiche che attribuisce all'*ethos* dell'uomo di mondo "saggio" quella sprezzatura o disinvoltura aristocratica, spontaneamente artificiale, che assume il carattere di una ineffabile *grazia* totalmente profana, diametralmente opposta all'aureola mistica del "santo".

Non ci sembra il caso qui di insistere ulteriormente, come abbiamo fatto altrove, su questi aspetti, che collocano senza possibilità di dubbio anche Schopenhauer in quella costellazione est-etica della cura di sé e dell'arte del vivere che Foucault costruisce, ma con una fatale esitazione rispetto all'autore del *Mondo*, che le nostre osservazioni, crediamo, possono contribuire a rettificare.

79 Epitteto, *Manuale*, massima 53 (vers. it. a cura di Enrico V. Maltese, Garzanti, Milano, 2000, p. 39). Nelle *Lettere* Seneca ne fornisce una propria versione con in aggiunta il noto passo: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt* [il fato guida chi è consenziente, trascina chi si oppone], e il commento: «Sia questa la nostra vita, siano queste le nostre parole; il destino ci trovi pronti e attivi. È grande l'anima che si abbandona al destino: ma è meschina e vile se lotta contro di esso e disprezza l'ordine dell'universo e preferisce correggere gli dèi piuttosto che se stessa» (L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., vol. II, p. 821 [XVII-XVIII, 107, 11-12]).

CAPITOLO SECONDO ICONOCLASTI

(Baudelaire, Stirner, Nietzsche)

1. *Baudelaire*

Il dandismo è l'ultimo bagliore di eroismo nei tempi della decadenza. [...] È un sole al tramonto; come l'astro che declina, è superbo, senza calore e pieno di malinconia. Ma ahimè! La marea montante della democrazia, che tutto invade e tutto eguaglia, annega giorno dopo giorno questi ultimi rappresentanti dell'orgoglio umano e versa flutti di oblio sulle tracce di questi prodigiosi mirmidoni.

Charles Baudelaire

Dal punto di vista tipologico non v'è movimento, nel XIX secolo, in cui la dimensione, presa alla lettera, dell'"est-etica dell'esistenza" trovi la sua consacrazione più che nel dandismo, così come non v'è figura e tipo umano, più del dandy, in cui l'idea del "fare della propria vita un'opera d'arte" acquisti una forma e uno stile altrettanto concreti e vissuti. Per questo motivo Foucault si trovò, da un lato, a indicare nel dandismo – e in particolare in Baudelaire – uno dei principali luoghi di affioramento, nel moderno, del tentativo di «ricostituire un'etica e un'estetica del sé»,¹ dall'altro a difendersi dalle ripetute accuse – mosse tra gli altri proprio da Hadot, suo ispiratore e collega – che la sua cura di sé, arte del vivere ed estetica dell'esistenza altro non fosse, in senso negativo, che «una nuova forma di dandismo versione *fin du XX^e siècle*»,² con ciò intendendo un solipsistico ripiegamento su di sé (sul godimento del proprio Sé), avente nell'indivi-

1 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

2 P. Hadot, *Réflexions sur la notion de "culture de soi"*, in AA. VV., *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 Janvier 1988*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p. 267; cfr. Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., p. 200 (riferendosi a Foucault): «Non penso che il modello etico adatto all'uomo

dualismo, nell'estetismo e nell'edonismo i caratteri tipici di «una cultura di sé troppo puramente estetica»,³ e troppo poco etica, comunque distante dall'autentica morale ascetica dell'antichità. Accusa, questa, a nostro avviso ampiamente contestabile, almeno per due motivi:

1. Foucault si dimostra pienamente consapevole dei rischi di fraintendimento “dandystico” (in senso deteriore) della sua indagine est-etica sull’“arte” del vivere, tant’è che fin dalle primissime battute del corso su *L’ermeneutica del soggetto* mette sull’avviso i propri uditori circa il pericolo di «una certa tradizione» (platonica, cristiana, moralistica, borghese, benpensante, conformista ...) che impedisce di vedere un valore positivo, e soprattutto fondamentalmente *morale*, in espressioni come “occuparsi di se stessi”, “prendersi cura di sé”, “ricavare il proprio piacere in se stessi”, “riservare un culto a se stessi”, ecc., tacciando appunto ironicamente di «dandysmo morale» un soggetto che sarebbe, da un lato, prigioniero di «uno stadio estetico e individuale non superabile», fatto di sfida, bravata, volontà di rottura etica (come nel Don Giovanni di Kierkegaard),⁴ dall’altro lato ripiegato solipsisticamente, malinconicamente su se stesso, «incapace di continuare ad attribuire consistenza, per se stesso, a una morale collettiva».⁵ All’opposto, Foucault ribadisce una specifica affinità elettiva tra la morale greco-latina (stoica, cinica, e soltanto “in parte” epicurea, contro l’equazione banale secondo cui dandysmo ed “epicureismo”, inteso come mero edonismo, sarebbero la stessa cosa) asketica, austera, rigorosa e restrittiva nella sua intrinseca est-eticità, e la morale dandystica del “prendersi cura e occuparsi di se stessi”, che appunto *non* è affatto un immoralistico solipsismo e narcisistico ripiegamento su di sé, ma ha una sua forma etico-aleurgica estremamente rigorosa, per quanto paradossale – cioè “moderna”. A questo punto del nostro percorso risulta infatti quasi superfluo ricordare in che senso ne *La cura di sé* il piacere che si trae da se stessi, il fatto di essere per se stessi un oggetto di godimento, *gaudium e laetitia* – come dice Se-

moderno possa essere un’estetica dell’esistenza. Temo che si tratti in ultima analisi di una nuova forma di dandysmo». Su ciò si veda sotto, pp. 396 sgg.

3 P. Hadot, *Réflexions sur la notion de “culture de soi”*, cit., p. 267.

4 Compare qui un chiaro riferimento alla figura di Kierkegaard, di cui Foucault fu grande lettore, benché non lo nomini mai, né lo inserisca – come solitamente accade – nella folta schiera dei dandy (è per questo motivo che noi stessi non ne abbiamo considerato l’opera, che è evidentemente parte integrante della “costellazione dell’est-etica dell’esistenza”).

5 M. Foucault, *L’ermeneutica del soggetto*, cit., p. 15.



neca –,⁶ non è che il premio aggiuntivo, la risultante, di una *conversio ad se* e di un'etica della padronanza (una *potestas sui*, un essere *sui juris*) che affonda le radici nelle più rigorose pratiche asketiche, la cui eco si ritrova nello stile di vita all'apparenza effimero, estetizzante, modaiolo del dandysmo. Nello stoico e nel dandy il paradosso è lo stesso. Per di più, nell'introdurre *L'uso dei piaceri*, Foucault – ancorché *en passant* – stabilisce, via Baudelaire, un nesso tra le “estetiche dell'esistenza” e le “tecnologie di sé” del XVI (e per noi del XVII) secolo e il dandysmo del XIX secolo, centrato sull'idea del fare della propria vita «un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile»,⁷ che induca non solo una trasformazione spirituale di sé, ma anche la severa fissazione di specifici canoni etici di condotta e comportamento, proprio come nel caso del cortigiano di Castiglione, del *gentilhomme* di Montaigne e dell'*hidalgo* di Gracián.

Infine, non si può evitare di considerare la componente propriamente parresiasistica presente, per Foucault, nel dandy, in cui si esprime il suo paradossale (in quanto bello, raffinato, elegante, delicato, forbito) *cinismo*: il coraggio della verità, la verità mostrata, esposta, ostentata, anche a proprio rischio e pericolo – a costo di ferire, irritare, far adirare, provocare il proprio interlocutore, quand'anche fosse in tutto e per tutto più potente e in grado di rivalersi. In ciò consiste la peculiare – in quanto, appunto, paradossale – “nudità” cinica dell'aggraziato dandy, in quanto la bellezza estetica della sua esistenza (del suo stile, della sua forma, solo in apparenza ma non concettualmente contrapposti alla “bruttezza” informe, impudica e volgare del cinico) non si esaurisce affatto in una narcisistica autoreferenzialità del gesto “elegante” e della *nonchalance* a tutti i costi, ma si esprime nel dire e mostrare la verità etica (non- e antimoralistica, non- e anti-conformista) “senza vergogna né timore, senza limiti e con coraggio”.⁸ Sia il cinico (il “cane”) sia il dandy (il “lion”), infatti, fanno

della forma dell'esistenza un modo di rendere visibile, nei gesti, nel corpo, nella maniera di vestirsi, nella maniera di comportarsi e di vivere, la verità stessa.⁹

L'intera esistenza del dandy, il suo *bios*, è dunque, fin nel minimo dettaglio, una forma di aleturgia, una manifestazione di verità, di cui egli sceglie

6 Cfr. M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 69. Ritorniamo in seguito su questo aspetto trattando della prospettiva di P. Hadot (si veda sotto, pp. 396 sgg.).

7 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 16.

8 Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 162-163.

9 Ivi, p. 170.



di essere testimone vivente – irriverente, impertinente, ironico, sarcastico, dissacrante, benché sempre con tatto raffinato e senza mai perdere il giusto *aplomb* – con l'abbigliamento, gli oggetti di cui si serve e si circonda, lo stile, il modo di fare e agire, di reagire e comportarsi, in definitiva con la sua *aisthesis* e il suo *ethos*. La sua *parresia* non è, invero, scandalosa, immediata, eclatante, invereconda e selvaggia, come quella del cinico – più che una “spoliazione” è una “vestizione” – e tuttavia dello “scandalo della verità” essa conserva il gusto per il paradosso distruttivo, la provocazione iconoclasta, l'antinomismo smascherante – sempre a proprie spese. Insomma, in quanto cinismo *à rebours*, il dandysmo est-etico, per quanto ne sembri abissalmente distante, è invece una moderna «forma dell'eroismo filosofico», della «vita filosofica come vita eroica».¹⁰ Nel corso su *Il coraggio della verità* Foucault non si sofferma nel dettaglio – a parte i riferimenti a Baudelaire, che vedremo più sotto – sul nesso tra dandysmo, cinismo e *parresia*, ma le sue considerazioni sulla «vita da artista» (com'è di fatto la vita del dandy, che è l'“artista” di se stesso) non lasciano adito a dubbi: la vita d'artista, infatti, non è testimonianza di verità solo in quanto produce un'opera, ma in quanto è *essa stessa* un'opera: «L'arte» scrive

è capace di dare all'esistenza una forma particolare, diversa da tutte le altre, una forma che è quella della vera vita. [...] Credo insomma che questa idea della vita da artista [...], come opera d'arte essa stessa, sia un modo di riprendere – da un altro punto di vista, sotto un nuovo profilo e sicuramente in un'altra forma – il principio cinico della vita come manifestazione di rottura scandalosa, attraverso la quale emerge, si manifesta e prende corpo la verità.¹¹

2. In secondo luogo, l'idea che il dandysmo si risolva in un ripiegamento individualistico, solipsistico, edonistico ed estetizzante su di sé è smentita dall'intera vicenda del movimento e dei suoi protagonisti, da Brummell, Byron, Barbey d'Aurevilly, Baudelaire, a Pater, Huysmans, Wilde, Beardsley, Beerbohm, fino a Proust, Jarry e Camus – solo alcuni nomi, questi, tratti dalla nutrita compagine dell'estetica dandystica dell'esistenza –,¹² tutti a loro modo “uomini in rivolta” (come ebbe a dire Camus, proba-

10 Ivi, p. 206.

11 Ivi, p. 184.

12 Per quanto ci riguarda, consapevoli sia della riduzione operata, sia della necessità, in questa sede, della stessa, ci limiteremo qui di seguito ai personaggi emblematici di Brummell (nella celebre descrizione di Barbey d'Aurevilly), Baudelaire e Wilde (quello del *Dorian Gray*) – che peraltro già di per sé incarnano prospettive ed epoche differenti del dandysmo.

bile fonte di Foucault), praticanti «una forma degradata d'ascesi». ¹³ Il “dandy” di ogni tempo, nelle sue metamorfosi, è, prima di tutto, un tipo, una forma, uno stile, un modo di essere est-etico, con la sua peculiare spiritualità. È ben vero infatti che egli «crea la propria unità con mezzi estetici», ma la sua è «un'estetica della singolarità e della negazione», ¹⁴ che si esprime “elegantemente” in un *ethos* (cinico) dell'opposizione, della sfida, della rottura, del rifiuto e della provocazione. A ciò serve la sua recitazione iconoclasta di sé come opera, serissima nella sua *nonchalance*: a testimoniare di un'Alterità, una Differenza, un Mondo Altro, contrapposto a quello da tutti ritenuto normale e conforme. Già per questo al dandy sono necessarie le caratteristiche dell'est-etica dell'esistenza – ragione pratica, eccentricità, formatività, cura di sé (che in quanto tali nulla hanno a che fare con un banale edonismo, narcisismo, solipsismo, ecc.) – poiché egli, nella sua volontà di eleganza, in cui apparenza e sostanza si fondono indissolubilmente, è più che mai, *de facto*, est-eticamente attore, regista e spettatore di se stesso, ¹⁵ sempre padrone di sé e presente a sé, sempre sovrano – a differenza dello *snob* – ¹⁶ di sé e degli altri. Ciò, per l'appunto, principalmente in virtù del suo *ethos*, vale a dire della sua «maniera d'essere, interamente composta di sfumature». ¹⁷ «Quest'uomo» nota Barbey d'Aurevilly del “beau” Brummell, prototipo e paradigma di ogni dandy,

13 A. Camus, *L'uomo in rivolta*, trad. it. di L. Magrini, pref. di C. Rosso, Bompiani, Milano, 2002, p. 61.

14 *Ibidem*.

15 Questa idea ricorre, ad esempio, nel *Dorian Gray* wildeano: «A volte, tuttavia, una tragedia che possiede elementi di bellezza artistica attraversa la nostra vita. [...] Ci rendiamo conto improvvisamente di non essere più gli attori, ma gli spettatori della rappresentazione. O meglio, siamo l'una e l'altra cosa. [...] Divenire lo spettatore della propria vita, significa sfuggire i fatti dell'esistenza che ci fanno soffrire» (O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, trad. it. di M. Amante, Garzanti, Milano, 1988, pp. 138 e 151).

16 Ricordiamo che il termine *snob* (da *sine nobilitate*) identifica in origine il rampollo rampante di famiglia borghese che, impegnato nella sua scalata sociale avente per mira i ceti nobili e aristocratici, ne imita ostentatamente (addirittura per eccesso, con un risultato affettato e parodistico) usi, costumi, modi, atteggiamenti, ecc., allo scopo di distinguersi e dissimulare, appunto, la sua provenienza non nobile. Al contrario del “libero” dandy, che detta sovranamente le regole e si impone anche a chi, nel suo ceto e per censo, gli è superiore, lo *snob* è totalmente subalterno al modello che pretende di scimmiottare. Cfr. J. Griffin, *Snob*, trad. it. di F. Pelizzi e G. Arborio Mella, Adelphi, Milano, 1993.

17 J.A. Barbey d'Aurevilly, *Del dandysmo e di George Brummell*, Passigli, Firenze, 1993, p. 30, c.n.

regnò più per gli atteggiamenti che per la parole. L'azione di lui sugli altri era più immediata di quella che unicamente si esercita con il linguaggio. La produceva con l'intonazione, lo sguardo, il gesto, la trasparente intenzione, con lo stesso silenzio.¹⁸

Nel dandy si ritrova anzitutto, essenzialmente, la dimensione est-etica dell'autoetopoiesi: Barbey d'Aurevilly scrive che Brummell «era un grande artista, a suo modo; solamente, la sua arte non era speciale [...] *era la vita stessa*»,¹⁹ mentre Wilde, del suo Dorian Gray, afferma che la sua persona prendeva il posto e si assumeva il compito dell'arte e della letteratura,

a suo modo era un'autentica opera d'arte, poiché la vita ha i suoi capolavori elaborati, proprio come li hanno la poesia, la scultura e la pittura. [...] E certo per lui la vita stessa era la prima e la maggiore delle arti, quella per cui tutte le altre non erano che un'introduzione.²⁰

Non si dimentichi che Lord Henry, il pigmalione di Dorian (cui dice: «La vita è stata la tua arte: ti sei dato alla musica e i tuoi giorni sono stati i tuoi sonetti»),²¹ non è che l'*alter ego* di Walter Pater, modello di Wilde, autore, nel 1873, degli *Studies in the History of the Renaissance*, celebranti l'unione dell'anima e del corpo, il culto dei sensi, dell'arte e del bello – quel Rinascimento in cui, come si è visto, Foucault, via Burckhardt, coglie l'origine della moderna cura di sé e arte del vivere. A fugare i dubbi sul presunto estetismo narcisistico *art pour l'art* di tale autoetopoiesi ci pensano quindi i reiterati, metodici ammonimenti che il dandy rivolge alla coltivazione della sprezzatura, disinvoltura, garbatezza e naturalezza – *grazia* inimitabile, che evita ogni retorica – dell'*ethos* della vita estetica, che è il contrario di ogni ostentata, affettata (snobistica) eccentricità autoreferenziale: ogni dandy è, certo, indipendente, autarchico, originale – anzi “unico”, come dirà Stirner –, *audace*, ma «un audace pieno di tatto, che sa fermarsi a tempo, e che trova fra l'originalità e l'eccentricità il famoso punto d'intersecazione di Pascal». ²² Il suo essere-arte si fa notare con ascetica moderazione solo per quel tanto, quel *je ne sais quoi*, che gli permette di ottenere, con il minimo di ostensione – ma con il massimo di lavoro e *training* di sé su di sé – il massimo di affermazione e persuasione, sintesi perfetta di

18 Ivi, p. 67.

19 Ivi, p. 63, c.n.

20 O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, cit., pp. 80 e 176.

21 Ivi, p. 295.

22 J.A. Barbey d'Aurevilly, *Del dandysmo e di George Brummell*, cit., p. 57.

quella “naturale artificialità” attoriale in cui Plessner vede il contrassegno per eccellenza dell’umano.

Ma, in secondo luogo, tanto meno “estetizzante” in senso deteriore appare la scelta di vivere la propria vita come un’opera d’arte naturale-artificiale, quanto più l’autoetopoiesi si concepisce, nel dandy, come vera e propria *askesis* ed esercizio spirituale: «Agisci sempre come se Epicuro ti vedesse», insegna Seneca a Lucilio;²³ «il dandy deve aspirare a essere sublime, senza tregua. Deve vivere e dormire davanti a uno specchio», annota Baudelaire.²⁴ Non già frutto di effimero estetismo, nel dandy ogni atto, gesto, oggetto rientra in una pratica ascetica di rigorosa autoformazione: la *toilette* (con i suoi tempi e i suoi rituali), la scelta di un capo di vestiario o di un accessorio (guanti, portasigarette, *foulard*), il nodo alla cravatta, il fiore all’occhiello, il modo di portare il cilindro, il monocolo o il *lorgnon*, il bastone, un cavallo, una bicicletta, di passeggiare, oziare o *boxare*, l’arte di conversare e collezionare gli oggetti più strani, ecc. Come in ogni *askesis* e *techne tou biou* che si rispetti, tutti questi elementi all’apparenza superficiali convergono invece in una rigorosa *diaita* est-etica: l’*autarkeia*, *ataraxia*, *enkrateia*, il *nihil admirari*, l’*adiaforia* e la *paraskeue* del dandy, che “indossa la sua freddezza come un’armatura che lo rende invulnerabile”, e che nulla (donne, affetti, passioni, ansie, desideri, ecc.) riesce a scomporre e a privare della sua indipendenza e libertà:

aver brio è appassionarsi; appassionarsi è tenere a qualche cosa, e tenere a qualche cosa è mostrarsi inferiore. [...] [I dandy] adunano intorno a sé tutti i piaceri della vita, ma al modo della pietra che attira il muschio, senza lasciarsi penetrare dalla freschezza che la copre.²⁵

I dandy sono, è vero, «stoici da salotto»,²⁶ e la loro *ataraxia* è fatta di *nonchalance*, maestosa frivolezza e oziosa eleganza, eppure «il dandysmo introduce la calma antica in seno alle agitazioni moderne»,²⁷

23 L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., vol. I, p. 137 (III, 25, 5); cfr. Epicuro, *Sentenze vaticane*, 13.

24 C. Baudelaire, *Il mio cuore messo a nudo*, trad. it. di L. Zatto, in Id., *Poesie e prose*, a cura di G. Raboni, introd. di G. Macchia, Mondadori, Milano, 1977, p. 1013.

25 J.A. Barbey d’Aureville, *Del dandysmo e di George Brummell*, cit., pp. 65 e 69, nota. «Chi sia padrone di sé può porre termine a una sofferenza con la stessa facilità con cui inventa un piacere. Non voglio essere in balia delle mie emozioni. Voglio servirmene, goderle e dominarle» (O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, cit., p. 148).

26 J.A. Barbey d’Aureville, *Del dandysmo e di George Brummell*, cit., p. 79.

27 Ivi, p. 43.

una calma dovuta al prodigioso equilibrio “stoicamente” raggiunto tra *psyche* e *physis*, *ethos* e *aisthesis*, spiritualità e sensibilità, frutto della conoscenza e della cura del proprio Sé: «Lo scopo della vita» ammonisce Lord Henry nel *Dorian Gray*

è lo sviluppo di noi stessi. La perfetta realizzazione della nostra natura: questa è la ragione della nostra esistenza. [...] Ritornerebbero all'ideale ellenico e forse a qualcosa di più bello e più ricco dell'ideale ellenico. [...] Nulla guarisce l'anima salvo i sensi, come nulla guarisce i sensi salvo l'anima. [...] Questo è uno dei grandi segreti della vita: guarire l'anima con i sensi e i sensi con l'anima.²⁸

Di nuovo: se di “edonismo” si tratta, non ha nulla a che fare con un tautologico *amusement*, bensì con una «filosofia ragionata», dotata di «principi ordinati», tesa a elaborare un «nuovo [bello] stile di vita» e una «nuova [bella] spiritualità» aventi nella spiritualizzazione dei sensi e nella sensibilizzazione dello spirito la loro verità.²⁹

Da questa miscela raffinata ma intensa di *askesis* stoica, *hedoné* epicurea e *autarkeia* cinica nasce, infine, la peculiare aleturgia parresiasistica del dandy, che non poteva non attirare l'attenzione di Foucault e forse provocare la reazione di Hadot, poco amico di epicureismo e cinismo. Anzitutto, la visibile, trasparente, auratica *identità* di sé con se stesso del dandy: in Brummell,

quel che la fisionomia prometteva era mantenuto dallo spirito, con qualcosa in più. Non per nulla il raggio divino aleggiava intorno al suo aspetto.³⁰

Anche qui, come da tradizione, la persona del dandy emana una “grazia” carismatica che nella sua sostanza est-etica sarebbe fatale confondere con un mero “estetismo” (una mera “bellezza”) di superficie, fine a se stesso e privo di ricadute etiche. È invece proprio il felice connubio, nel dandy, tra grazia, leggerezza, disinvoltura, fantasia, sicurezza, da un lato, audacia, impertinenza, ironia, irriverenza, libertà dall'altro, a fare del suo *Dasein* il nemico acerrimo del *cant* (Heidegger direbbe del *Man*, con la sua “chiacchiera” uniformante e livellatrice) contemporaneo, fatto di ipocrisia, conformismo, convenzione, omologazione, consuetudine, assuefazione, banalità, contro cui «la grazia è ancor più grazia nella forza, e la

28 O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, cit., pp. 25-26 e 29-30.

29 Cfr. *ivi*, p. 177.

30 J.A. Barbey d'Aureville, *Del dandysmo e di George Brummell*, cit., pp. 62-63.

forza si riconosce anche nella grazia». ³¹ Tanto più forte e aggraziato nella sua scandalosa omofilia, il Lord Henry wildeano (il «Principe Paradossoso», per cui «la via dei paradossi è anche la via della verità») ³² ironizza a più riprese contro la sua Inghilterra, “patria dell’ipocrisia e dei pregiudizi morali”, inneggiando – con toni stirneriani – alla bontà del più radicale individualismo est-etico:

Essere buoni significa essere in armonia con noi stessi. [...] La propria vita: questa è la cosa più importante. [...] L’individualismo si prefigge il più elevato degli obiettivi. La morale moderna consiste nell’accettare i valori stabiliti della nostra epoca. Secondo me, per qualunque persona colta, accettare i valori stabiliti della sua epoca è una manifestazione della più rozza immoralità. ³³

Ora, può essere azzardato definire il dandy tout court un *homme révolté*, come fa Camus (che significativamente lo pone a contatto con Stirner e Nietzsche), ma è impossibile disconoscere, in nome di un mero pregiudizio estetizzante, la potenza iconoclasta della sua *parresia*: causa il suo camaleontico mimetismo, che gli impone di giocare con quelle stesse regole *à la page* che dissacra, egli non è né un sovversivo, né un anarchico, né un *borderline*, epperò, nella sua fiera autonomia, è un *antinomico* radicale, in grado di disgregare e destabilizzare dall’interno, con la sua ironia, ogni norma etica e consuetudine consolidata (etichette, valori, pregiudizi, presupposti, convenzioni), smascherandone il carattere conformistico, prospettico, interessato. Insomma, come il cinico, e sia pure con toni immensamente più sfumati e aggraziati, egli, con la sua stessa persona, si presenta paradossalmente come testimone “impudico” di un “mondo altro” *dentro* il “mondo identico”, una presenza luciferina, critica e corrosiva che – a suo rischio e pericolo – non teme il confronto *face to face* con ogni genere di potere e di autorità: è libero, appartiene a se stesso, vive secondo se stesso, è eautocratico – e ciò gli basta, la sua impertinente indifferenza è appunto ciò che fa la differenza e l’eterotopia est-etica, ovunque abiti la volgarità (aristocratica o democratica, nobile o borghese) del “Noi”, del “*Can*” e del “*Man*” uniforme, gregario e comune. «L’umanità» dice Barbey d’Aureville dei dandy «ha tanto bisogno di loro e della loro attrattiva quanto dei suoi eroi più grandi, delle sue figure più austere». ³⁴

31 Ivi, p. 102.

32 Cfr. O. Wilde, *Il ritratto di Dorian Gray*, cit., pp. 264 e 55.

33 Ivi, pp. 107-108.

34 J.A. Barbey d’Aureville, *Del dandysmo e di George Brummell*, cit., p. 101.

Tutti questi motivi ritrova, Foucault, radicalizzati in Baudelaire, il dandy per eccellenza del moderno e rappresentante dell'estetica dell'esistenza in esso ancora possibile: lo dice *en passant* ne *L'uso dei piaceri* e ne *L'ermeneutica del soggetto*,³⁵ e lo conferma ne *Il coraggio della verità*,³⁶ in cui l'autore delle *Fleurs du Mal* è inserito tra coloro (Flaubert, Manet, Beckett, Bacon, Burroughs) la cui arte e "vita da artista" diventa – opera d'arte essa stessa – testimonianza cinico-parresiasica (antiplatonica e antiaristotelica) di una verità che è anzitutto rottura scandalosa, messa a nudo, smascheramento, ripulitura, scavo, riesumazione di quegli aspetti elementari dell'esistenza che nella cultura dominante non hanno diritto e possibilità di esprimersi. Da ciò l'affinità dell'artista dandy con il cinismo antico, i movimenti eretici e religiosi medioevali, le correnti anarchiche del XIX secolo, tutti caratterizzati da un rapporto polemico e antinomico con le norme sociali convenute, i valori morali stabiliti e i canoni estetici consolidati.

È tuttavia in *Che cos'è l'illuminismo?*, uscito nel 1984, che Foucault precisa la sua lettura del dandy Baudelaire («una delle coscienze più acute della modernità nel secolo XIX»),³⁷ colto, prima ancora che nel suo *logos* poetico, nel suo modo di atteggiarsi, agire, comportarsi con l'attualità, «quello che i Greci chiamavano un *ethos*».³⁸ Ed ecco il suo dandysmo: in un mondo ormai votato al transitorio, fuggitivo, contingente – lo spazio del traffico, della folla, dei *feuilletons* e dell'opinione pubblica –, che minaccia di cancellare ogni *Dasein* del Sé, il poeta-dandy assume nel presente un *ethos* «deliberato e difficile» (quindi per nulla vagamente estetizzante) di «riafferrare qualcosa di eterno», «eroico», non transeunte né appiattito sulla volgarità dominante – qualcosa, appunto, di est-eticamente "bello". Che si tratti di una pratica non soltanto culturale ed estetizzante, ma ironica e distruttiva (è «la pratica di una libertà che rispetta [il] reale e, al tempo stesso, lo violenta»),³⁹ è importante, ma ancora più importante è che a monte di essa vi è per Foucault una cura di sé, un'*ars vivendi*, un'*askesis* "antichissima" (quella stessa di Cesare, Catilina, Alcibiade, come afferma lo stesso Baudelaire), insomma

35 Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 16, nota 2; Id., *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

36 Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., pp. 183 sgg.

37 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. III (1978-1985): *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, cit., p. 223.

38 *Ibidem*.

39 Ivi, p. 225.

un tipo di rapporto che bisogna stabilire con se stessi. L'atteggiamento deliberatamente moderno è legato a un indispensabile ascetismo. Essere moderno non significa accettare se stessi per quel che si è nel flusso dei momenti che passano; significa assumere se stessi come oggetto di un'elaborazione complessa e ostica: quel che Baudelaire chiama [...] il "dandysmo". [...] [Il dandy] fa del suo corpo, del suo comportamento, dei suoi sentimenti e delle sue passioni, della sua esistenza, un'opera d'arte.⁴⁰

Sintetizziamo dunque i tratti del dandysmo baudelaiano, ripresi dal celeberrimo profilo del dandy tracciato ne *Il pittore della vita moderna* (scritto nel 1859-1860, pubblicato nel 1863).⁴¹ Il dandy

- «ha come unica occupazione quella di correre sulla pista della *felicità*», della sensualità, del godimento di sé;
- è ricco, ozioso, elegante, pratica un «culto di sé» e non ha altro stato che quello di «coltivare l'idea del *bello* nella propria persona», di fare della propria vita un'opera d'arte;
- cerca la distinzione «nella semplicità assoluta, che è poi il modo migliore per distinguersi», l'originalità nel rispetto apparente della convenzione;
- vuole stupire senza essere mai stupito, turbare senza perdere la sua imperturbabilità, soffrire senza che la sua sofferenza affiori minimamente, «come lo Spartano addentato dalla volpe»; la sua prima *regola* di vita è: *Perinde ac cadaver!*;
- «al di fuori delle leggi», segue autonomamente proprie leggi che hanno il medesimo rigore di quelle del cinico, dello stoico, dello spiritualista, del monaco e dell'asceta;
- è grave nell'apparente frivolezza, e ogni sua *performance* – «dall'abbigliamento impeccabile sino ai più spericolati virtuosismi sportivi» – ha il senso di un esercizio spirituale, di «una ginnastica destinata a fortificare la volontà e a disciplinare l'animo»;
- nella «leggerezza dei tratti» e nella «certezza dei modi», nella calma dei gesti e nella semplicità degli atteggiamenti esprime una grande forza di sovranità e di dominio;
- è orgoglioso nella sua freddezza, la sua vita ha carattere di casta, sfida, opposizione, rivolta, per combattere e distruggere ogni forma di volgarità, nella «marea montante della democrazia, che tutto invade e tutto eguaglia»;

40 *Ibidem*.

41 Cfr. C. Baudelaire, *Il pittore della vita moderna*, in Id., *Scritti sull'arte*, trad. it. di G. Guglielmi ed E. Raimondi, pref. di E. Raimondi, Einaudi, Torino, 1981, in part. pp. 300-303.

– in definitiva, «il dandismo è l'ultimo bagliore di eroismo nei tempi della decadenza».

Di tale eroismo iconoclasta Baudelaire è perfettamente consapevole, e si badi: la “decadenza” cui il dandy si oppone è proprio ciò che l'epoca borghese celebra come “progresso” (mito, ideale, valore, dogma di ogni ipocrisia borghese), che all'uomo *à rebours* appare invece come un “fanale oscuro e perfido”,

idea grottesca, fiorita sul terreno putrido della fatuità moderna, [che] ha dispensato ciascuno dal suo dovere, ha liberato ogni anima dalla sua responsabilità; sciolta la volontà da tutti i legami che le imponeva l'amore del bello.⁴²

Così parla solo una rigorosa *morale* del bello e dell'arte, un'est-etica, appunto. Per il dandy ozioso (che non conosce *negozio*), vapore, elettricità, illuminazione a gas, giornali, traffico, tecnica, industria, americanizzazione, affarismo, sono tutti segnali di un mondo che «sta per finire»,⁴³ di una rovina della civiltà che finisce per atrofizzare «tutta la parte spirituale» dell'uomo. Contro questo «mondaccio» preda delle folle anonime il dandy mostra, eroicamente e asceticamente, il suo orgoglio, il suo distacco, la sua freddezza, la sua responsabilissima collera morale dissimulata nell'*ethos* estetizzante e nella pratica dell'arte.

Ora, il fatto che l'eroizzazione ironica del presente, il gioco della libertà con il reale per la sua trasfigurazione e l'elaborazione ascetica di sé possano prodursi, per Baudelaire, *soltanto* nella eterotopia dell'arte, e non «nella società stessa o nel corpo politico»,⁴⁴ appare a Foucault come un *limite* del suo dandismo, il cui solipsismo e ribellismo est-etico non si traduce mai in una concreta *praxis* politica. Viceversa, però, egli è altrettanto consapevole del potenziale sovversivo, eversivo, insurrezionale e, in definitiva, “anarchico” che alberga, *in nuce*, in ogni est-etica dandystica – in particolare in quella di Baudelaire – cosa di cui egli trovò certo conferma nel «saggio di Benjamin su Baudelaire», da lui stesso collocato al cuore del problema della rinascita moderna delle estetiche dell'esistenza e delle tecnologie del sé.⁴⁵ Benjamin, in realtà,

42 C. Baudelaire, *Esposizione Universale 1855*, trad. it. di E. Somarè in Id., *Poesie e prose*, cit., p. 783.

43 C. Baudelaire, *Razzi*, trad. it. di L. Zatto in Id., *Poesie e prose*, cit., p. 999.

44 M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?*, cit., p. 225.

45 Cfr. M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 16, nota 2.

com'è noto, dedicò a Baudelaire una quantità immane di riflessioni,⁴⁶ che si sedimentarono provvisoriamente in due saggi (due versioni molto diverse del medesimo testo), l'uno rimasto nel cassetto, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, del 1938, l'altro pubblicato, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, del 1939.⁴⁷ Ciò non toglie che il quadro che Foucault avrebbe potuto ricavarne è lampante: Benjamin infatti – a suo modo profeta di quel “nichilismo messianico”, di matrice mistico-ebraica, anarchico-apocalittica, che contrassegna le diverse fasi del suo *ethos* politico, anch'esso non privo di risvolti dandystici –,⁴⁸ rinviene in Baudelaire non solo il dandy-*flâneur* che, con la lentezza della sua oziosa *nonchalance*, protesta contro la velocizzazione laboriosa dei *modern times*,⁴⁹ ma soprattutto – esattamente come Foucault – il dandy artista ed eroe diseredato, poeta “schermidore” che, vestito a lutto, sfida il *cant* e il conformismo del Secondo Impero, in comunità spirituale con tutti gli “eredi di Caino” della grande metropoli: criminali, prostitute, lesbiche, *apaches*, emarginati, *chiffonniers*, *bohémien*s ...⁵⁰ Ed è qui che per Benjamin la “maschera” baudelairiana del dandy-poeta incontra, al suo limite estremo, quella del dandy-*conspiratore*, anarchico e sovversivo: Louis Blanqui.⁵¹ Ciò che accomuna i due dandy-*bohémien* – il poeta e il politico – è lo spirito di rivolta, il ribellismo distruttivo, la devastante ironia, la metafisica della provocazione, il *culte de la blague*, la collera e la rabbia insubordinata che sono l'emblema stesso del loro spirito satanico e luciferino (Satana, «confessore dei cospiratori», Lucifero, «angelo caduto», volto di Giano, nichilistico-messianico, di un radicale rifiuto dei Potenti e Onnipotenti). «Satana» scrive Benjamin

46 Raccolte ora in W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben, B. Chitussi, C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza, 2012.

47 Cfr. W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, trad. it. di E. Ganni in *Opere complete di Walter Benjamin*, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, ed. it. a cura di E. Ganni e H. Riediger, Einaudi, Torino, 2006, pp. 101-178; Id., *Su alcuni motivi in Baudelaire*, trad. it. di R. Solmi, in *ivi*, pp. 378-415.

48 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni. Storia, arte e tecnica in Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2010.

49 Cfr. W. Benjamin, *La Parigi del Secondo Impero in Baudelaire*, cit., p. 137. Notiamo *en passant* la dichiarata passione di Benjamin per l'impeccabile dandysmo metropolitano antitayloriano dello “Charlot” del cinema di Chaplin.

50 Cfr. *ivi*, pp. 149-161 e 173-175.

51 Cfr. *ivi*, pp. 105-106.

commentando un passo delle *Litanie di Satana*, comprese nel ciclo *Rivolta dei Fiori del Male*

vi appare nella sua aureola luciferina: come custode del sapere profondo, come consigliere nelle abilità prometeiche, come patrono degli ostinati e degli irriducibili. Fra le righe fa capolino la testa minacciosa di Blanqui.

*Tu che doni al proscritto lo sguardo calmo e altero
che fa impazzire il popolo ai piedi di una forca.*⁵²

Ostinati, irriducibili, ribelli, miseramente eroici e satanicamente belli, sono questi due dandy: poco importa a Benjamin che l'uno, Baudelaire, cospiri solo con la lingua, l'arte, la poesia, e l'altro, Blanqui, anche con le armi e le bombe, nelle piazze e sulle barricate, giacché

più profondo di ciò che li divide è quanto i due hanno in comune: l'ostinazione e l'impazienza, la forza dell'indignazione e quella dell'odio – e anche l'impotenza, che era propria a entrambi. [...] L'azione di Blanqui è la sorella del sogno [poetico] di Baudelaire.⁵³

Riuscire a connettere i due momenti – ribellione artistica e ribellione politica – traducendoli, se possibile, in veri e propri atti estetico-politici rivoluzionari,⁵⁴ fu, come si sa, il problema politico di Benjamin (come del resto di Foucault), una connessione di cui egli vide la chance (è questo il senso storico e politico del suo *Passagen-Werk*, Baudelaire compreso) nelle forze d'avanguardia a lui contemporanee, Dadaismo e Surrealismo – entrambi movimenti estetico-politici “anarchici”, cui in verità i dandy, eredi di Baudelaire, non fecero difetto.⁵⁵

52 Ivi, p. 110.

53 Ivi, p. 178.

54 Cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., 135 sgg.

55 Per ragioni di economia, e di merito, ci siamo soffermati soltanto sul primo testo di Benjamin, ma – nonostante la mutata impostazione – questi temi si ritrovano in gran parte anche nel secondo, con in più la messa in risalto, nell'artista Baudelaire e nella sua poesia, di quella “crisi dell'aura” dell'arte e dell'intellettuale nella metropoli che prelude direttamente alle avanguardie primonovecentesche (soprattutto Dadaismo e Surrealismo) in cui Benjamin vede la chance di realizzazione “rivoluzionaria” di quel positivo connubio tra vita, arte e politica su cui si chiude – nelle due figure emblematiche di Baudelaire e Blanqui – la prima stesura del 1938.

2. *Stirner*

La storia va in cerca *dell'*uomo, ma egli è me, è te, è noi. Cercato come un *essere* misterioso, come il divino, prima come *il Dio*, poi come *l'uomo* (l'umanità, il genere umano, il carattere umano), egli viene trovato come il singolo, il finito, l'unico. [...] Voi amate l'uomo, perciò torturate l'uomo singolo, l'egoista; il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli.

Max Stirner

A fare da *trait d'union*, prima di Nietzsche, tra gli elementi iconoclasti, cinici e parresiasitici, antinomici e anarchici emergenti in seno al dandysmo (in particolare di Baudelaire, laddove è bene ricordare che la prima pubblicazione di quest'ultimo, a ventiquattro anni, è il *Salon de 1845*, stessa data che appare sul frontespizio de *L'unico e la sua proprietà* del maturo trentottenne Stirner, benché il volume appaia già nel 1844, anno di nascita di Nietzsche) e la *bohème* dei movimenti d'avanguardia del primo Novecento è la figura singolare, unica, di Johann Caspar Schmidt, *alias* Max Stirner, il cui eccezionale "ribellismo" esistenziale, prima ancora che politico, cresciuto nella *bohème* berlinese dei "Liberi",⁵⁶ non sfuggì né a Camus né a Foucault (Benjamin, invece, non lo nomina mai). Per Camus, Stirner è colui che, nichilisticamente fondando la sua causa «su nulla»,⁵⁷ inizia nel secolo borghese «a far piazza pulita» degli idoli del tempo, Dio, l'Uomo, lo Spirito, le Idee, il Diritto, lo Stato, la Società, l'Umanità – insomma tutti gli *universalia* autolegittimanti che minacciano di distruggere la sola, unica, concreta, carnale, vera realtà dell'uomo, la sua egoistica, irriducibile, ineffabile singolarità. *Troppo* solipsista e nichilista per essere un vero "rivoluzionario" pratico (come scrissero beffardamente nel 1846 Marx e

56 Del gruppo intellettuale (artisti, giornalisti, filosofi e studenti, animati da spirito ateo e libertario) berlinese di "giovani hegeliani" chiamato "Die Freien", che erano soliti riunirsi in una birreria, facevano parte Bruno Bauer, Arnold Ruge, Ludwig Feuerbach e Friedrich Engels. Stirner vi aderì verso la fine del 1841, quindi non poté conoscere Karl Marx, che lo aveva già abbandonato.

57 Cfr. A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 73 sgg. Com'è noto, la frase «Io ho fondato la mia causa su nulla» apre e chiude *L'unico stirneriano*: cfr. M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà* [d'ora in poi U], trad. it. di L. Amoroso, con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1999, pp. 11 e 381.

Engels nell'*Ideologia tedesca*, definendolo “San Max”),⁵⁸ Stirner – che avversa consapevolmente l'idea stessa di “rivoluzione” – è per Camus prototipo di un ribelle inflessibile che, con logica amara e imperiosa, insorge «possente, orgoglioso, senza rispetto, senza vergogna, [...] [con] la cupa gioia di quanti fanno nascere delle apocalissi in una stamberga [...], [e] corrono al limite, ebbri di distruzione».⁵⁹ Al tempo stesso, egli riconosce il nesso intrinseco, *cinico*, tra iconoclastia e ascesi: «L'insurrezione» scrive

è in se stessa un'ascesi, che rifiuta tutti gli agi. L'insorto concorderà con gli altri uomini soltanto nella misura e per il tempo in cui il loro egoismo coinciderà col suo. La sua vera vita è nella solitudine in cui appagherà senza freno la bramosia d'essere che è il suo solo essere. L'individualismo raggiunge così un vertice. È negazione di tutto ciò che nega l'individuo e glorificazione di tutto ciò che lo esalta e lo serve.⁶⁰

Pur consapevole, come si è detto, dei pericoli e dei limiti solipsistici impliciti in un simile dandysmo della ribellione individuale, Foucault – per quanto *en passant* – nell'*Ermeneutica del soggetto* non esita a collocare il nome di Stirner nella costellazione della moderna “ricostituzione” di «un'etica e un'estetica del sé»,⁶¹ poiché, evidentemente, coglie il valore profondamente est-etico, ascetico-asketico della *reductio ad Unicum* operata dal tedesco, anch'egli da annoverarsi, quindi, tra coloro che “cinicamente” ebbero il coraggio

del dire-il-vero senza vergogna né timore, del dire-il-vero senza limiti e con coraggio, del dire-il-vero fino al punto in cui il coraggio e l'audacia si rovesciano in un'intollerabile insolenza.⁶²

Chiunque conosca il carattere irriverente, dissacrante, impudico se non addirittura blasfemo de *L'unico* può capire fino a che punto tali parole si adattino alla lettera allo stile e agli argomenti di Stirner, che, nella sua “vita ‘anti-’” (anti-istituzionale, anti-ecclesiastica, antiborghese, antisociale, ecc.), scelse di dare vita a un’“opera ‘anti-’”, parresiasiticamente scandalosa da tutti i punti di vista (tanto che i censori istituzionali dell'epoca in un primo momento la considerarono troppo eccessiva per essere davvero socialmente pericolosa).⁶³ Ora, se ne

58 Cfr. K. Marx-F. Engels, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, a cura di C. Luporini, Editori Riuniti, Roma, 1979, pp. 97-442.

59 A. Camus, *L'uomo in rivolta*, cit., pp. 75-76.

60 Ivi, p. 75.

61 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

62 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 163.

63 Cfr. R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, in U, p. 391: «Questo libro» dichiarava il 2 novembre 1845 il ministro prussiano von Falkenstein, ordi-

L'ermeneutica del soggetto Foucault si limita a citare, oltre a Stirner, «l'anarchia, o il pensiero anarchico»,⁶⁴ ne *Il coraggio della verità*, nella parte dedicata al cinismo e ai suoi riaffioramenti moderni – di cui abbiamo verificato talune tangenze con il dandismo –, egli si diffonde maggiormente sul carattere essenzialmente cinico, scandaloso e vero del “militantismo” politico e rivoluzionario del XIX secolo, di cui rileva l'essere, al tempo stesso, est-eticamente «testimonianza di vita» e «stile di esistenza»:

Lo stile di esistenza tipico del militantismo rivoluzionario che si manifesta nella testimonianza di vita, è in rottura, deve essere in rottura con le convenzioni, le abitudini, i valori della società. E deve manifestare direttamente, nella sua forma visibile, nella sua pratica costante e nella sua esistenza immediata, la possibilità concreta e il palese valore di un'altra vita: un'altra vita che è la vera vita.⁶⁵

Per Foucault questo aspetto emerge in particolare in personaggi e movimenti della metà del XIX secolo: Dostoevskij, il nichilismo e anarchismo russo (Bakunin, Kropotkin), l'anarchismo europeo (Proudhon, Blanqui) e americano (Warren, Thoreau). In verità egli non parla qui di Stirner (la cui “rivolta interiore”, ontologico-esistenziale, diede sì luogo a una vita improntata al rigore di un'estrema coerenza, ma ebbe poche occasioni di effettiva visibilità aleturgica, tanto più di azione politica effettiva), ma non v'è dubbio che potesse considerare *L'unico* come un vero e proprio manuale di cinismo, una testimonianza scritta di stile militante. Infatti, se non già la vita di Stirner, certo la sua opera – “visibile, integra, diritta, identica”, non dissimulata, indipendente, senza pudore, senza vergogna, senza rispetto – “abbaia” diacriticamente e antinomicamente, in modo polemico e violento contro questa vita dominata da “spettri” religiosi, politici, sociali, metafisici con lo sguardo rivolto (come ogni dandy, in fondo) a una vera vita come vita *altra*,⁶⁶ con la piena consapevolezza, appunto, che la *vita di verità* deve prodursi radicalmente, paradossalmente, scandalosamente come

nando il dissequestro del volume, avvenuto il 28 ottobre, «sia per la sua mole, sia per il suo linguaggio e il suo tono, non potrà fare un'impressione dannosa sulle persone fra cui potrebbe circolare. [...] Questo libro si legge in gran parte come fosse ironico e confutasse clamorosamente se stesso». Nondimeno, il 26 agosto 1845 il sequestro fu definitivo, poiché a parere del consiglio superiore prussiano di censura «il libro si rivolgeva “nel modo più deciso contro la religione e la moralità in genere, contro ogni ordinamento politico e sociale”, fornendo la “legittimazione per qualsiasi delitto”» (ivi, pp. 391-392).

64 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 221.

65 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 181.

66 Cfr. ivi, p. 298.

vita di alterità, «in rottura totale, da tutti i punti di vista, con le tradizionali forme di esistenza»,⁶⁷ religiose, politiche, sociali e filosofiche. Nel militantismo intrinseco de *L'unico* ritroviamo quindi «l'idea del cane da guardia che attacca i nemici e li morde»,⁶⁸ l'idea di una vita altra presupposta in modo talmente radicale da implicare di per sé un “mondo altro”, un “cambiamento del mondo” nel suo *ethos*, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere. Che tale prospettiva, alla metà del XIX secolo, porti Stirner al nichilismo più estremo – addirittura più estremo, forse, di quello di Nietzsche – ci consente di inserirlo, dunque, in quel rapporto di affinità che, nel segno del nesso est-etico tra «volontà di verità e stile di esistenza», unisce per Foucault cinismo (scetticismo) antico e nichilismo moderno: «Cinismo e scetticismo» scrive infatti

sono stati due modi di porre il problema dell'etica della verità. Il loro incontro nel nichilismo [del XIX secolo] mostra qualcosa di essenziale, di centrale nella cultura occidentale. [...] La domanda del nichilismo non è: se Dio non esiste, allora tutto è permesso. La sua formula è piuttosto: *se devo confrontarmi al “nulla è vero”, come devo vivere?*⁶⁹

Queste parole, che sembrano attagliarsi alla perfezione all'*Unico* stirneriano, ci riportano al suo luogo peculiare, che si colloca a monte di ogni reale militanza politica, per quanto eterodossa e “anarchica”, e di ogni progetto, o gesto, di concreto cambiamento politico del mondo, un luogo che è propriamente “esistenziale”, intimamente vissuto, che ripropone la centralità del Sé, della cura di Sé, dell'arte del vivere e dell'est-etica dell'esistenza, nella sua versione forse più estrema ed ego-poietica – quella del più radicale *egoismo* del *Dasein*.

Stirner, peraltro, è chiarissimo su questo punto: «Siccome il mio scopo non è il rovesciamento di un certo sussistente, bensì il mio sollevarmi al di sopra di esso» scrive «la mia intenzione e la mia azione non hanno carattere politico e sociale, ma invece *egoistico*, giacché sono indirizzate solo a me stesso e alla mia propria individualità». ⁷⁰ In anticipo sulla *Jemeinigkeit* di Heidegger,⁷¹ in gioco, per Stirner – è questo il senso ontologico-esistenzia-

67 Ivi, p. 236.

68 Ivi, p. 271.

69 Ivi, p. 186, nota, c.n.

70 U, pp. 330-331.

71 Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., pp. 60-61: «L'ente che ci siamo proposti di esaminare è il medesimo che noi stessi sempre siamo. L'essere di questo ente è sempre mio. [...] L'Essere di cui ne va per questo ente nel suo essere, è sempre mio. [...] E di nuovo l'Esserci è sempre mio in questa o quella maniera di essere».



le, non assiologico-morale del termine egoismo – è sempre anzitutto la *mia* singola *esistenza*, che viene sempre comunque prima di ogni generica, universale *essenza* dell’“uomo”: «La mia propria individualità [...] è tutto me stesso: la mia essenza e la mia esistenza, sono io stesso. [...] Vero è ciò che è mio, non vero è ciò a cui appartengo». ⁷² Quindi, ciò di cui ne va, nell’*Unico* – come in *Essere e tempo* – non è *l’uomo*, l’umanità, il genere umano, il concetto astratto di uomo, ma il *me*, il te, il noi, «il singolo, il finito, l’unico». ⁷³ Semmai, rispetto all’eterea silhouette scorporata del *Dasein* di Heidegger, lo *Einzige*, l’uomo reale di Stirner, nell’affermare il proprio egoismo, acquista le fattezze “mostruosamente inumane”, ⁷⁴ scurrili, insolenti e provocatorie dell’*enkrateia* e dell’*autarkeia* cinica, che costituiscono la matrice etica ed esistenziale della sua *anarchia* politica e intellettuale:

Io *appartengo a me stesso* soltanto se [...] altri (Dio, gli uomini, l’autorità, la legge, lo Stato, la Chiesa, ecc.) [non] mi hanno in loro potere, ma io stesso, invece, sono padrone di me. [...] Proprio perché tu consideri sacro qualcosa, io ti copro di scherno e rispetto magari tutto di te, tranne però, appunto, ciò che ti è sacro. ⁷⁵

Benché Stirner non si diffonda particolarmente su questo punto, del cinico *à la Foucault* il suo Unico ha molto, se non tutto – la tracotanza, la malignità, la beffa e la calunnia, l’ostilità nei confronti di ogni potenza superiore, la volontà di profanare e dissacrare, l’essere recalcitrante e disubbidiente, non umile, non rassegnato, ma impudente e irriverente, autonomo da ogni legge e convenzione, insomma, *ribelle*:

Non [conduce] alcuna battaglia liberale o politica contro l’autorità costituita, ma [vuole], incurante di quell’autorità e da essa indisturbato, percorrere la *propria* strada. [...] Proprio perché non gli [interessa] il rovesciamento dell’e-

Jemeinigkei è dunque il termine che Heidegger adopera per sottolineare che, nell’esistenza, l’essere che è sempre in gioco, e di cui si decide, è sempre e solo il “mio” essere, in quanto singolo. Si veda anche sotto, pp. 379 sgg.

72 U, pp. 167 e 370.

73 U, p. 256.

74 «Ormai i moderni non parlano più, negli ultimi tempi, di “peccato” e di “peccaminosità”, ma in compenso l’“egoismo”, l’“amore di sé”, l’“interesse personale” e simili danno loro un gran da fare, [...] il diavolo è stato tramutato nel “mostro inumano” o nell’“egoista”» (U, 349).

75 U, pp. 180 e 292. Lo scherno, o umorismo dissacrante, del cinico, è un motivo ricorrente nell’*Unico*: «L’egoista si è affermato finora col delitto e ha deriso il sacro [...]. Lasciar giocare il proprio umorismo con tutti i “pensieri grandi, i sentimenti sublimi, i nobili entusiasmi e le sante fedi” [...]» (U, pp. 253 e 373).



sistente, egli ne [è] in realtà il nemico mortale e il suo vero distruttore. [...] Allo Stato non rivolge che queste parole: “Fatti in là, perché mi togli il sole!”⁷⁶

Una ribellione anzitutto interiore, quindi, che avviene, appunto, nel segno della caratteristica *animalità* (e, come vedremo, corporeità) dell'Unico-cinico:

Non c'è animale che veda la sua essenza come un compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L'animale si realizza vivendo fino in fondo, [...] e non pretende di essere o di diventare qualcosa d'*altro* da ciò che è.⁷⁷

Nessun cane vuol essere un «vero cane», perseguire la sua Essenza e il suo Concetto astratti, andando a caccia di un Ideale generico di cane: vuole solo vivere “egoisticamente” (il che significa: propriamente e autenticamente) il suo essere-cane, «esistente e reale nel presente»,⁷⁸ cioè avere e procurarsi ciò di cui ha bisogno, farlo proprio senza pudore, senza avere di mira nient'altro che il “godimento di se stesso” (anche su questo ritorneremo). Per questo la critica dell'Unico-cinico alle Essenze, ai Concetti e agli Ideali – a tutto ciò che si presenta come sacro e intoccabile – per Stirner

assomiglia effettivamente (e noi non le risparmieremo questa “vergogna”!) alla critica animalesca dell'istinto. Io mi curo, come l'animale che critica, solo di *me*, non della cosa. *Io* sono il criterio della verità.⁷⁹

In termini affatto foucaultiani, l'“essere e farsi cane” dell'Unico costituisce il presupposto ontologico-esistenziale di tutto ciò che, in lui, è cinicamente scherno, oltraggio, disprezzo, critica e impudenza delittuosa «contro tutto ciò che ci è sacro».⁸⁰

Ma qual è in definitiva l'oggetto di tanta furia iconoclasta, che preannuncia la “morte di Dio” nietzscheana? È la progressiva “spiritualizzazione dello spirito” nel corso della storia dell'uomo, sono tutti i fantasmi e gli

76 U, pp. 332 e 245.

77 U, p. 346.

78 U, p. 342.

79 U, p. 370.

80 U, p. 293. Come Baudelaire, anche Stirner finisce per lottare anzitutto con la “penna”, sicché uno dei suoi primari obbiettivi polemici è la censura, quindi la libertà di stampa (cfr. U, pp. 293 sgg.), nella sua particolare versione “propriataria”: «Lo scrivere sarà libero solo se sarà mio *proprio* e se io non riceverò ordini da nessuna potenza o autorità, da nessuna fede e da nessun timore; la stampa dev'essere non libera (è troppo poco), ma *mia*, cioè *mia propria*, deve appartenere a me come individuo: *la proprietà della stampa*: ecco ciò che voglio prendermi» (U, p. 296).

spettri prodotti dallo spirito umano, che, dall'alto della loro intangibile, vincolante sacralità universale, dominano e opprimono l'Unico *singolo*, individuale, materiale e corporeo: Dio, lo Stato, il Popolo, la Società, la Famiglia, la Ragione, L'Umanità, l'Uomo, e così via. Più precisamente: il Dio del cristianesimo (il "fantasma" per eccellenza: il Sacro), tradottosi e secolarizzatosi, con l'Illuminismo e l'era borghese (che giunge all'acme della sua autorappresentazione nel sistema hegeliano), negli dèi (le Idee) del liberalismo politico (lo Stato borghese, con il Cittadino), sociale (la Società comunista, con l'Uguale), umanitario (l'Umanità universale, con l'Uomo). Il "Liberale" di Stirner, nel suo statuto storico-tipologico, non considera l'uomo in se stesso, come io corporale in carne e ossa, ma come uomo generico, Essenza, Idea e Concetto di uomo: «Egli vede in te non *te stesso*, ma il *genere*, non Pietro o Paolo, ma l'uomo, non l'individuo reale e unico, ma la tua essenza, il tuo concetto, non l'uomo corporale, ma lo *spirito*». ⁸¹ Da questo punto di vista, lo "Stato", prodotto dello "Spirito", rappresenta ciò per cui l'io singolo è l'*incomprensibile* per eccellenza, a meno che il Sé-Stesso proprio, autentico, unico, non si trasformi nel Si-Stesso improprio, inautentico, universale, il cui *ethos* è sottoposto a regole e leggi altrettanto universali (cosa che peraltro accadrebbe, per Stirner, anche qualora allo Stato borghese si sostituisse la omologante "Società" comunista):

Io devo comportarmi come un individuo solo per grazia dello Stato, [...] non mi è permesso di valorizzare ciò che è mio, a meno che questo si riveli come qualcosa di suo, che io ho ricevuto in feudo. Le mie vie devono essere le sue vie, altrimenti mi metterà sotto sequestro; i miei pensieri devono essere i suoi pensieri, altrimenti mi tapperà la bocca. [...] Io sono il nemico mortale dello Stato e l'alternativa è sempre: lui o io. ⁸²

La caratura prettamente esistenziale di questa contrapposizione tra Unico e Stato, Singolo e Società, diventa tanto più evidente quando a opporsi all'Unico-Singolo è l'*ideale* liberale dell'Umanità eterna e immutabile, «per la cui gloria (*in maiorem humanitatis gloriam*) il singolo deve dar tutto se stesso, considerando suo "vanto imperituro" l'aver fatto qualcosa

81 U, p. 182.

82 U, pp. 267-268. Non è difficile individuare qui in Hegel il bersaglio degli strali stirneriani: «Hegel condanna ciò che mi è proprio, ciò che è mio personale – l'«opinione». Il "pensiero assoluto" è quel pensiero che dimentica di essere *mio*, dimentica che sono *io* a pensare e che esso esiste solo attraverso di *me*» (U, p. 354).

per lo “spirito dell’umanità”». ⁸³ Anche in questo caso, infatti, l’uomo concreto, finito, soccombe, per Stirner, a un Pensiero, un’Idea, un’Astrazione che gli si offre come *Sollen* da realizzare (a costo di disperdere, alienare, estraniare, rinnegare il proprio Sé): l’uomo *spirituale*, clericale, antisensuale, sovrasensibile, buono, bello, vero, veritiero, morale, pio, benaccetto, giusto e grande, «l’uomo è il suo scopo, il suo dover essere, la sua destinazione, la sua missione, il suo compito, il suo – *ideale*: egli è per se stesso di là da venire, un aldilà», ⁸⁴ un aldilà in nome del quale egli è disposto a cacciare e a scacciare gli eretici, i settari, i separatisti, i cinici e gli *egoisti* – coloro cioè che non vogliono l’Uomo ma l’io, non l’Universale ma il mio, non l’Astrazione ma la carne, la *mia* carne. Contro tutto ciò Stirner alza il suo grido:

Voi amate l’uomo, perciò torturate l’uomo singolo, l’egoista; il vostro amore per gli uomini vi porta a torturarli. ⁸⁵

Ma nell’esaltazione di un’epoca intera per il sacro principio dell’Umano (che ha sostituito, ribaltandolo, il Divino), «il grido di dolore dell’egoista non viene avvertito, e lo spettro, ormai così familiare, viene preso per il nostro vero io». ⁸⁶

Non resta, allora, che l’*Empörung*, la rivolta. Quantomeno, preliminarmente, esistenziale, interiore (non si tratta infatti di una “rivoluzione” politica, sociale, altruistica ma di una “ribellione” etica, individuale, egoistica, che potrebbe esserne il presupposto, ma non necessariamente), ⁸⁷ con una doppia valenza – in anticipo su Nietzsche – nichilistica: negativa e distruttiva (rivolta contro), da un lato, positiva e costruttiva (rivolta per), dall’al-

83 U, p. 345.

84 U, p. 346. Stirner considera la “vera essenza” spirituale dell’uomo «un fantasma dai mille nomi che si prende gioco di me» (U, p. 342), «“L’uomo esiste come uomo solo in spirito”. E così ci si butta disperatamente ad acchiappar spiriti, come se in questo modo si potesse prendere *se stessi* e, andando a caccia di sé, si perde di vista se stessi, quali siamo realmente» (U, p. 343).

85 U, p. 305.

86 U, p. 292.

87 «Rivoluzione e ribellione non devono essere considerati sinonimi. La prima consiste in un rovesciamento della condizione esistente o *status*, dello Stato o della società, ed è perciò un’azione *politica* o *sociale*; la seconda porta certo, come conseguenza inevitabile, al rovesciamento delle condizioni date, ma non parte di qui, bensì dall’insoddisfazione degli uomini verso se stessi, non è una levata di scudi, ma un sollevamento di singoli, cioè un emergere ribellandosi, senza preoccuparsi delle istituzioni che ne dovrebbero conseguire» (U, p. 330).

tro. La *pars destruens* sta, come si è detto, in ogni forma di dissacrazione e delegittimazione cinica degli spettri e dei fantasmi dello Spirito, ovunque si nascondano e comunque si mascherino – una sorta di “messa a morte di Dio”, operata tuttavia *non*, in senso protonietzscheano, in vista di un futuro SuperUomo, ma nello *hic et nunc* della mia egoistica esigenza di proprietà (di *Eigentum* come *Eigentlichkeit*, ed *Eigentlichkeit* come *Eigentum*, proprietà come autenticità, e autenticità come proprietà):

Se noi vogliamo liberare il mondo da parecchie schiavitù, non è per il mondo, ma per noi: [...] il mondo non deve più esser *schiavo* di Dio (della Chiesa) o della legge (dello Stato), ma *nostro proprio*; [...] la mia *propria individualità* non me la farò strappare. [...] Io non faccio più niente per il mondo “per amore di Dio”, io non faccio più niente “per amore dell’uomo”, ma tutto ciò che faccio, lo faccio “per amore di me stesso”.⁸⁸

E non v’è dubbio che a questo livello esploda tutto il “satanismo” (in ciò simile a quello di Baudelaire) di Stirner, che lo ha fatto subito collocare tra i padri dell’anarconichilismo ottocentesco: nessun pensiero, nessun sentimento, nessuna fede sono sacri; contro gli spettri del potere nessuna idea, «per quanto temeraria e “diabolica” possa essere», va rifiutata, così come nessuna azione, per quanto empia, immorale, peccaminosa, illegale, delittuosa, criminale...⁸⁹

Dal nostro punto di vista “foucaultiano”, tuttavia, ciò che più importa è l’altro lato, la *pars construens*, di questo nichilismo, in cui la rivolta traumatica contro gli spettri della società borghese si ribalta in *chance* di ricostituzione, riappropriazione, ritorno al Sé, rivolta *per* il Sé, conversione al Sé, che è il vero nucleo epimeletico e autoetopoietico, est-etico, de *L’unico* stirneriano. Di fatto, gli enunciati di un necessario “ritorno a sé” e di un “etica ed estetica dell’esistenza” sono, in Stirner, letterali, e si basano, appunto, sulla doppia valenza distruttiva e costruttiva del suo nichilismo; da un lato c’è la libertà (la libertà da) di distruggere il mondo *altro*, il non io, dall’altro c’è la decisione (la decisione per) per il mondo *proprio*, l’io, l’egoismo dell’individualità propria, che chiama a gioire e a godere di se stessi: «La libertà» scrive Stirner

v’insegna soltanto a sbarazzarvi, a disfarvi di tutto ciò che vi pesa, ma non v’insegna chi siete. “Via!, via!” è il suo grido di battaglia [...]. Ma l’individualità vi richiama invece a voi stessi e parla così: “Torna in te!” [...]. Millenni di

88 U, pp. 320-321 e 333.

89 Cfr. U, p. 372.

civiltà hanno oscurato ai vostri occhi ciò che voi siete, vi hanno fatto credere di non essere egoisti, ma di essere invece *chiamati* a diventare idealisti (“uomini dabbene”). Scuotetevi di dosso queste idee! [...] cercate *voi stessi*, diventate egoisti, ognuno di voi divenga un *io onnipotente*! O più chiaramente: tornate finalmente a riconoscere voi stessi, riconoscete infine ciò che siete veramente e lasciate correre le vostre aspirazioni ipocrite, la vostra stolta mania di essere qualcos'altro da ciò che siete.⁹⁰

Se è chiara la valenza antropologico-politica “anarchica” di questa *conversione ad se* (via da e contro la spiritualità e idealità, prima cristiana e poi liberale), non se ne possono negare gli elementi ontologico-esistenziali “autarchici” (tornare a ed essere per l'egoità e la corporeità del Sé proprio), autoetopoietici: «Io sono io soltanto perché mi faccio, cioè perché non è un altro a farmi, bensì non posso non essere opera mia. [...] Io sono un prodotto di *me stesso*».⁹¹ Il ritorno martellante, ne *L'unico*, di espressioni come “poter disporre di se stessi”, “curarsi soltanto di se stessi”, “essere in potere di se stessi”, “possedere, essere proprietà esclusiva di se stessi”, “essere la potenza, la forza, di se stessi”, “non sacrificare, non umiliare, se stessi”, “recuperare in continuazione se stessi”, “fare uso e godere di se stessi”, “esistere, essere reali nel presente di se stessi”, “partire da se stessi”, ecc., non possono non trovare la loro delucidazione ermeneutica, oltre che nel contesto politico, sociale, e teoretico (antihegeliano), in cui si mosse Stirner, anche entro la costellazione pratica dell'est-etica dell'esistenza. La prima “certezza” ontologico-esistenziale de *L'unico*, infatti, è che l'uomo, per essere tale, non deve religiosamente andare verso un Io vero e ideale posto nel futuro (una «vera essenza» a lui estranea, «un fantasma dai mille nomi» che si prende gioco di lui),⁹² meta di un *Sollen* e di una *Sehnsucht*, bensì tornare eticamente a radicarsi nel Sé unico e singolo posto nello *hic et nunc* dell'“avere” e dell'“essere proprio” a se stesso, da cui partire per il pieno godimento di se stesso.⁹³ E difatti:

Finché tu credi alla verità, tu non credi a te stesso e sei un – *servo*, un – *uomo religioso*. Tu solo sei la verità o, piuttosto, tu sei più della verità, la quale senza di te non è proprio niente. Certo, anche tu cerchi la verità, [...] ma tu non cerchi una “verità superiore”, che sia cioè superiore a te stesso [...]. Per me non c'è nessuna verità, perché non c'è niente al di sopra di me! Neppure la mia essenza,

90 U, pp. 174-175.

91 U, pp. 243-244.

92 Cfr. U, p. 342.

93 Cfr. U, p. 335.

neppure l'essenza dell'uomo è qualcosa che sia al di sopra di me! E parlo proprio di me, di questa "goccia nel secchio", di questo "uomo insignificante"⁹⁴

In questa apologia di un'esistenza (di un *Da-Sein: der Einzige* in quanto Esser-Ci ed "essere nel mondo") che viene *prima* dell'essenza, Stirner non solo anticipa le nozioni heideggeriane di *Endlichkeit* (finitezza), *Geworfenheit* (gettatezza) e *Befindlichkeit* (situatività),⁹⁵ ma aggiunge, a queste dimensioni etiche, quelle estetiche (assenti in *Sein und Zeit*, ma presenti in Foucault) della corporeità e del godimento di sé che caratterizzano l'Unico stirneriano – a tutti gli effetti assai più reale e concreto del *Dasein* heideggeriano. Non solo, infatti, l'Unico è «*io corporale*», io «in carne e ossa»,⁹⁶ uomo, idea, spirito compiuti solo in quanto "corporali",⁹⁷ ma gode foucaultianamente di tale ipseità incorporata, nella misura in cui il "godimento di sé" è il fine ultimo della dandystica est-etica dell'esistenza del Singolo: «L'«egoismo» vi chiama a *gioire* di voi stessi, a *goderne*».⁹⁸ Vi sono passaggi ne *L'unico* che appartengono di diritto alla letteratura dandystica; si veda ad esempio l'ironia di Stirner sulle "professioni lucrose", ipocrite, che pensano soltanto "ai buoni affari e al guadagno", nonché sul moderno "affaccendarsi" alla ricerca di una vita agiata che spesso è solo la maschera di una vita amara e meschina: «Correre e concorrere sempre, senza un attimo di pausa: ecco il nostro sforzo continuo» scrive con toni inequivocabili, che ricordano il dandy-*flâneur* di Baudelaire e Benjamin

così restiamo senza fiato e non riusciamo a *godere* serenamente: non riusciamo ad apprezzare il nostro possesso. [...] Chi crea qualcosa di *unico* resta solo e senza aiuto, anzi può venir impedito nel suo lavoro dall'intervento della società. L'unico elaborerà se stesso separandosi dalla società, ma la società non potrà mai produrre l'unico.⁹⁹

Alla domanda "per chi", "a quale scopo" va conquistato tempo, il dandy Stirner risponde "per godere di sé come unico", ed è assai significativo, in

94 U, pp. 368-369.

95 Si veda sotto, p. 386. La dimensione della costitutiva "gettatezza" dell'uomo emerge del resto fin dalla frase di apertura della prima parte de *L'unico*: «Dal momento in cui apre gli occhi alla luce, l'uomo, trovandosi gettato a caso (*herumgewürfelt*) tra tutte le altre cose del mondo, cerca di trovare *se stesso* e di conquistare *se stesso* emergendo dal loro groviglio» (U, p. 19, trad. mod.).

96 U, p. 183.

97 Cfr. U, pp. 370-371 e 379.

98 U, p. 174.

99 U, pp. 280-281.

prospettiva est-etica, che *L'unico* approdi, alla fine del suo percorso, alla sezione *Il mio godimento di me stesso*, più "esistenziale" che mai. Dopo avere posto al centro della questione la "vita" vera – non lo "spirito" falso –, Stirner sottolinea che non basta vivere la vita, ma bisogna *usarla e goderla*: «Ma come si usa la vita?» prosegue

Consumandola come una candela che si usa bruciandola. Si fa uso della vita e insieme di se stesso, il vivente, *consumando* la vita come se stesso. *Godere la vita* significa usarla, consumarla. Ebbene – il *godimento* della vita è appunto quello che noi cerchiamo!¹⁰⁰

Anche in questo caso, tuttavia, non si tratta di banale edonismo, quanto piuttosto della ricerca di una *Eigentum-Eigentlichkeit*, proprietà-autenticità del Sé psicofisico, per cui la vita vera, o la vera vita, non stanno in un aldilà, non sono un *télos* da perseguire, un'essenza da realizzare, bensì qualcosa da usare, consumare e godere *qui e ora*, perché è Mio, è Me, è Mia Proprietà: «Di qui in avanti il problema non è più come acquistarsi la vita, ma come spenderla, come goderla, ossia non è più come produrre in sé il vero io, ma come consumare se stesso godendo a fondo la propria vita».¹⁰¹ Insomma: godere (cinicamente, e stoicamente) di se stessi significa, anzitutto, sottrarsi alla *stultitia* del vivere al servizio di Idee, Essenze, Esseri Superiori, Spiriti, Spettri (Heidegger direbbe: del Si-Stesso) che ci opprimono, per tornare alla *sapientia* della propria intrascendibile singolarità, individualità, esclusività, indipendenza e libertà (Heidegger direbbe: del Sé-Stesso):

Io sono unico. Perciò anche i miei bisogni sono unici e così pure le mie azioni, insomma tutto di me è unico. E io mi approprio di tutto, solo in quanto sono questo io unico, così come agisco e mi sviluppo solo in quanto tale: io non mi sviluppo in quanto uomo e non sviluppo l'uomo, ma, in quanto sono io, sviluppo – me stesso. Questo è il senso dell' – *unico*.¹⁰²

E se ve ne fosse ancora bisogno, per fugare ogni dubbio residuo circa un carattere banalmente edonistico, narcisistico e solipsistico volgare dell'Unico – che lo renderebbe più *stultus* che mai –, basta prendere atto della peculiare *indicibilità* e *ineffabilità* che, in Stirner, contrassegna, al fondo, la sua individualità: «Io sono un uomo e tu sei un uomo» scrive

100 U, pp. 334-335.

101 U, p. 335.

102 U, p. 375.

ma “uomo” è solo un pensiero, un’entità generale; né tu né io possiamo venir espressi a parole, noi siamo *indicibili*. [...] Ciò vale per me: nessun *concetto* mi esprime, niente di quanto viene indicato come mia essenza mi esaurisce: sono solo nomi.¹⁰³

Ciò significa che “indicibile”, “ineffabile”, cioè “privo di presupposti” e di “fondamenti”, è il singolo Sé psicofisico di ciascun Unico, il quale – esattamente come il testo stirneriano – *parte da nulla, approda a nulla*. Il nichilismo-anarchismo profondo (non politico, ma ontologico) dell’Unico scaturisce proprio dal fatto che il suo egoismo esistenziale, il suo “essere egoista” è (come direbbe Heidegger) *ab-gründig, abissalmente infondato*, sicché deve cercare la sua storia, perseguire la sua ipseità, approfondire la sua singolarità, “vivendo la sua vita fino in fondo”, nella consapevolezza, da un lato, che nessun essere superiore a lui stesso (Dio, Stato, Umanità) può sottrargli il sentimento della sua unicità, dall’altro che tale unicità poggia, però, «sull’effimero, mortale creatore di sé che se stesso consuma»,¹⁰⁴ e che ha nel nulla l’unica base su cui fondare la propria causa.

In questo nulla tuttavia anche Stirner, forse, proprio come il cinico, ha un compagno ideale: l’*animale*. Pur negando di voler «esaltare uno stato di natura», egli, in termini polemicamente cinici, contrappone, alla ricerca idealistica dell’“essenza”, dello “spirito” e dell’“ideale” dell’uomo, quella “nullità” del vivere *mio* che «è tanto poco una missione quanto lo è la crescita e il profumo del fiore»,¹⁰⁵ e che anche nel suo caso si avvicina, appunto, in un certo qual modo, a una dimensione di “animalità”:

Non c’è pecora né cane che si forzi di diventare una “vera pecora” o un “vero cane”; non c’è animale che veda la sua essenza come compito, cioè come un concetto che deve realizzare. L’animale si realizza vivendo fino in fondo, cioè dissolvendosi, “passando”, e non pretende di essere o di diventare qualcosa d’*altro* da ciò che è.¹⁰⁶

In ciò il godimento dell’animale sarebbe assai simile a quello ricercato dall’Unico: godere la vita nel senso, come si è visto, di usarla “consumandola come una candela che si usa bruciandola”. Sembra esi-

103 U, pp. 325 e 380.

104 U, p. 381.

105 U, p. 380.

106 U, p. 346.

stere quindi anche in Stirner, come nel cinismo di Foucault, la tensione etico-ontologica all'“essere e farsi” cane, come atto di radicale riappropriazione est-etica “nullificante” di sé. A suo modo – e con i soliti toni – lo avrebbe capito un grande estimatore moderno di Stirner, Carl Schmitt, che, dopo averlo definito sardonicamente «orribile, sguaiato, millantatore, smargiasso, un goliarda, uno studente degenerato, uno zotico, un egomane, evidentemente uno psicopatico grave», e inoltre un corvo, un sofista, un eccentrico, un *bohémien da osteria* e un egoista rabbioso,¹⁰⁷ tuttavia (lui, l'amante della *justissima tellus*) conclude commosso:

La sua pulsione ultima la esprime in una lettera nella quale dice: ridiventeremo allora come gli animali della foresta e i fiori di campo. Questa è la vera nostalgia di questo invasato dell'io. Questo è il nuovo paradiso. Questi la natura e il diritto naturale, l'eliminazione dell'autoalienazione e dell'autoestranazione in una corporeità senza problemi. La felicità adamitica del *Giardino delle delizie* che Hieronymus Bosch ha gettato in bianca nudità su tavola. Ma vi si aggiungono gli animali della foresta e i fiori di campo. Il volo dei moscerini nel raggio di sole. La natura affatto naturale e il diritto naturale delle sfere più profonde dell'esistenza tellurica. Il cinguettio completamente spensierato della gazza ladra di Rossini. La pura identità con se stessi nel senso di felicità di una circolazione sanguigna beatamente accelerata. Pan si desta e compare ora nella cerchia che è consapevole della terra. Max è uno dei primi esseri panici che hanno in seguito popolato la letteratura tedesca [...].¹⁰⁸

107 Cfr. C. Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trad. it. di F. Mainoldi, con un saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano, 1987, p. 83.

108 Ivi, p. 84. Il migliore epilogo nichilistico-asketico e cinico-parresiasico a *L'unico* ci è fornito dalla replica di Stirner stesso a un malevolo *pamphlet* scritto a suo danno dallo hegeliano Kuno Fischer nel 1847: «Io voglio soltanto essere io [...]. A tutte le pretese del vostro dovere, a tutte le designazioni del vostro giudizio categorico contrappongo l'“atarassia” del mio io; [...] io sono l'“indicibile”, “io mi mostro soltanto”. E non ho forse, col terrorismo del mio io, che respinge tutto ciò che è umano, altrettanta ragione di voi col vostro terrorismo umanitario, che mi marchia subito quale “mostro inumano”, se commetto qualcosa contro il vostro catechismo, se non mi lascio disturbare nel mio godimento di me stesso?» (cit. in R. Calasso, *Accompagnamento alla lettura di Stirner*, cit., pp. 404-405).

3. Nietzsche

Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi.

Friedrich Nietzsche

Sarebbe indubbiamente troppo complesso, benché affascinante, in questa sede, verificare – come del resto è già stato fatto, in parte, dalla *Nietzsche-Forschung* – unitariamente (nel segno cioè della nostra costellazione dell'estetica dell'esistenza), il rapporto organico di Nietzsche con tutti gli autori – antichi e moderni – da noi citati fin qui. Quanto ai moderni, oltre al legame, scontato, con Schopenhauer (che presenta peraltro, come vedremo, aspetti diversi), è noto che Nietzsche mostrò – senz'altro via Schopenhauer – grande apprezzamento per Gracián (che accosta a Marco Aurelio),¹⁰⁹ e Montaigne (assimilato proprio a Schopenhauer),¹¹⁰ nonché per i moralisti francesi, in

109 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882* [d'ora in poi FP 1881-1882], trad. it. di M. Montinari, in *Opere di Friedrich Nietzsche* [d'ora in poi OFN], a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano, vol. V, tomo II, 1967, p. 398 (12 [38]). «Gracián mostra, nella sua esperienza della vita, una saggezza e un'accortezza cui oggi non si può paragonare nulla» (F. Nietzsche, *Frammenti postumi*, vol. IV: *Estate-autunno 1873-Fine 1874*, nuova ed. a cura di G. Campioni, Adelphi, Milano, 2005, p. 165 [30 (34)]).

110 Cfr. F. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore. Considerazioni inattuali*, III [d'ora in poi SE], trad. it. di M. Montinari, in OFN, vol. III, tomo I, 1976, p. 371: «Conosco soltanto un altro scrittore pari a Schopenhauer per onestà ed anzi superiore: Montaigne. Veramente per il fatto che un tal uomo abbia scritto il piacere di vivere su questa terra è stato aumentato. Io per lo meno da quando conosco questo spirito liberissimo e vigoroso debbo dire ciò che egli ha detto di Plutarco: «è bastato che vi gettassi uno sguardo perché mi crescesse una gamba o un'ala». [...] Schopenhauer ha in comune con Montaigne una seconda qualità oltre l'onestà: una reale serenità rasserenante». Cfr. Id., *Frammenti postumi 1884-1885* [d'ora in poi FP 1884-1885], trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VII, tomo III, 1975, pp. 343-344 (40 [59]): «Un animo in cui alberghi la saggezza renderà sano con la sua sanità anche il corpo»: così dice Montaigne, e io do oggi volentieri il mio assenso a queste parole, come uno che ha in questo campo un'esperienza personale. «Non c'è niente di più allegro, più sveglio – e quasi direi più divertente – del mondo e della sua saggezza»: così dico ugualmente con Montaigne [...]».

particolare La Rochefoucauld, – un “gruppo”, questo, per noi assai significativo, che egli, in *Umano, troppo umano*, giudica emblematicamente così:

Nel leggere Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Fontenelle [...], Vauvenargues e Chamfort, si è più vicini all'antichità che con qualsiasi gruppo di sei autori di altri popoli. Grazie a quei sei, è risorto lo *spirito degli ultimi secoli* dell'era *antica* – essi formano insieme un importante anello nella grande catena del Rinascimento che ancora continua. [...] [I loro libri] contengono più *pensieri reali* di tutti i libri dei filosofi tedeschi messi insieme: pensieri della specie che crea pensieri [...]. Ma per fare una lode chiara: scritti in greco, essi sarebbero stati capiti anche dai Greci.¹¹¹

Quanto a Baudelaire, Nietzsche ne conosce bene l'opera poetica e saggistica, ma associandolo a Wagner lo giudica un *décadent*,¹¹² non certo un “eroe” della modernità, mentre altrove lo inserisce tra i «*peessimisti moderni* come decadenti», in compagnia, tra gli altri, di Schopenhauer, Leopardi, Dostoevskij.¹¹³ Di Stirner, invece – benché le affinità tra i due filosofi siano per certi versi eclatanti (e proprio per questo impossibili da affrontare qui anche solo di sfuggita) – non dice (probabilmente occultando una sua fonte) nulla. Viceversa, si è già vista l'importanza – in verità mai argomentata nel dettaglio – attribuita da Foucault a Nietzsche, riguardo sia il tema della riemergenza, nel moderno, delle questioni della spiritualità e dell'estetica del Sé,¹¹⁴ sia la propria stessa formazione filosofica.¹¹⁵

111 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano, II* [d'ora in poi UTU II], trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. IV, tomo III, 1967, p. 221.

112 Cfr. FP 1884-1885, pp. 154 (34 [165]) e 283 (38 [5]); cfr. Id., *Frammenti postumi 1888-1889* [d'ora in poi FP 1888-1889], trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. VIII, tomo III, 1974, pp. 193 (15 [6]) e 367 (23 [2]); cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* [d'ora in poi EH], trad. it. di R. Calasso, in OFN, vol. VI, tomo III, 1975, p. 297. In una lettera a Heinrich Köselitz del 26 febbraio 1888, Nietzsche definisce Baudelaire «bizzarro e per tre quarti folle [...], libertino, mistico, “satanico”, ma soprattutto wagneriano» (F. Nietzsche, *Epistolario 1885-1889*, vers. it. di V. Vivarelli, a cura di G. Campioni e M.C. Fornari, Adelphi, Milano, 2011, p. 571).

113 FP 1888-1889, pp. 184 (14 [222]) e 218 (15 [34]). Dal nostro punto di vista non è irrilevante segnalare che fu proprio Benjamin a cogliere la costellazione tra Nietzsche (il filosofo), Baudelaire (il poeta) e Blanqui (il cospiratore): cfr. W. Benjamin, *Parco centrale*, trad. it. di S. Solmi ed E. Ganni, in *Opere complete di Walter Benjamin*, vol. VII: *Scritti 1938-1940*, cit., pp. 178-209 (*passim*).

114 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 25 e 221.

115 Nella stessa intervista in cui confessa il proprio debito nei confronti di Heidegger (si veda sopra, pp. 230-231), Foucault gli antepone il solo Nietzsche, parlando del proprio «fondamentale nietzschianesimo» (M. Foucault, *Il ritorno della morale*,



È a ragion veduta, quindi, che ci occuperemo qui – più sinteticamente di quanto già abbiamo fatto altrove –¹¹⁶ di tre soli aspetti che, relativamente a Nietzsche, riguardano direttamente la nostra questione, vale a dire la pratica della filosofia come a) *askesis* (esercizio ascetico di Sé), b) *etopoiesi* (formazione est-etica di Sé) e c) *parresia* (testimonianza magistrale e aleurgica di Sé), prendendo spunto da *Così parlò Zarathustra* (1883-1885).

a) Quanto al primo punto, è noto che nello *Zarathustra* si celebra una scandalosa apertura nei confronti del corpo, in netto contrasto con l'ideale ascetico e contemplativo di matrice platonico-cristiana; finiti i tempi (anche questa è "morte di Dio") in cui l'anima guardava al corpo (alla terra, alla vita) con disprezzo, e in cui dominavano appunto i *dispregiatori del corpo* servi della Ragione, sorge la nuova sapienza: Anima, Spirito, Ragione, Io non sono che piccoli giocattoli e strumenti della "grande ragione" del corpo, cioè di quel Sé (che, attenzione, non è il Sé di Foucault) il quale, simile all'*amour propre* di La Rochefoucauld, al *Wille* di Schopenhauer, o – in anticipo – all'*Es* freudiano, è il regista occulto, irrazionale, inconscio, impulsivo, passionale, insomma *corporale* di ogni manifestazione psicofisica del soggetto: il Sé, afferma Zarathustra,

domina ed è il signore anche dell'io. Dietro i tuoi pensieri e sentimenti, fratello, sta un possente sovrano, un saggio ignoto – che si chiama Sé. Abita nel tuo corpo, è il tuo corpo. Vi è più ragione nel tuo corpo che nella tua migliore saggezza.¹¹⁷

Ora, mentre, in termini affatto schopenhaueriani, Nietzsche rileva l'inversione gerarchica tra corpo (*Wille*) e spirito (*Intellekt*) – dov'è il primo a dominare e produrre il secondo al proprio servizio –, è in termini altrettanto antischopenhaueriani (come crede) che egli, nello *Zarathustra*, attacca l'ideale ascetico e contemplativo ambiguamente spregiatore – ma in realtà subalterno e intimorito – del corpo: chi nega il corpo, la terra e la vita sono sant'uomini, vegliardi, eremiti, predicatori di morte, autoflagellanti, sofferenti, penitenti, tistici dell'anima, stanchi, rinunciatari, compassionevoli,

cit., p. 269), e conclude: «Sono semplicemente nietzschiano e su molti punti cerco, nella misura del possibile, di vedere, con l'aiuto dei testi di Nietzsche [...], ciò che si può fare in questo o quell'ambito».

116 Cfr. G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia. Ascesi e "askesis" nella terza dissertazione della "Genealogia della morale"*, in B. Giacomini, P. Gori, F. Grigenti (a cura di), *La "Genealogia della morale". Letture e interpretazioni*, ETS, Pisa, 2015, pp. 181-210; Id., *Zarathustra e il mago. Il gioco delle maschere nell'opera di Nietzsche*, in M. Gay-I. Schiffermüller (a cura di), *Lo "Zarathustra" di Nietzsche: C.G. Jung e lo scandalo dell'inconscio*, Morretti & Vitali, Bergamo, 2013, pp. 223-256.

117 F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* [d'ora in poi ZA], cit., pp. 34-35.



contemplativi, malinconici, pessimisti, rassegnati (tutte immagini che ricorrono in Schopenhauer, e che nello *Zarathustra* vengono ritorte ironicamente, in *incognito*, contro di lui) – insomma uomini *virtuosi*, e, in definitiva, *preti asceti*, nei quali Zarathustra vede i propri «nemici malvagi», falsi e ipocriti.¹¹⁸ Schopenhauer *sarebbe* il prototipo del prete asceta, accusa esplicitata nel *Tentativo di autocritica* premesso alla terza edizione (1886) della *Nascita della tragedia*, in cui, allo spirito di rassegnazione («L'ostilità alla vita, la rabbiosa vendicativa avversione alla vita stessa [...]. L'odio contro il “mondo”, la maledizione delle passioni, la paura della bellezza e della sensualità, [...] in fondo un'aspirazione al nulla, alla fine, al riposo»)¹¹⁹ di Schopenhauer, Nietzsche contrappone l'arte (l'estetica) non- e antimorale di Dioniso, Dio-artista abissalmente corporeo, libero, ebbro, sovrabbondante, eccessivo, creativo, ecc. Tutto ciò è cosa nota: in Nietzsche non sembra darsi conciliazione possibile tra arte ed estetica (dionisiaca, greca), da un lato, e morale ed etica (ascetica, cristiana) dall'altro, fra cui «non c'è contrasto più grande».¹²⁰ Ciò trova conferma in note pagine della *Genealogia della morale* (1887), dove il tipo umano “Schopenhauer”, identificato tout court con il tipo umano del “prete asceta”, viene contrapposto sia al tipo umano del “guerriero aristocratico” (la «magnifica divagante *bionda bestia*, avida di preda e di vittoria»),¹²¹ sia al tipo umano dell’“artista dionisiaco” (potenza creatrice, liberazione simbolica, menzogna santificante, volontà di maschera), nella misura in cui ogni «vassallaggio artistico al servizio dell'ideale ascetico» (come avverrebbe in Schopenhauer e Wagner) costituisce «la più effettiva *depravazione* di un artista che possa esistere».¹²² Anche nella *Genealogia* insomma, tra arte e morale, estetica ed etica, sembra esserci solo un “totale antagonismo”: «Il prete asceta ha guastato la salute dell'anima».¹²³

Ora, non v'è dubbio che tra la figura del “prete asceta” (che Nietzsche critica a fondo nella terza dissertazione della *Genealogia*, *Che significano gli ideali ascetici?*) e quella del “santo virtuoso asceta” in Schopenhauer le affinità (negazione della vita, rifiuto di sé, contemplazione, conversione, compassione, e così via) siano patentì, ma è altrettanto indubbio

118 Cfr. ZA, p. 108.

119 F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, ovvero greicità e pessimismo*, trad. it. di S. Giametta, in OFN, vol. III, tomo I, 1976, pp. 10-11; cfr. *ivi*, p. 12.

120 *Ivi*, p. 10.

121 F. Nietzsche, *Genealogia della morale* [d'ora in poi GM], trad. it. di F. Masini, in OFN, vol. IV, tomo II, 1976, p. 240.

122 GM, p. 358.

123 GM, p. 349.



che le critiche di Nietzsche non si adatterebbero affatto alla figura schopenhaueriana del “saggio filosofo pratico asketa” che abbiamo imparato a conoscere, invece, come protagonista greco-romano della cura di sé, dell’arte del vivere e dell’est-etica dell’esistenza. Quello stesso Schopenhauer, cioè, di cui proprio il giovane Nietzsche, nella *Terza considerazione inattuale* (1874), parla come di «un educatore e di un maestro severo, del quale posso gloriarmi»,¹²⁴ e del quale apprezza la «posizione pura e da vero antico verso la filosofia». ¹²⁵ In compagnia di Goethe e Montaigne – non già di Eckhart e Buddha – Schopenhauer presenta qui le caratteristiche di «onestà, serenità, fermezza» del tipo umano dell’antico parresiaste stoico, che è in grado di contrastare, con la propria condotta esemplare, la tirannide dell’epoca:

L’esempio deve essere dato con la vita visibile e non semplicemente con dei libri, a quel modo quindi che insegnavano i filosofi della Grecia: con l’aspetto, l’atteggiamento, il vestito, il cibo, i costumi più ancora che con il parlare o addirittura con lo scrivere [...]. Schopenhauer fa pochi complimenti con la casta accademica, si separa, aspira all’indipendenza dallo Stato e dalla società – questo è il suo esempio, il suo modello.¹²⁶

“Vero eremita”, “filosofo solitario”, “libero nello spirito”, votato “alla libertà e all’onestà”, nonché dotato di “coraggiosa visibilità filosofica”, Schopenhauer

combatte ciò che gli impedisce di essere grande, il che in lui non significa altro che: essere liberamente e interamente se stesso [...]. L’anelito alla natura vigorosa, all’umanità sana e semplice, era in lui un anelito verso se stesso.¹²⁷

Altro che prete ascetico! Altro che rinuncia a sé e alla vita! Altro che tedio e stanchezza! La «vita eroica» e «l’eroismo della veridicità» di Schopenhauer sono finalizzati, per il Nietzsche della *Terza inattuale*, a un’unica decisione: «Io voglio rimanere mio!».¹²⁸

Ciò che più importa, però, è che questa immagine giovanile di uno Schopenhauer antico, asketico e stoico – di cui rimane purtuttavia ancora trac-

124 SE, p. 363.

125 SE, p. 376, c.n.

126 SE, pp. 373-374.

127 SE, pp. 386-387.

128 SE, p. 399.



cia nella *Genealogia della morale* –,¹²⁹ ci autorizza a interrogarci su un possibile connubio positivo e produttivo – est-etico e autoetopoietico – tra filosofia e *askesis* (non asceti), in Nietzsche, cioè appunto tra “arte-estetica” e “morale-etica” del corpo, là dove il corpo, il Sé passionale e pulsionale non è né rinnegato e disprezzato tout court (come nell’asceti cristiana), né liberato ed esaltato tout court (come nell’estasi dionisiaca), bensì est-eticamente ed etopoieticamente plasmato e governato (come nell’*askesis* greco-romana). Le tracce di ciò sono palesi nella *Genealogia della morale*, ma anche il “saggio” Zarathustra parla questa lingua: nel canto *Dei virtuosi* egli invita a non disprezzare, ma a “prendersi cura” del proprio Sé,¹³⁰ e in *Della castità*, distingue una castità “virtuosa” (ascetica) segretamente preda della «cagna sensualità», di «lussuria [...], lordura e fregola dell’anima»,¹³¹ e una castità “conoscente” (asketica), la cui radicalità ha più a che fare con la verità, la mitezza, la ricchezza, la *risata* nei confronti della “virtù”. In *Della virtù che dona*, la “virtù” (ascetica) è bensì riportata alla terra, alla vita, al corpo, non però a un corpo “delirante, ignorante ed errabondo”, ma a un corpo riconquistato, ricreato, purificato «nel sapere»:

facendo tentativi col sapere esso si eleva; a colui che conosce, tutti gli istinti si santificano; all’elevato, l’anima diventa gaia. Medico aiuta te stesso: così aiuterai anche i tuoi malati.¹³²

Come in ogni atleta e guerriero, curare, fortificare e trasformare (asketicamente) il corpo è ciò che conta, non abbandonarsi a esso subendone il dominio. A tale proposito, affatto “stoici” suonano i reiterati ammonimenti dal “maestro” Zarathustra (che, come vedremo, egli applica *in primis* a se stesso), a fuggire la folla, il mercato, la fama, la chiacchiera, per acquietarsi – almeno *pro tempore*, come esercizio spirituale – nella *retraite* di una solitudine «dove spira l’aria forte e inclemente»,¹³³ e dove è possibile concentrarsi su di sé:

Tutte le sorgenti profonde vivono con lentezza la loro esperienza: esse debbono attendere a lungo prima di sapere *che cosa* è caduto nella loro profondità.¹³⁴

129 Cfr. G. Gurisatti, *Sull’utilità e il danno dell’ideale ascetico per la filosofia*, cit., pp. 205-206.

130 Cfr. ZA, pp. 111-114.

131 ZA, pp. 62-63.

132 ZA, p. 91.

133 ZA, p. 59; cfr. p. 231.

134 ZA, p. 59.

Nella solitudine dello *gnothi seauton* e della *cura sui* si imparano l'*autarkeia* e l'*enkrateia*, la “libertà per” e l’“autonomia del” proprio Sé («Sei capace di *dare a te stesso* il tuo male e il tuo bene e affiggere su di te *la tua volontà come una legge*? Sei capace di *essere per te stesso* il giudice e il vendicatore della tua legge? [...] Da solo vai sul cammino *che porta a te stesso!*»).¹³⁵ Per ottenere questo è necessaria “durezza” (termine frequente nello *Zarathustra*) asketica, poiché (anche questo sembra un motto stoico) «per diventare *grande*, un albero vuol gettare le sue radici dure attorno a dure rupi!».¹³⁶ E che dire poi della immensa autodisciplina e *paraskeue*, proprio nei confronti del Sé, del corpo, dei suoi impulsi e delle sue passioni, che consente la “migliore *saggezza* del tacere e del passare oltre”,¹³⁷ vale a dire la capacità di non cedere al *ressentiment*, allo spirito di vendetta e al disprezzo rancoroso – tutte pulsioni dettate dal Sé inconscio – che rendono chi ingiuria dipendente e subalterno all’oggetto della sua critica, anche qualora si trattasse del più fiero dei guerrieri?¹³⁸ Il canto *Del passare oltre* è una lezione di *adiaforia* e di distacco dai “risentimenti” del Sé-corpo, che deve essere asketicamente “governato”: «Io amo i coraggiosi» si legge in *Di antiche tavole e nuove* «e spesso è più coraggioso *uno che si trattiene* e passa oltre [...]: perciò bisogna che in molti casi passiate oltre». ¹³⁹ Ma “trattenersi” significa, per l’appunto, controllare, padroneggiare, governare il “Sé”, e anche questo è “Zarathustra”. Per non parlare poi di altri grandi temi del testo nietzscheano, come la *libera morte*,¹⁴⁰ la felice, silenziosa, solitaria, quieta *benedizione* del mondo e delle cose,¹⁴¹ e, non da ultimo, lo stesso Eterno Ritorno (in quanto decisione trasfigurante che trasforma il destino costrittivo in *chance* di libertà), di cui non sarebbe arduo dimostrare la compatibilità con l’est-etica dell’esistenza.

Che non si tratti qui di una mera sommatoria di citazioni *pro domo propria* lo dimostra la *Genealogia della morale*, in cui, dal *mare magnum* della (legittima) critica all’“ideale ascetico” cristiano, emerge nettamente un’accezione *positiva* dell’ideale asketico antico, che si pone come il luogo stesso della sana filosofia e condizione di un’altissima *spiritualità* (qui, è il caso di dire, in termini affatto foucaultiani):

135 ZA, pp. 73-74, cc.nn.

136 ZA, p. 208.

137 Cfr. ZA, p. 224.

138 Cfr. ZA, pp. 216-217.

139 ZA, pp. 255-256, c.n.

140 Cfr. ZA, pp. 84 sgg.

141 Cfr. ZA, pp. 201-202, 224-225, 334-337 e 387 sgg.

Che cosa significa l'ideale ascetico in un filosofo? Come si sarà indovinato da un pezzo, – è questa la mia risposta: alla sua vista sorride il filosofo, come di fronte a un *optimum* delle condizioni di suprema e arditissima spiritualità – e con ciò *non* nega l'“esistenza”, sibbene afferma in essa la *sua* esistenza e *unicamente* la sua esistenza [...]. Un certo ascetismo, [...] una dura e serena rinuncia spontaneamente voluta appartiene alle condizioni favorevoli di un'altissima spiritualità, come pure alle sue più naturali conseguenze: così fin dall'inizio non ci sarà da stupirsi se l'ideale ascetico non è mai stato trattato dai filosofi senza qualche prevenzione favorevole. In una seria verifica storica il nesso tra ideale ascetico e filosofia risulta persino ancor più stretto e rigoroso.¹⁴²

E anche qui Nietzsche ribadisce la differenza (strutturale in Schopenhauer) tra virtù ascetica e saggezza asketica, nella misura in cui i filosofi che perseguono l'ideale ascetico «pensano *a sé* – che importa loro “il sacro”!»,¹⁴³ e qualora praticino la *retraite*, la concentrazione su di sé, la quiete e il dominio delle passioni, nonché delle proprie «viscere» e del proprio «cuore»,¹⁴⁴ non lo fanno per “virtù” morale comandata, ma per «sereno ascetismo» funzionale a quella *tranquillitas animi* che è consustanziale al sano filosofare. In questo senso asketico, allora, «povertà, umiltà, castità» saranno sempre presenti, fino a un certo punto, nella «vita di tutti i grandi, fecondi, ingegnosi spiriti», ma

niente affatto – cosa che va da sé – come se fossero, caso mai, le loro “virtù”, – che cos'ha a che fare questa specie di uomini con le virtù! – sibbene come le condizioni più peculiari e più naturali della loro migliore *esistenza*, della loro *più bella* fecondità.¹⁴⁵

L'est-etica dell'esistenza non potrebbe essere formulata in modo più letterale. Come già nello *Zarathustra*, il filosofo-saggio sarà quindi *povero*, poiché il deserto, la solitudine, la quiete, il silenzio, ecc., sono tipici degli «spiriti forti e indipendenti per natura» – ma in ciò «non v'è affatto “virtù”»;¹⁴⁶ sarà *umile*, poiché la riservatezza, la moderazione, la semplicità, il parlare basso, il rifiuto della gloria e della ribalta sono indice di una «suprema signoria» su se stessi – ma non sono *virtuose*;¹⁴⁷ infine, sarà *ca-*

142 GM, pp. 310 e 315.

143 GM, p. 310.

144 Cfr. GM, p. 311.

145 *Ibidem*.

146 *Ibidem*.

147 Cfr. GM, pp. 313-314.

sto, ma in senso “atletico”, opposto a quello che il codice morale della virtù impone al prete asceta:

Non c'è qui *nulla di una castità dovuta a un qualche ascetico scrupolo o odio per i sensi*, come c'è ben poca castità quando un atleta o un fantino si astiene dalle donne.¹⁴⁸

Benché da noi sintetizzati qui in modo estremo, gli elementi di una estetica “nietzscheana” dell’esistenza ci sono tutti. Ciò trova peraltro conferma pratica in quella straordinaria autobiografia filosofica di Nietzsche che è *Ecce homo*, redatta nel 1888 e recante nel suo motto «Come si diventa ciò che si è» il rinvio al monito pindarico di ogni possibile saggezza: «Diventa ciò che sei!».¹⁴⁹ Si tratta di un diario prettamente “eudemonologico”, il cui estensore, secondo la migliore tradizione sapienziale, prendendo spunto dalla sua personale *ars vivendi* («mi racconterò la mia vita»),¹⁵⁰ ci informa non solo circa le modalità della sua saggezza (*Weisheit*) e accortezza (*Klugheit*), ma anche del perché esse abbiano costituito, appunto, la condizione di possibilità della sua capacità di scrivere “buoni libri”, di essere un “buono e sano” filosofo. Come abbiamo già argomentato altrove,¹⁵¹ *Ecce homo* è la cronaca autobiografica (autoetopoietica) di una *epimeleia heautou*, il cui protagonista, con rigore, disciplina, costrizione e *askesis*, “prende per mano se stesso e si guarisce da solo”,¹⁵² trasformando per autorisamento la malattia in salute: «Avevo tratto la mia filosofia dalla mia stessa volontà di salute, di *vita ...*».¹⁵³ Al contempo, *Ecce homo* è la testimonianza di un’*ars vivendi* e di un’est-etica dell’esistenza il cui esito è *ein wohlgerathner Mensch*, un «uomo benriuscito»,¹⁵⁴ che dunque ha acquisito autopoieticamente una bella forma, praticando esistenzialmente alcuni elementari esercizi spirituali: della moderazione e dell’autocontrollo,¹⁵⁵

148 GM, p. 314, c.n.

149 Già nel 1881 Nietzsche annota: «Continua sempre a divenire ciò che tu sei – educatore e plasmatore di te stesso!» (FP 1881-1882, p. 316 [11(106)]).

150 EH, p. 270.

151 Cfr. G. Gurisatti, *Sull'utilità e il danno dell'ideale ascetico per la filosofia*, cit., pp. 196-203.

152 Cfr. EH, p. 273.

153 EH, p. 274.

154 *Ibidem*.

155 Cfr. EH, pp. 274 e 304-305.

della serenità e del buon umore,¹⁵⁶ della resilienza,¹⁵⁷ del distacco,¹⁵⁸ della solitudine,¹⁵⁹ della prudenza e della cautela,¹⁶⁰ dell'autoconfessione,¹⁶¹ del dominio di sé,¹⁶² della integrità e coerenza con se stesso,¹⁶³ dell'*amor fati*,¹⁶⁴ della *lettura* ristoratrice...¹⁶⁵ Più che mai, l'*askesis* del filosofo, qui come nello *Zarathustra*, è rivolta a padroneggiare e governare saggiamente quelle passioni del "Sé-corpo" (gelosia, invidia, vanità, ambizione, orgoglio, iracundia, vendetta, rancore, e così via) che generano *ressentiment*, il peggior nemico della *enkrateia*, *autarkeia* e *ataraxia* del filosofo:

Nulla fa bruciare tanto rapidamente quanto le passioni del *ressentiment*. La furia, la vulnerabilità morbosa, il desiderio, la sete impotente di vendetta [...]. Il *ressentiment*, che nasce dalla debolezza [...], è un sentimento *superfluo*, un sentimento da dominare, e saperlo dominare è quasi la prova della propria ricchezza. Chi sa con quale serietà la mia filosofia ha intrapreso la lotta contro i sentimenti di vendetta e rancore [...], capirà perché io metto qui direttamente in luce il mio comportamento personale, la sicurezza del mio istinto nella pratica.¹⁶⁶

Quello che si salvaguarda qui dalle passioni, pulsioni del Sé-corpo prendendone accortamente le distanze non è certo un "prete asceta", ma un saggio guerriero e atleta dello spirito, che del corpo fa il luogo stesso del suo potere filosofico. Infatti, in *Ecce homo*, agli esercizi strettamente spirituali – eseguiti con la mente – si aggiungono quelli propriamente fisicosomatici, riferiti a un corpo non già rimosso, represso, mortificato dalla virtù morale, ma governato, disciplinato, messo a regime dalla *diaita* del saggio:

Tu, come devi nutrirti, per raggiungere il tuo massimo di forza, di *Virtù* in senso rinascimentale, di virtù senza moralina?¹⁶⁷

156 Cfr. EH, pp. 306 e 312.

157 Cfr. EH, p. 274.

158 Cfr. *ibidem*.

159 Cfr. EH, pp. 274 e 284.

160 Cfr. EH, p. 274.

161 Cfr. *ibidem*.

162 Cfr. EH, pp. 278 e 301.

163 Cfr. EH, p. 283.

164 Cfr. EH, p. 306.

165 Cfr. EH, p. 292.

166 EH, pp. 280-281.

167 EH, p. 287.

In *Ecce homo* Nietzsche, contro l'*idealismo* del pensiero, solleva il problema della dieta, della alimentazione, delle astinenze, delle pratiche salutiste e "atletiche" (l'arte del passeggiare) del buon filosofo,¹⁶⁸ ponendo in stretto rapporto simbiotico «spirito», «metabolismo», «movimento», «luogo e clima».¹⁶⁹ E non può esservi dubbio circa l'estrema serietà filosofica con cui egli enuncia le regole della sua *ars vivendi*, cui attribuisce un ruolo epocale di trasvalutazione di tutti i valori correnti in filosofia:

Queste piccole cose – alimentazione, luogo, clima, svaghi, tutta la casistica dell'egoismo – sono inconcepibilmente più importanti di tutto ciò che finora è stato considerato importante. Proprio da qui bisogna cominciare a *cambiare tutte le proprie nozioni*. Quelle che finora l'umanità ha considerato cose serie, non sono neppure delle realtà, sono semplici prodotti della immaginazione [...]. Si è imparato a disprezzare le "piccole" cose, che sono poi le faccende fondamentali della vita.¹⁷⁰

Alla luce di tutto ciò, non ci sembra il caso di sottovalutare il fatto che alla conclusione del suo percorso autobiografico l'uomo e filosofo Nietzsche sottolinei con forza proprio la distinzione tra "ideale ascetico" (disprezzo e timore del corpo e del Sé) e "ideale asketico" (cura e governo del corpo e del Sé): i concetti di "anima" e "spirito", scrive, riprendendo un motivo zarathustriano,

inventati per spregiare il corpo, per renderlo malato – "santo" –, per opporre una orribile incuria a tutte le cose che meritano di essere trattate con serietà nella vita, i problemi dell'alimentazione, dell'abitare, della dieta spirituale, della cura dei malati, della pulizia, del tempo che fa! Invece della salute la "salvezza dell'anima" – cioè una *folie circulaire* fra le convulsioni della penitenza e l'isteria della redenzione!¹⁷¹

Come negarlo? Per Nietzsche asceti è incuria e malattia – *askesis* è cura e salute. E dà luogo a buona filosofia (arte del pensiero) come espressione di buona vita (arte del vivere).

b) Non vi può essere dubbio, quindi, che su queste basi asketiche esista, in Nietzsche, una peculiare forma di autoetopoiesi del Sé – che, ribadiamo, non è il Sé-corpo inconscio e abissale, da "liberare" dionisiacamente, ma il Sé psicofisico da governare saggiamente nella *cura sui* e nell'*ars vivendi*.

168 Cfr. EH, pp. 287 sgg.

169 Cfr. EH, pp. 289-290.

170 EH, pp. 304-305.

171 EH, p. 384.

Così come non può stupire che, dopo il percorso da noi compiuto attraverso i gentiluomini “neostoici” del passato – da Castiglione a Gracián, da Schopenhauer ai dandy – tale autoetopoiesi si traduca, anche in Nietzsche, una logica della “maschera-persona”, là dove cioè essa identifica ogni possibile strategia comportamentale (etica) e di condotta di vita (estetica) finalizzata alla tutela del proprio Sé – presupposto come esistente, prezioso e degno di salvaguardia. Anche in questo caso, benché lo *Zarathustra* sia, in effetti, un gioco di maschere (tutti i “personaggi” con cui Zarathustra ha a che fare sono, a vario titolo, sue controfigure), e benché Zarathustra stesso sia il principe e il profeta della maschera dionisiaca, come il Sé-corpo, anche il Sé-maschera non deve per forza essere inteso nel senso di un infinito, ebbro, sovrabbondante camaleontismo metamorfico incontrollato e impermanente – già l'*askesis* di Zarathustra vieterebbe questa ipotesi –, quanto piuttosto in quello di una saggia, accorta, prudente, autopoietica (ancorché plastica e priva di ogni greve rigidità) strategia est-etica.

La *retraite* di Zarathustra è anzitutto una *retraite* in se stesso, per non essere ferito, insozzato dalla folla (gli “uomini comuni” di Gracián e Schopenhauer, il “mondaccio” di Baudelaire, gli “affaristi” di Stirner, il *Man* di Heidegger, gli *stulti* di Seneca e Foucault...):

Ho seduto tra loro travestito, disposto a disconoscere *me stesso*, per poter sopportare *loro* [...], troppo in tutti gli uomini è solo facciata [...]. Nascondere me stesso e la mia ricchezza – questo ho imparato laggiù in basso: perché non ne trovai uno che non fosse privo di spirito.¹⁷²

Già da queste parole di Zarathustra si percepisce nettamente la differenza tra una maschera est-etica aristocratica, saggia, prudente, in sé ricca di spirito, da “grande” attore (che padroneggia eccentricamente il proprio Sé psicofisico), e una maschera triviale di superficie, coatta, posticcia, povera di spirito, da “cattivo” attore (che non padroneggia nulla di sé, né la *psyche* né la *physis*):

Alcuni di loro vogliono, ma i più sono soltanto voluti. Alcuni tra loro sono autentici, ma i più sono cattivi attori. Vi sono tra loro attori contro scienza e anche attori contro volontà –, gli autentici sono sempre rari, specialmente gli attori autentici.¹⁷³

172 ZA, p. 226.

173 ZA, p. 205.



V'è quindi per Zarathustra un'inconfondibile autenticità e spiritualità est-etica della maschera, che fa tutt'uno con una *honestas fraus* della dissimulazione aristocratica, una *enkrateia* e *paraskeue* posta ad accorta tutela della propria profondità di spirito: «I luminosi, i coraggiosi, i trasparenti» ammonisce Zarathustra con toni gracianiani,

questi sono, per me, coloro che sanno più intelligentemente tacere: il loro fondo è così *profondo*, che anche la più chiara delle acque non lo – tradisce. [...] E forse non *devo* io nascondermi, come uno che ha inghiottito dell'oro, – affinché non cerchino di fendermi l'anima? [...] Perciò io mostro loro solo il ghiaccio e l'inverno delle mie cime [...]. Come *potrebbero* sopportare la mia felicità, se non la circondassi [...] di cappe d'orso polare e di veli di cielo nevoso!¹⁷⁴

Anche qui non si tratta di un gioco di citazioni, poiché la distinzione tra maschera triviale (affettazione estetizzante) e maschera aristocratica (saggezza est-etica) è cruciale in Nietzsche, fin dai primi scritti: nella *Seconda inattuale*, del 1874, che contiene descrizioni del moderno mondo (e uomo) metropolitano degne di Baudelaire,¹⁷⁵ egli si scaglia contro lo “spettacolo” uniformante e omologante del tempo (simile in ciò alla “corte” sarcasticamente descritta da La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort),¹⁷⁶ che appiattisce caratteri e personalità, lasciando (come già in Schopenhauer) gli uomini trasformati

quasi in pure astrazioni e ombre: nessuno osa più arrischiare la propria persona e tutti invece si mascherano da uomini colti, da scienziati, da poeti, da politici. Se si toccano tali maschere, credendo che si tratti di cose serie e non soltanto di una farsa [...], si hanno improvvisamente fra le mani soltanto cenci e toppe variopinte.¹⁷⁷

È questo l'universo schizofrenico che si ritrova nella “grande città” del canto *Del passare oltre* dello *Zarathustra* (solo un dandy *à la Baudelaire* e *à la Stirner* avrebbe potuto scrivere pagine simili), «la grande cloaca dove tutta la feccia si raduna schiumeggiante»,¹⁷⁸ da cui Zarathustra, appunto, “passa oltre” con fiero distacco. Viceversa, per contrasto, l'aristocrazia del-

174 ZA, pp. 212-213.

175 Cfr. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita. Considerazioni inattuali, II* [d'ora in poi UeD], trad. it. di S. Giametta in OFN, vol. III, tomo I, 1972, pp. 288 e 295-299.

176 Cfr. G. Gurisatti, *Dizionario fisiognomico*, cit., pp. 214 sgg.

177 UeD, pp. 296-297.

178 ZA, p. 215.



la maschera “saggia” (già teorizzata dagli stoici, da Cicerone e da Seneca)¹⁷⁹ rappresenta una costante nell’opera di Nietzsche, da *Umano, troppo umano* («Gli uomini che pensano profondamente appaiono a se stessi commedianti nei rapporti con gli altri, perché allora, per essere capiti, devono sempre simulare una superficie»),¹⁸⁰ ad *Al di là del bene e del male* («Tutto ciò che è profondo ama la maschera [...]. Ogni spirito profondo ha bisogno di una maschera»),¹⁸¹ in cui l’aristocratico (lo “spirito libero”) «trova necessaria ogni forma di travestimento per proteggersi dal contatto di mani invadenti e compassionevoli, e soprattutto da tutti coloro che non sono suoi simili»;¹⁸² il *Freigeist* deve quindi «vivere con una immensa e superba imperturbabilità»,¹⁸³ “cavalcare” le passioni e indossare “occhiali neri”, nella misura in cui

l’astuzia e il travestimento sono necessari perché un uomo siffatto possa conservarsi, possa tenersi *a galla* e non sia sommerso, in mezzo alle pericolose rapide dell’epoca.¹⁸⁴

La “virtù” est-etica, in questo caso, sta proprio nell’ingannare, nel dissimularsi, ovvero in una precisa «volontà» eto- e morfopoietica di apparenza, maschera, superficie alla cui base si pone una vera *forza* autoformativa, plastica, «creatrice, foggiatrice, capace di trasmutazioni», che proviene direttamente dall’accortezza dello spirito:

lo spirito assapora in tutto ciò la multiformità delle sue maschere e la sua accortezza, assapora altresì il senso della sua sicurezza, anzi *proprio attraverso le sue arti proteiformi trova la migliore delle sue difese e dei suoi nascondimenti!*¹⁸⁵

C’è da dubitare, qui, che Nietzsche conoscesse e apprezzasse il carattere “proteiforme” del saggio del neostoico Gracián,¹⁸⁶ il “preferito” dello Schopenhauer uomo-di-mondo? Naturalmente, Nietzsche non sarebbe Nietzsche (né Zarathustra Zarathustra) se si fermasse qui: la “morte di Dio” vale anche per il solido, univoco Sé degli stoici e neostoici, Schopenhauer

179 Cfr. G. Gurisatti, *Zarathustra e il mago*, cit., pp. 226 sgg.

180 UTU II, pp. 93-94 [af. 232].

181 F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* [d’ora in poi ABM], trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo II, 1968, pp. 46-47 [af. 40].

182 ABM, p. 194 [af. 270].

183 ABM, p. 198 [af. 284].

184 FP 1884-1885, p. 292 (38 [11]).

185 ABM, p. 140 [af. 230], c.n.

186 Si veda sopra, in part. p. 314.

compreso. Per Nietzsche l'ego si presenta piuttosto come «non-egoistico», nel senso che esiste una «pluralità delle persone (maschere) in un solo io»,¹⁸⁷ sicché l'ego stesso che dovrebbe governare le maschere – si pensi al personaggio di Zarathustra – è in sé «una pluralità di forze di tipo personale»,¹⁸⁸ e reca in sé una «molteplicità di maschere»,¹⁸⁹ quindi, anche la maschera (cioè l'eto-morfopoiesi) propriamente stoica è qualcosa che va superato, in direzione “dionisiaca”:

NB! Qualcosa che sta fermo è veramente più felice di tutto quello che si muove? L'immutabile ha veramente e necessariamente più valore di una cosa che cambi? E se uno *si contraddice mille volte e va per molte vie e porta molte maschere e non trova in sé mai una fine*, mai un'ultima linea d'orizzonte: è davvero verosimile che costui abbia della 'verità' un'esperienza minore di uno Stoico virtuoso, che si sia messo una volta per tutte al suo posto come una colonna, e con la dura pelle di una colonna?¹⁹⁰

Per Nietzsche, coerentemente, nulla si sottrae alla regola secondo cui tutto, dopo la morte di Dio, è “prospettiva”, “interpretazione”, impermanenza, compreso il soggetto interpretante,¹⁹¹ e ciò a favore di quella «sovraabbondanza di forze plastiche, imitative, ricostitutive»,¹⁹² che costituisce l'enorme *salute* di Dioniso. Nondimeno, come stanno a dimostrare – se così si può dire – le vite stesse dell'uomo “Nietzsche” (il *Freigeist*) e del suo *alter ego* filosofico “Zarathustra”, così come le abbiamo descritte, la sua *estetica* dionisiaca della maschera senza fondamento si muove ugualmente nel segno di quella che non esitiamo a definire un'*etica*, anch'essa infondata, della maschera, dell'interpretazione e dell'impermanenza, là dove cioè il “contraddirsi mille volte e andare per molte vie e portare molte maschere” costituisca pur sempre un'esperienza spirituale *di verità*, e si possa pensare in molti e opposti modi, ma «senza correre il pericolo di smarrirci in essi o di innamorarsi di essi».¹⁹³ La sfida di Zarathustra non è quella di dissolversi dionisiacamente nell'abisso delle sue

187 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884* [d'ora in poi FP 1884], trad. it. di M. Montinari, in OFN, vol. VII, tomo II, 1976, p. 152 (26 [73]).

188 F. Nietzsche, *Frammenti Postumi 1879-1881*, trad. it. di M. Montinari in OFN, vol. V, tomo I, 1964, p. 439 (6 [70]).

189 FP 1884-1885, p. 322 (40 [18]).

190 FP 1884-1885, pp. 342-343 (40 [57]), c.n.

191 F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887* [d'ora in poi FP 1885-1887], cit., pp. 299-300 (7 [60]).

192 FP 1884-1885, p. 354 (40 [66]).

193 *Ibidem*.

maschere, ma quella di conciliare «una flessibilità del cuore e un'arte della maschera», da un lato, e «disciplina di sé [...], disciplina e padronanza dello spirito», dall'altro.¹⁹⁴ Se così non fosse, infatti, egli non potrebbe proporsi come maestro e parresiaste, benché nei modi di un' *aleurgia metamorfica* affatto ultra-moderna.

c) Si è già detto della ponderata avversione *critica* – quindi, se non moralmente valutativa, senz'altro differenziante e giudicante, decisiva e interpretativa (“critica” da κρισις, “distinzione, scelta, decisione, giudizio, interpretazione”; κρινω, “distinguo, scelgo, decido, giudico, interpreto”) – di Zarathustra nei confronti della maschera triviale, vuota, coatta, “senza carattere” e frutto di “cattiva” recitazione, nonché dei suoi luoghi, la “grande città” e il “mercato”: nella prima tutto è superficialità, chiacchiera, opinione pubblica, adulazione, servitù e falsità,¹⁹⁵ nel secondo tutto è “gran fracasso”, spettacolo, commedia, lusinga, fedi che cambiano e umori mutevoli.¹⁹⁶ In particolare, il “mercato” è la scena dei «grandi commedianti», «attori» fracassoni e chiacchieroni che il popolo chiama «grandi uomini» («Il mercato è pieno di buffoni solenni – e il popolo li esalta i suoi grandi uomini! questi sono per lui i padroni del momento»),¹⁹⁷ ma che in realtà sono istrioni privi di coscienza, imbonitori, seduttori, abili a persuadere e a far perder la testa con il gioco mutevole delle loro maschere: «Il commediante» afferma Zarathustra

ha spirito, ma *poca coscienza* dello spirito. Egli crede sempre a ciò con cui gli riesce di suscitare la fede più intensa – la fede in *se stesso*! Domani avrà una nuova fede e doman l'altro un'altra ancora più nuova. Simile al popolo, egli ha rapidi sensi, e umori mutevoli. [...] Una verità che si insinui solo in orecchie fini, la chiama menzogna e nullità.¹⁹⁸

È forse questo “commediante-buffone” da mercato il prototipo del “non-egoistico” dionisiaco, pluralità e impermanenza di maschere e persone, che, pur “contraddicendosi mille volte e andando per molte vie e portando molte maschere”, rimane spiritualmente amico della verità, e, pur pensando “in molti e opposti modi”, mantiene un bell'*ethos* dell'interpretazione e uno buono *stile* della comunicazione? Evidentemente, manifestamente no.

194 Cfr. *ibidem*.

195 Cfr. ZA, pp. 214 sgg.

196 Cfr. ZA, p. 58.

197 ZA, pp. 58-59.

198 ZA, p. 58.

Tant'è che Zarathustra, l'«*amante della verità*»,¹⁹⁹ il grande attore dotato di autentica profondità, «si ritira in disparte dal mercato e dalla fama», nella sua solitudine asketica – un prendere le distanze dal “commediante”, questo, che ovviamente non sarebbe concettualmente possibile se, appunto, non fosse possibile distinguere (*krinein*), anche dopo la morte di Dio, quindi anche all'interno dell'impermanenza “dionisiaca”, una dimensione ontologicamente ed est-eticamente vera, autentica, metamorficamente parresiastica e aleturgica della maschera stessa.

A sua volta però la *retraite* di Zarathustra prelude al suo itinerante magistero come maschera di verità, per quanto dinamica e complessa. Ed è questo lo snodo, cruciale per la sua saggezza e per l'est-etica dell'esistenza, che Nietzsche affronta nel confronto-scontro tra Zarathustra, il grande attore-parresiaste, maestro di verità e plasmatore di nuovi uomini, e il Mago, cioè Wagner, il grande (almeno in apparenza) commediante-retore, istrione adulatore e imbonitore di folle. *Hic Rhodus, hic salta*. Già nella *Gaia scienza* il “problema del commediante” (sempre in riferimento a Wagner)²⁰⁰ si presentava come un «piacere della contraffazione», cioè della maschera, negativamente connesso, però, alla *falsità* con buona coscienza, al soffocamento dell'*ethos* (carattere), a un gioco di parti e apparenze meramente estetizzante, frutto di un *pericoloso* «concetto di “artista”». ²⁰¹ È questo il Wagner ipocrita che – accoppiato a Schopenhauer – compare nella *Genealogia della morale* come protagonista di un «vassallaggio artistico al servizio dell'ideale ascetico»,²⁰² ma, appunto, in quanto “commediante” *disonesto* di tale ideale.²⁰³ Ed è il Wagner *showman*, istrione, seduttore, campione di effetti-menzogna, che, nel *Caso Wagner* (1888), ci è presentato come un “vecchio mago” *nemico* degli “spiriti liberi” e degli aristocratici dello spirito, con cui *sembra* avere molto in comune:

Che il commediante non diventi il seduttore degli esseri genuini. [...] Wagner è un seduttore in grande stile [...]. Egli lusinga ogni istinto nichilistico [...]. Ah questo vecchio mago! Questo Klingsor di tutti i Klingsor! È così che

199 ZA, p. 59, c.n.

200 «Che io abbia preso coscienza dello straordinario problema del commediante [...], che io abbia scoperto e riconosciuto il commediante in fondo a ogni artista, come ciò che è tipico dell'artista, per questo ci volle il contatto con quell'“uomo” [Wagner]» (FP 1885-1887, p. 70 (2 [34])).

201 F. Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di F. Masini, in OFN, vol. V, tomo II, 1967, p. 236 [af. 361].

202 GM, p. 358.

203 GM, pp. 362 sgg.

*sta facendo guerra a noi! A noi, spiriti liberi! Come parla, assecondando i cordardi desideri dell'anima moderna, con accenti da fanciulla incantatrice!*²⁰⁴

Va da sé che, come nello *Zarathustra*, il “luogo” per eccellenza di tale commedia sia il “mercato-spettacolo” di Bayreuth, sarcasticamente descritto in *Nietzsche contra Wagner*,²⁰⁵ in cui l’“attore” Nietzsche si dichiara “essenzialmente antiteatrale”, se per teatro si intende quello di Wagner. La chiusa del canto *Il Mago* riprende alla lettera i motivi di *Delle mosche al mercato*, là dove la “plebe” inneggia al commediante, “che si stira e gonfia, mentre il popolo dice: ‘Guardate, un grand'uomo!’”²⁰⁶

Nietzsche contra Wagner – Zarathustra contra il Mago, dunque: *parresia e franchezza della maschera contra retorica e adulazione della maschera* – proprio come in Foucault e in tutta l'antica tradizione. Questo problema è tanto più scottante, nello *Zarathustra*, quanto più Zarathustra (come Nietzsche con Wagner) percepisce il Mago come proprio *alter ego* parodistico, pernicioso *malattia* del suo stesso essere maschera dionisiaca: nel *Canto della melanconia* che il vecchio mago intona in onore del suo Zarathustra, egli tesse liricamente le lodi della poesia, dell'abile menzogna che se la ride della verità, danza di giullare con le parole, maschera giulivamente impermanente e leggera:

*Celato in variegata maschere,
E maschera per sé
E per sé preda –
Questo – il pretendente della verità?
No! Giullare soltanto! Soltanto poeta!*²⁰⁷

204 F. Nietzsche, *Il caso Wagner*, trad. it. di F. Masini in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 36 e 40-41, c.n.

205 «È chiaro che io sono per costituzione essenzialmente antiteatrale; per il teatro, quest'arte di massa par excellence, nutro nel fondo della mia anima [un] profondo schermo [...]. A Bayreuth si è sinceri soltanto come massa, come individui si mente, si inganna se stessi. Si lascia se stessi a casa quando si va a Bayreuth, si rinuncia al diritto di dire la propria parola e di fare la propria scelta, si rinuncia al proprio gusto, persino al proprio coraggio [...]. A teatro si diventa popolo, gregge, femmine, farisei, bestie elettorali, membri di patronati, idioti – wagneriani: laggiù anche la coscienza più personale soggiace all'incantesimo livellatore del gran numero, laggiù è il vicino che governa, si diventa il vicino ...» (F. Nietzsche, *Nietzsche contra Wagner*, trad. it. di F. Masini, in OFN, vol. VI, tomo III, 1970, pp. 392-393).

206 Cfr. ZA, p. 311.

207 ZA, p. 362.

Queste parole, e quelle che seguono, *sembrano* incarnare alla perfezione il sublime spirito “proteiforme” della maschera dionisiaca, ma in realtà ne sono solo l’opposto caricaturale, comico-burlesco, poiché il non-egoismo “artistico-poetico” che esse esprimono è il frutto di un «malvagio spirito di inganno e di magia»,²⁰⁸ falso, raffinato, seducente: «Guai a tutti gli spiriti liberi, che non stanno in guardia contro *questi* maghi!».²⁰⁹ È per questo che Zarathustra reagisce (una volta tanto) con veemenza alle lusinghe affratellanti del Mago, che vorrebbe farne il proprio sosia:

Falla finita! gli gridava con risa di collera, o commediante! Falsario! Mentitore fin dentro l’anima! Io ti conosco bene! [...]. Non adulare, [...] commediante fin dentro l’anima! Tu sei falso: che vai parlando – di verità! [...] Tu però *non puoi* non ingannare [...]. Tu devi sempre avere due tre quattro cinque significati! E anche quello che hai detto or ora, non era per me né abbastanza vero né abbastanza falso! [...]. Tu divenisti l’incantatore di tutti [...]. In te ormai non una parola è autentica.²¹⁰

Questa reazione (strana, nell’altrimenti così compassato Zarathustra) si giustifica per due motivi: da un lato egli teme l’ironica accusa del Mago: «Zarathustra: egli stesso mi sembra spesso simile a una bella maschera di santo, – simile a una nuova stravagante mascherata»,²¹¹ teme cioè di essere egli stesso vittima e protagonista, come il suo Wagner, di una retorica adulatoria e seduttiva della maschera –; dall’altro (quel che più importa), proprio perché si sente vicinissimo al Mago, tanto più necessario gli appare, di nuovo, criticare (differenziare, giudicare, decidere e interpretare, per quanto non in termini moralistici) l’uso falso, menzognero, ingannevole, adulatorio, seduttivo e *inautentico* – sono tutte parole sue – di *quella stessa* pluralità e molteplicità di maschere di cui egli, se ne deduce (e l’intero *Zarathustra* ne sarebbe la testimonianza “vivente”), farebbe, all’opposto, un uso veritiero, franco, aleturgico, parresiastico, magistrale e, in definitiva, *autentico*. Come sarà per lo Heidegger di *Essere e tempo*, anche per il Nietzsche dello *Zarathustra* questa distinzione non assiologica ma pratica non può essere evitata, pena la fatale confusione tra maschera inautentica e autentica, retorica e parresia della maschera.

In conclusione, Zarathustra, pur nella sua im-permanenza etomorfopoietica è un maestro e un parresiaste, e *Così parlò Zarathustra* è la sua biogra-

208 ZA, p. 360.

209 ZA, p. 366.

210 ZA, pp. 308-310.

211 ZA, p. 361.

- fia “scritta col suo sangue”,²¹² che, come *Ecce homo* per Nietzsche, ne esibisce talune pratiche asketiche, che riassumiamo come segue: l'esercizio
- della cura del proprio Sé e della concentrazione su di sé;
 - della maschera dissimulativa e del tacere, a tutela del proprio Sé più profondo;
 - del governo del corpo e delle sue passioni, massime del *ressentiment*;
 - di una castità conoscente, non subalterna alle lusinghe della carne;
 - del rifiuto della gloria e della ribalta;
 - di periodi regolari di solitudine e di *retraite*, per riprendersi dalla dispersione di sé;
 - del soggiornare “sulle cime”, “sui monti”, in condizioni dure, in silenzio, per ritornare al Sé;
 - della *libera morte* e della *benedizione* delle cose;
 - dell'*amor fati*.

Di tutti questi motivi – che abbiamo citato un po' alla rinfusa, ma che trovano precisi riscontri nei canti dello *Zarathustra* – si alimenta la saggezza (termine che ricorre di frequente nel testo) di Zarathustra, che dice: «In fondo io amo soltanto la vita [...] Ma voglio bene – spesso troppo bene – alla saggezza».²¹³ È questo amore di saggezza che spinge ogni volta Zarathustra ad abbandonare la sua *retraite* (esteriore e interiore) autopoietica per riprendere il suo magistero eteropoiatico – di cui, si badi, in questa sede non ci interessa l'oggetto, ma il metodo – tra gli uomini («Io voglio insegnare agli uomini il senso del loro essere»):²¹⁴

Il mio amore impaziente trabocca in fiumi [...]. Da montagne silenziose e da tempeste di dolore la mia anima romba giù nelle valli. [...] Certo, *dentro di me è un lago, solitario, che basta a se stesso*; ma il mio torrente d'amore lo trascina giù in basso con sé – verso il mare! [...] La mia saggezza selvaggia è diventata gravida su solitarie montagne ...²¹⁵

In Zarathustra, insomma, non c'è solipsismo, narcisismo, isolazionismo, autoreferenzialità dell'*askesis* e del Sé, bensì desiderio di compagni, accompagnatori, ascoltatori, amici, cui donare, appunto, eteropoieticamente la propria saggezza: «Io però sono un donatore: volentieri io dono, come

212 Cfr. ZA, p. 42: «Di tutto quanto è scritto io amo solo ciò che uno scrive col suo sangue. Scrivi col sangue: e allora imparerai che il sangue è spirito. [...] Chi scrive in sangue e sentenze, non vuol essere letto ma imparato a mente».

213 ZA, p. 131.

214 ZA, p. 14.

215 ZA, pp. 98-99, c.n.

amico agli amici».²¹⁶ Come in ogni aleturgia di saggezza, anche in Zarathustra autopoieta ed eteropoieta fanno tutt'uno, sono le due facce della stessa medaglia. Del tutto consapevole del fatto che «ben donare è un'arte e la suprema, la più scaltra delle raffinatezze della bontà»,²¹⁷ Zarathustra, nel suo magistero, vuole proprio questo: «toccare» psicagogicamente «l'anima» dei suoi uditori,²¹⁸ ma senza esercitare su di essi – anche qui al contrario del Mago-Wagner – alcun tipo di retorica dell'adulazione, della seduzione, dell'assoggettamento e della fede («Il discepolo rispose: “io credo a Zarathustra”. Ma Zarathustra scosse la testa e sorrise. La fede non mi fa beato, disse, e specialmente la fede in me»).²¹⁹ Da perfetto parresiasta, non v'è nulla che iriti Zarathustra più dall'essere fatto oggetto di culto, devozione, riverenza, fede, dipendenza da parte dei suoi compagni di strada: «Quando volete innalzarvi» ammonisce «adoperate le vostre gambe! Non lasciatevi portare in alto, non mettetevi a sedere sulle schiene e le teste altrui!»,²²⁰ e altrove, in modo drastico:

Io sono una ringhiera vicino al torrente: si aggrappi chi può! Ma io non sono la vostra stampella. [...] Il mio cammino è sempre stato, in tutto e per tutto, un tentativo e un interrogativo [...]. “Questa, insomma, è la mia strada, – dov'è la vostra?”, così rispondo a quelli che da me vogliono sapere “la strada”. *Questa* strada, infatti, non esiste!²²¹

Questa risposta, degna di un maestro Zen, in realtà non fa che riprendere la regola aurea della parresia greco-romana descritta da Foucault ne *L'ermeneutica del soggetto*, e che qui riportiamo per comodità:

Lo scopo ultimo della *parresia* non è quello di mantenere colui al quale ci si rivolge in uno stato di dipendenza nei confronti di chi parla, come è invece nel caso dell'adulazione. L'obiettivo della *parresia* è piuttosto quello di fare in modo che colui al quale ci si rivolge possa, a un certo momento, trovarsi in una situazione tale da non aver più bisogno del discorso dell'altro.²²²

Esattamente questo è l'insegnamento del maestro-parresiasta Zarathustra ai suoi “discepoli” (che, sia detto qui per inciso, è l'opposto specula-

216 ZA, p. 105.

217 ZA, p. 327.

218 Cfr. ZA, p. 127.

219 ZA, p. 154.

220 ZA, p. 353.

221 ZA, pp. 41 e 238-239.

222 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 338.

re dell'insegnamento che il maestro-parresiaste Gesù rivolge ai suoi apostoli in *Giovanni*, 14-15):²²³

Ora vado da solo, discepoli miei! Anche voi andatevene da soli! Così io voglio. [...] Andate via da me e guardatevi da Zarathustra! [...] Si ripaga male un maestro, se si rimane sempre scolari. [...] Voi dite di credere a Zarathustra? Ma che importa di Zarathustra! Voi siete i miei credenti, ma che importa di tutti i credenti! Voi non avevate ancora cercato voi stessi: ecco che trovaste me. Così fanno tutti i credenti; perciò ogni fede vale così poco. E ora vi ordino di perdermi e di trovarvi; e solo quando mi avrete tutti rinnegato io tornerò tra voi.²²⁴

Per ovvie ragioni, come si è detto, non ci soffermiamo sui contenuti (Morte di Dio, Critica dei Valori, Volontà di Potenza, Eterno Ritorno, Superuomo, ecc.) dell'insegnamento di Zarathustra, ma c'è un ultimo aspetto "parresiastico" che ne va evidenziato: il ruolo cinico della *risata*, che ricollega Nietzsche ai grandi iconoclasti del XIX secolo: «Coraggiosi, noncuranti, beffardi, violenti – così ci vuole la saggezza [...]. Non con la collera, col riso si uccide. [...] E falsa sia per noi ogni verità, che non sia stata accompagnata da una risata!».²²⁵ La capacità di ridere di tutto – anche di se stessi – è la base di ogni critica priva di *ressentiment*, quindi la matrice ultima della "saggezza selvaggia" di Zarathustra e della sua "cattiveria ridente", «perché nella risata si trova adunata tutta la cattiveria, ma santificata e assolta dalla sua stessa beatitudine». ²²⁶ In alcuni passaggi, Zarathustra non esita a descrivere se stesso, secondo il classico stile di vita cinico, come affamato, violento, solo, senzadio, senzapatria, errabondo, estraneo, scacciato, irriso, bandito,²²⁷ perseguitato, per la sua indipendenza e irriverente alterità, dal popolo degli stolti:

Colui che è odioso al popolo è come un lupo per i cani: è lo spirito libero, il nemico della catena, il non-adoratore, randagio per i boschi. Cacciar-

223 «Rimanete in me, ed io in voi. Come il tralcio non può da sé dare frutto, se non rimane unito alla vite, così nemmeno voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci; se uno rimane in me ed io in lui, questo porta molto frutto: perché senza di me non potete far niente. Chi non rimane in me sarà gettato via come tralcio e seccerà, e, raccolto, sarà buttato nel fuoco a bruciare. Se rimanete in me e rimangono in voi le mie parole, domandate quel che vorrete e vi sarà fatto» (*Gv*, 15, 4-7).

224 ZA, p. 92.

225 ZA, pp. 43 e 257.

226 ZA, p. 282.

227 Cfr. ZA, pp. 124 e 146.

lo dal suo rifugio [...]: contro di lui [il popolo] aizza ancor sempre i suoi cani dalle zanne più aguzze.²²⁸

Al tempo stesso, però, egli esalta la «volontà leonina» e «l'orgoglio dello spirito» del cinico *Freigeist*, che, nemico di ogni catena e di ogni fede – ma anche di ogni pacifico, inerme quietismo orientale da “mendicante volontario” –²²⁹ conduce fieramente una “vita altra-vita vera” (ancora il motivo della verità e parresia in Nietzsche, contrapposta alla pomposa seduzione e simulazione wagneriana) autarchica, autonoma e aleturgica:

Libera dalla felicità dei servi, redenta da dèi e adorazioni, impavida e terribile, grande e solitaria: così è la volontà del verace.²³⁰

Qualsiasi dandy-cinico avrebbe sottoscritto queste parole. Imparare a ridere, *saper* ridere del mondo, di sé e degli altri, con radicale, estrema criticità, ma senza rancore e *ressentiment*: ecco il sano *modus vivendi* e lo stile di saggezza “cinico” che Zarathustra, «questo selvaggio buono libero spirito burrascoso»,²³¹ insegna, anzi mostra all’“uomo superiore”, suo adepto – una risata che non è quella maligna, subdola e insinuante del Mago, ma quella piena, indomita, dissacrante, e, quindi, *santa*, di un Super-Uomo:

La corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: io stesso ho posto sul mio capo questa corona, io stesso ho santificato la mia risata. [...] Questa corona di colui che ride, questa corona intrecciata di rose: a voi, fratelli, getto questa corona! Io ho santificato il riso; uomini superiori, *imparatemi* – a ridere!²³²

228 ZA, p. 123.

229 Nel canto *Il mendicante volontario* (cfr. ZA, pp. 325-329) Zarathustra incontra il pacifico “predicatore della montagna”, controfigura del santo asceta orientale (quindi, ancora, di Schopenhauer), la cui felicità si riduce al solitario “ruminare” insieme alle mucche, lungi dalla folla e da ogni tentazione mondana. Al quietismo e al fatalismo vegetariani del mendicante, Zarathustra oppone la durezza carnivora della sua critica dissacrante, e alle “mucche” d’Oriente, oziose e ruminanti, l’orgoglio e l’intelligenza pratica (occidentale, greca) della sua “aquila” e del suo “serpente”. Questa distinzione si chiarisce anche alla luce del canto *Tre figlie del deserto*, in cui la critica all’ascetismo e quietismo orientale assume la forma di un gesto “leonino” (la seconda delle “tre metamorfosi”) pur sempre europeo, memore cioè del coraggio distruttore, greco, cinico, parresiasico: «Ruggire ancora una volta, / Moralmente ruggire, / Come un leone morale» (ZA, p. 375).

230 ZA, p. 124.

231 ZA, p. 358.

232 ZA, p. 359.





CAPITOLO TERZO PRATICI

(Heidegger, Hadot, Achenbach)

1. Heidegger

La decisione, in quanto *autentico esser-se-Stesso*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. [...] La decisione per se stesso pone l'Esserci nella possibilità di far "essere" gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio [...]. L'Esserci che ha deciso può divenire la "coscienza" degli altri. Soltanto dall'esser se-Stesso autentico nella decisione scaturisce l'essere-assieme autentico.

Martin Heidegger



Nel capitolo che gli abbiamo dedicato ci sembra di avere sufficientemente illustrato – sulla scorta del confronto tra uomo e animale – i motivi per cui Heidegger può essere legittimamente inserito nella costellazione dei riaffioramenti della cura di sé e dell'est-etica dell'esistenza nella modernità, sicché non desta in noi alcuna sorpresa l'attenzione che Hadot e Foucault prestano, in questo senso, alla sua opera. Hadot ammette l'influsso decisivo che ebbero su di lui le pagine di *Essere e tempo* sulla distinzione tra quotidiano inautentico (il *Man* pubblico, banale, abitudinario, stereotipato, superficiale, indeciso, semincosciente, spersonalizzato) ed esistenza autentica (il *Dasein* singolo, intenso, concentrato, consapevole di sé e della propria finitezza, cosciente del suo "essere nel mondo" ed "essere per la morte").¹ Foucault, come si è visto,² considera Heidegger non solo il "filosofo fondamentale e determinante" per sé, ma lo inserisce nel moderno recupero anticartesiano di quelle "strutture della spiritualità" che connettono conoscenza, trasformazione di sé e preoccupazione per la

1 Cfr. P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 188-190 e 24; cfr. p. 158.

2 Si veda sopra, pp. 230 sgg.



cura di sé, facendone un punto di riferimento – per quanto in incognito – del suo intero percorso relativo alla *epimeleia heautou* e alla *techne tou biou* nell'antichità. Ad esempio, le pagine dell'*Ermeneutica del soggetto* dedicate, sulla scorta di Seneca, alla distinzione tra lo *stultus* e il *sapiens* riecheggiano – esattamente come per Hadot – quasi alla lettera *Essere e tempo*:³ lo *stultus* (l'inautentico, il “non proprio a se stesso”), per Foucault, è “esposto a tutti i venti e a tutte le rappresentazioni provenienti dal ‘mondo’”, è “vulnerabile a passioni, desideri, abitudini, ambizioni, illusioni dettate dall'esterno”, “non decide né differenzia”, è “disperso nel tempo”, “lascia che la propria vita scivoli via, senza neppure tentare di ricondurla a una qualche unità”, è “distratto, disattento, impermanente, senza memoria, senza volontà”, è “pigro e inerte, non vuole liberamente e assolutamente, ma solo coattivamente e particolarmente”, insomma, “non si prende cura di se stesso”, poiché ciò vorrebbe dire uscire dalla *stultitia*, rientrare in sé ed entrare nella *sapientia* (autenticità, “proprietà a se stessi”), ossia volere, decidere, essere-per l'unico ente che può essere oggetto di cura e preoccupazione per il *sapiens* – il Sé, opposto al Neutro, l'Anonimo, l'Impersonale, dominato dall'*incuria sui*:

Lo *stultus*, essenzialmente, è colui il quale non solo non vuole, ma neppure vuole se stesso, cioè non vuole il sé. Lo *stultus* è colui la cui volontà non è orientata verso il solo oggetto che si può volere liberamente, assolutamente e sempre, e che è costituito da se stessi. Tra la volontà e il sé sussiste, nella *stultitia*, una mancanza di connessione [...]. Venir fuori dalla *stultitia* non potrà, pertanto, significare nient'altro se non fare in modo che si possa volere il sé, che si possa volere se stessi, che si possa tendere verso se stessi come verso il solo oggetto che è possibile volere liberamente, assolutamente, sempre.⁴

Al di là della (filosoficamente non irrilevante) diversa strutturazione linguistica, non si possono non rilevare le forti affinità tra questi passaggi – del tutto esemplari, ma se ne potrebbero trovare molti altri – dell'*Ermeneutica del soggetto* e quelli contenuti nel celebre § 27 di *Essere e tempo*, dove il *Dasein* “stolto”, quotidiano, inautentico e improprio si caratterizza, com'è noto, per la sua soggezione agli altri e alla “dittatura” esercitata sul singolo dal Si pubblico, neutro, anonimo e impersonale, che finisce per dissolvere il Sé nella medietà e nel livellamento il cui principale effetto è quello di sgravare il *Dasein* da ogni giudizio, decisione e responsabilità nei confronti di se stesso. Alla distinzione tra *stultus* e *sapiens* di Foucault cor-

3 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 114 sgg.

4 Ivi, p. 117.

risponde la distinzione di Heidegger tra il Si-stesso inautentico (il singolo *Dasein* «disperso nel Si», che si preoccupa solo del mondo quotidiano) e il Se-stesso autentico (il singolo *Dasein* «posseduto in modo proprio», che si prende cura anzitutto di se stesso),⁵ così come alla conversione responsabilizzante dalla *stultitia* verso la *sapientia* in Foucault corrisponde la conversione del *Dasein* dal Si-stesso al Se-stesso, ovvero dal livello di medietà in cui «“io” non “sono” io nel senso del me-Stesso che mi è proprio», al livello di singolarità in cui il *Dasein* «apre a se stesso il suo essere autentico», il che avviene anzitutto

sempre sotto forma di rimozione dei velamenti e degli oscuramenti e come chiarificazione delle contraffazioni con cui l'Esserci si occlude contro se stesso.⁶

Riaffrontando nel § 60 il “poter essere” autentico del *Dasein*, Heidegger conferma che mentre in seno allo «stato interpretativo predominante del Si» (i velamenti, gli oscuramenti e le contraffazioni di cui sopra) il *Dasein* “stolto” si trova perduto, disperso, abbandonato nella pubblica indecisione, nel *Dasein* che si apre (cioè si desta) alla “saggezza” di sé, esso “ritorna a sé”, cioè a volersi e a decidersi, riappropriandosi di se stesso:

decisione significa lasciarsi-risvegliare dalla perdizione nel Si [...], perché è la decisione che conferisce all'Esserci la trasparenza autentica. Nella decisione ne va per l'Esserci del suo poter-essere più proprio.⁷

Insomma, benché Foucault non spenda (consapevolmente) una sola parola su ciò, ci sembra evidente che *Essere e tempo* – letto retrospettivamente in prospettiva foucaultiana, cioè da un punto di vista etico prima ancora che ontologico, come “ritorno a sé” prima ancora che come “ritorno all'essere” –⁸ può rivelarsi come un vero e proprio (contro gli intenti del suo stesso autore) manuale di cura di sé e di est-etica dell'esistenza, di filosofia

5 M. Heidegger, *Essere e tempo* [d'ora in poi ET], cit., § 27, p. 161.

6 *Ibidem*.

7 ET, § 60, p. 356.

8 Sempre in termini “foucaultiani” si può dire che il “ritorno a sé” del *Dasein* consiste in quella trasformazione “spirituale” del soggetto che costituisce la premessa e la condizione esistenziale indispensabile di ogni ulteriore apertura all'Altro, quindi anche nei confronti di quell'Altro che è l'Essere. In tal senso la cura di sé precede la cura dell'Essere, l'“etica” precede ed è condizione dell'“ontologia”, anche se di fatto – come in Foucault – i due movimenti (di “ritorno” a sé e di “apertura” all'Altro) sono simultanei e complementari: etica e ontologia fanno tutt'uno.

pratica come pratica della filosofia. Vediamo, in estrema sintesi, alcuni motivi per cui tale lettura potrebbe non rivelarsi eccessivamente forzata:

a) al primato cartesiano della teoresi e del conoscere fisico-matematico, Heidegger oppone il primato della prassi, della vita, della fatticità e dell'effettività dell'"essere nel mondo" (l'"abitare" come *ethos* del quotidiano), nel senso che ogni intellesione e cognizione teoretica (la constatazione e contemplazione oggettiva, disinteressata della scienza) è subordinata alla comprensione e all'attività pratica (l'agire, il fare e l'avere a che fare) – che a sua volta ha un triplice modo di esplicitarsi:

- un atteggiamento pratico-*poietico*, manuale e artigianale, avente a che fare, tramite mezzi, strumenti e arnesi, con la *Umwelt*, il "mondo ambiente" o "mondo circostante" di enti non umani (anche animali) che possono essere utilizzati, manipolati, lavorati, prodotti, ecc.
- un atteggiamento pratico-*politico*, relazionale, interattivo, condiviso, comunitario relativo alla *Mitwelt* (mondo degli altri), al *Mitsein* (l'"essere con" gli altri) e al *Miteinandersein* (l'"essere uno con l'altro", "essere assieme"), dove gli altri enti-uomo sono co-costitutivi dell'essere del singolo Esserci;
- un atteggiamento pratico-*epimeletico*, ovvero autoetopoietico rivolto alla *Selbstwelt* (mondo del Sé o mondo proprio), dove ciò con cui si ha a che fare è «l'ente che io stesso sempre sono, l'essere sempre mio» (§ 25, p. 145), sintetizzato dal termine *Jemeinigkeit*, l'"essere sempre mio" dell'ente che è per me in gioco, di cui "ne va" nella mia esistenza, il mio singolo Esser-ci, il mio Sé-Stesso.

b) Benché Heidegger, per evitare un eccessivo solipsismo e isolamento dell'Esserci, ne rilevi l'essere co-costitutamente parte della *Mitwelt* («Il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri. Il mondo dell'Esserci è *con-mondo*. L'in-essere è un *con-essere* con gli altri. L'esser-in-sé intramondano degli altri è un *con-Esserci*» [§ 26, p. 149]), e ne sottolinei taluni aspetti positivi – l'avere e prendersi cura degli altri, l'apertura, il riguardo, l'indulgenza, la comprensione, ecc. –, in realtà (come nota criticamente Plessner) egli dà massima priorità ai lati negativi, deiettivi, difettivi e inautentici della vita pubblica, cioè dell'essere-assieme «quotidiano e medio» (cfr. § 26): l'essere l'uno *contro* l'altro, l'uno *senza* l'altro, il trascurarsi, il non importare all'uno dell'altro, la deficienza, l'indifferenza, l'ovvietà, la mancanza di riguardo, la negligenza, l'estraneità, la trascuratezza, la dissimulazione, la reticenza, ecc., tutti aspetti convergenti nella deiezione collettiva del *Man*, che è l'effettiva dimensione della *Mitwelt* con cui si ha "innanzitutto e per lo più" a che fare. Di fatto, al di là dei propositi sistematici, questa diffidenza tutta kierkegaardiana, stirneriana e

nietzscheana – ma ampiamente diffusa tra i personaggi da noi affrontati fin qui – nei confronti dello “spirito del gregge” conduce Heidegger a privilegiare, sulle pratiche pubbliche di condivisione e di interazione eteropoietica con l’altro, quelle di solitudine, isolamento, singolarità e ipseità, che, esse sole, conducono all’apertura autopoietica del *Dasein* nei confronti di sé. Basti pensare qui alle due *Befindlichkeiten* (situatività, situazioni emotive, tonalità emotive) decisive per la conversione dallo stato di *stultitia* (inautenticità) a quello di *sapientia* (autenticità) dell’Esserci, l’angoscia e l’“essere per la morte”:

– l’angoscia (cfr. § 40) è la “situazione emotiva” che richiama e converte (cioè fa “ritornare”) l’Esserci a se stesso, lo riporta dalla fuga da sé e dalla dispersione di sé nel *Man* alla concentrazione su di sé nell’ipseità e nell’isolamento del singolo:

L’angoscia racchiude la possibilità di un’apertura privilegiata per il fatto che isola. Questo isolamento va a riprendere l’Esserci dalla sua deiezione e gli rivela l’autenticità e l’inautenticità come possibilità del suo essere. Nell’angoscia le possibilità fondamentali dell’Esserci, che è sempre mio, si mostrano in se stesse.⁹

Non v’è dubbio: il primo, decisivo passo per sottrarsi alla dittatura dello «stato interpretativo pubblico» (ovvero della «tranquillizzante sicurezza» data dall’ovvietà – in realtà: dall’assorbimento e stordimento – del sentirsi a casa propria nella banalità di un comportamento convenzionale comune, universalmente condiviso, familiare e “pubblicitario”, vissuto come normalità: in termini “animali” il gregge, il branco, il gruppo, il clan) è – totalmente nella logica della cura di sé – un passo “alla Zarathustra” di *epistrephein pros heauton*, di *conversio ad se* nello spaesamento della solitudine e dell’isolamento dalla massa della *Mitwelt*:

L’angoscia isola l’Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio [...]. L’angoscia apre l’Esserci come *esser-possibile*, e precisamente come tale che solo a partire da se stesso può essere isolato e nell’isolamento. [...] L’angoscia isola e apre l’Esserci come *solus ipse*.¹⁰

Si tratta quindi di ciò che Heidegger stesso definisce «“solipsismo” esistenziale» (*ibidem*), ed è solo in virtù di tale primo drastico, addirittura traumatico stacco del Sé-Stesso dal Si-Stesso che l’angoscia «rivela nell’Esser-

9 ET, § 40, p. 233.

10 Ivi, pp. 229-230.

ci l'*essere-per* il più proprio poter-essere, cioè l'*esser-libero-per* la libertà di scegliere e possedere se stesso» (ivi, p. 229) – una riacquisizione e una riconquista di sé che per Heidegger – come per Foucault – è rara, poiché l'angoscia esistenziale stessa «autentica» è rara (cfr. ivi, p. 232).

– Analogamente, anche l'«essere per la morte», che, pur essendo «essenzialmente angoscia» (§ 53, p. 318), acquista i tratti di un vero e proprio esercizio spirituale, una *techne tou biou* del *Dasein*, ha principalmente la funzione epimeletica ed autoetopoietica di sottrarre il Sé “concentrato” al Si “disperso” (ovvero il Sé “desto” e “accogliente” al Si “assopito” e “stordito”), anche qui accentuandone l'elemento di isolamento e di singolarità rispetto a un mondo pubblico sempre assorbito, indaffarato, quindi impegnato a livellare, rimuovere, occultare il fastidioso «intoppo» della morte come tale (cfr. §§ 51-52): «La morte» scrive Heidegger (§ 53, p. 315)

*reclama [l'Esserci] in quanto singolo [...], isola l'Esserci in se stesso. Questo isolamento è un modo in cui il Ci si apre all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni esser-preso ciò di cui ci si prende cura e ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del poter-essere più proprio. L'Esserci può essere autenticamente se stesso solo se si rende da se stesso possibile per ciò.*¹¹

Anche in questo caso, come in quello dell'angoscia, meditare, decidersi, risolversi, essere “desti” e “accoglienti” nei confronti della propria morte, nell'isolamento metodico e ascetico del proprio Sé, costituisce – esattamente come per Montaigne –¹² la preliminare *conditio sine qua non* per un *libero* accesso sia al mondo delle cose, sia al mondo degli altri, sia al mondo del sé (e, in definitiva, all'*essere* di questi tre mondi): l'anticipazione della morte (come pratica ed esercizio asketico, diremmo noi)

*svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e, sottraendolo fino in fondo all'aver cura che si prende cura [qui si intende: il darsi da fare affaristico nella quotidianità del Si – n.d.t.] lo pone innanzi alla possibilità di essere se stesso, in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE.*¹³

11 ET, § 53, p. 315.

12 Cfr. la grande riflessione sulla morte *propria* svolta da Montaigne, in particolare nel celebre capitolo XX (*Filosofare è imparare a morire*) dei *Saggi*, che si sintetizza nella frase «la meditazione della morte è meditazione della libertà» (M. de Montaigne, *Saggi*, cit., vol. I, p. 110 [I, XX]).

13 ET, § 53, p. 318.

c) Che cos'è dunque il *Dasein* in questa prospettiva epimeletica e auto-etopoietica? Ci sembra chiaro che, eticamente, ontologicamente ed esistenzialmente *prima* del “prendersi cura” (*Besorgen*) poietico e manipolativo degli enti intramondani differenti dall'Esserci, e *prima* dell'“avere cura” (*Fürsorge*) politico e interattivo degli enti umani altri dal singolo Esserci – ma anche *prima* di ogni apertura all'alterità dell'Essere dell'ente in quanto tale – l'Esserci stesso debba esercitare la “cura” etopoietica del proprio Sé, cioè di quel particolare ente che esso stesso è – un ente essenzialmente trasformabile nel senso della spiritualità foucaultiana, suscettibile di essere modificato, manipolato, formato, plasmato, prodotto e progettato nel tempo, in quanto essenzialmente temporale, mobile, motile, dinamico, possibile, dunque “convertibile”. Quando in *Essere e tempo* Heidegger sentenzia che «l'essenza dell'Esserci consiste nella sua esistenza» (§ 9, p. 60), e che nel suo caso «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità*» (§ 7, p. 54), non fa che anticipare l'idea anticartesiana di Foucault secondo cui, in seno all'est-etica dell'esistenza, non si dà una *res cogitans* statica (un soggetto “semplicemente presente”) contrapposta a una *res extensa* altrettanto statica, bensì un uomo dinamico, possibile, convertibile che, conoscendo se stesso, può o trasformare e conquistare se stesso, ed essere così proprio e autentico, oppure lasciarsi inalterato e perdere se stesso, ed essere così improprio e inautentico:

Appunto perché l'Esserci è essenzialmente sempre la sua possibilità, questo ente *può*, nel suo essere, o “scegliersi”, conquistarsi, oppure perdersi e non conquistarsi affatto, o conquistarsi solo “apparentemente”.¹⁴

Proprio in ciò consiste il privilegio (o il dramma, a seconda dei punti di vista) strettamente comportamentale (quindi etico, né teoretico né logico [cfr. §§ 4 e 9]) dell'ente-uomo rispetto agli altri enti (animali compresi): l'Esserci, infatti, non solo – come l'animale – «ci» è (abita, vive e si comporta) sempre già in un “mondo circostante”, un “mondo degli altri” e un “mondo del sé”, ma ha anche – esso soltanto – la “responsabilità” ontologico-esistenziale (per noi: est-etica) di *aprirsi* formativamente e poieticamente alla *Umwelt*, alla *Mitwelt* e, soprattutto, alla *Selbstwelt*, in quanto costitutivamente “potente-essere” (*sein-könnend*), “avente-da-essere” (*zu-seiend*), unico ente in cui, nel suo *ethos*, *ne va* del suo stesso essere, e per cui il Sé costituisce la *chance* di se stesso. È questa responsabilità etica, questo peso della decisione, che rende inquieta, precaria – diversamente da quella dell'a-

14 ET, § 9, p. 61

nimale e dell'uomo comune, entrambi assorbiti e storditi nella loro "irresponsabile" indecisione – la vita e l'esistenza dell'Esserci, che è sempre in moto per diventare se stesso, sempre un farsi nel tempo, sempre un progetto trasformativo di sé.

d) Nella nozione di pro-getto (*Ent-Wurf*) dell'Esserci (del Sé) le istanze etopoietiche presenti nell'*Ermeneutica del soggetto* e in *Essere e tempo* vengono praticamente a coincidere, nel segno del più classico «Divieni ciò che sei!» (cfr. § 31, p. 180). In quanto "poter essere" e "avere da essere" il *Dasein* – e solo esso – si pro-getta, ovvero si getta in avanti ("avanti a sé" nel futuro) in vista di se stesso, ma nel contempo – come nel caso del "carattere acquisito" di Schopenhauer, o del «Werde was du bist!» di Nietzsche, oppure del rapporto tra "forma formante" e "forma formata" di Pareyson – tale progetto non è assolutamente libero (non si esercita come *liberum arbitrium indifferentiae*, già sconfessato da Schopenhauer), bensì determinato e condizionato da ciò che il *Dasein* è *potentia*, ma non ancora *actu*: l'Esserci

è già sempre insediato in determinate possibilità [...]. Ciò significa che l'esserci è un esser-possibile consegnato a se stesso, una *possibilità gettata* da cima a fondo. L'Esserci è la possibilità dell'esser-libero *per* il più proprio poter-essere. [...] Ciò che nel suo poter-essere esso *ancora non è*, esistenzialmente lo è già. Soltanto perché l'essere del Ci riceve la sua costituzione dalla comprensione e dal carattere di progetto di essa, soltanto perché esso è ciò che diviene o non diviene, esso può, comprendendo, dire a se stesso: "Divieni ciò che sei!"¹⁵

Insomma: anche per Heidegger, come per tutti i saggi, l'essere progetto (libertà, possibilità, futuro) di sé dell'Esserci è sempre nel contempo un essere gettato (necessità, finitezza, passato) nel proprio sé, sicché ogni attimo della sua esistenza presente consiste nell'essere il "progetto-gettato" (ovvero il *destino*) di se stesso, sempre esposto al rischio di smarrirsi (essere *improprio* a se stesso: inautentico) o di ritrovarsi (essere *proprio* a se stesso: autentico). Se quindi Esser-ci è anzitutto comprensione di sé, *gnothi seauton*, e se tale comprensione di sé è anzitutto progetto di sé, bisogna dimostrarsi consapevoli della intrascendibile "gettatezza" (*Geworfenheit*), "finitezza" (*Endlichkeit*) e "situatività" (*Befindlichkeit*) di tale comprensione progettuale, che, perciò stesso, non può che essere *interpretazione* (cfr. § 32), insomma *ermeneutica* del Sé.

e) Tenuto conto del fatto che il *Verfallen* (la "deiezione", la "decadenza", il "decadimento") dell'Esserci è costitutivo – in termini ontologici, non as-

15 ET, § 31, pp. 178 e 180.

siologici – dell’Esserci stesso («L’Esserci è, innanzi tutto, sempre già decaduto da se stesso come autentico poter-essere e deietto nel “mondo”» [§ 38, p. 215]), cioè del fatto che l’Esserci, innanzitutto e per lo più, non è se stesso in quanto «completamente stordito [*benommen*, come l’animale dei *Concetti fondamentali della metafisica* – n.d.t.] dal “mondo” e dal con-Esserci degli altri nel Si» (*ibidem*), la *Sorge um sich*, per Heidegger, non potrà che consistere in un contromovimento autoetopoietico rispetto alla dispersione e indecisione del Sé, un *epistrephein pros heauton* che risponde – come in Foucault – a una “chiamata” che il Sé rivolge a se stesso, e che Heidegger definisce “chiamata della coscienza (*Gewissen*)”, che deve “risvegliare” (cfr. §§ 56-57) l’Esserci a se stesso. Per escludere – come farà Foucault – ogni ipotesi trascendente, che porterebbe a una mistica della grazia “esterna”, Heidegger ribadisce con vigore che la chiamata – in quanto choc da tramutarsi in chance – *viene all’Esserci dall’Esserci stesso*, che quindi «è a un tempo il chiamante e il chiamato» (§ 57, p. 329), ovvero:

Il chiamante è l’Esserci che, nel suo esser-gettato (esser-già-in ...), si angoscia per il suo poter-essere. Il richiamato è questo Esserci stesso, chiamato a destarsi al suo più proprio poter-essere (esser-avanti-a-sé). E il ridestato è l’Esserci che è richiamato dalla deiezione nel Si. [...] Non c’è quindi alcun bisogno di far intervenire potenze estranee all’Esserci.¹⁶

Con parole che anticipano (in modo addirittura imbarazzante per Foucault) *L’ermeneutica del soggetto*, Heidegger insiste sul fatto che è solo «attraverso se stesso» che l’Esserci può ritrovare se stesso ed essere ricondotto a se stesso (cfr. § 55, p. 324; § 56, p. 326), poiché ciò a cui l’Esserci si richiama è «al *se-Stesso che gli è proprio*» (§ 56, p. 326). Volendo sottrarsi all’*incuria sui* del Si (la “*Je-man-igkei*”, l’“essere-sempre-Man” [costrutto nostro, non di Heidegger]), l’Esserci chiama se stesso alla *cura sui* del Sé (la “*Je-mein-igkei*”, l’“essere-sempre-mio” [costrutto di Heidegger]), e ciò per risvegliarsi e salvarsi dalla “colpa” originaria della sua gettatezza nell’*incuria* (cfr. § 58). Da tale punto di vista la *Sorge* (la “cura” nel senso sia dell’attenzione e dedizione che l’Esserci deve avere per se stesso, sia della preoccupazione e angoscia per il fatto di non essere se stesso), in *Essere e tempo*, può riassumersi nell’unità di tre momenti:

- l’effettività dell’“essere già” (tempo passato): il “getto” dell’essere gettato dell’Esserci in un Ci che lo precede;

16 ET, § 57, p. 332.

- la deiezione dell'“essere presso” (tempo presente): il “rigetto” della fuga da sé dell'Esserci, che rimane imprigionato nel Si;
- l'esistenzialità dell'“essere avanti” (tempo futuro): il “progetto” della conversione a sé dell'Esserci in vista del se stesso autentico.

Solo nella reciproca inclusività di questi tre momenti – il getto, il rigetto, il progetto, l'essere-già, l'essere-presso, l'essere-avanti – si dà per Heidegger l'unità della Cura, che può essere definita come il progetto di sé (cura come conversione, attenzione e dedizione al Sé), sottraendosi al rigetto di sé (cura come stordimento, fuga e decadenza da sé), passando per il getto di sé (cura come preoccupazione, colpa e angoscia di sé): scegliere l'esistenzialità, contro la deiezione, attraverso l'effettività.

f) Infine, esattamente come Foucault, anche Heidegger mostra una particolare premura nello scongiurare il fatto che, nonostante tutto, la cura dell'Esserci – ridotta alla sola esistenzialità – possa essere interpretata, in quanto *conversio ad se*, solo come una feticistica, solipsistica, narcisistica dedizione di un sé (anzi di un “Io”) isolato nei confronti di se stesso (sono le stesse accuse cui reagisce fermamente Foucault): «La Cura» scrive infatti

non designa neppure, primariamente ed esclusivamente, un comportamento isolato dell'io rispetto a se stesso. L'espressione “cura di sé” (*Selbstsorge*), escogitata in analogia al prendersi cura e all'aver cura, sarebbe una tautologia.¹⁷

Heidegger dedica alla questione il § 64 di *Essere e tempo: Cura e ipseità*. Se è vero, infatti, che l'Esserci può esistere unitariamente nell'unità della Cura del suo essere «solo a patto che esso *stesso sia* questo essere nelle sue possibilità essenziali e che sia sempre *io* questo ente» (§ 64, p. 377), come vanno concepite, allora, esistenzialmente – cioè in senso autentico – l'egoità e l'ipseità di cui bisogna prendersi cura? Escluso che l'ipseità dell'io in quanto Sé-stesso sia da intendersi, in termini teoretici, come $\nu\pi\omicron\kappa\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, soggetto fondamento sempre identico a se stesso, persistente come semplice presenza logico-formale (l'Io come *res cogitans* di Cartesio, l'Io penso di Kant), bisogna anche evitare, in termini pratici, di ridurre l'ipseità e l'egoità a quell'«autointerpretazione quotidiana» che se ne dà nell'ambito del Si-stesso (della *stultitia*, come direbbe Foucault), in cui al Sé-stesso autentico si contrappone l'Io-stesso inautentico. Nella sfera del Si-stesso viene detto Io qualcosa di dato, fisso, immobile e semplicemente presente, «qualcosa di semplice, costantemente medesimo, ma indeterminato e vuoto» (§ 64, p. 382), qualcosa di cui ci “si” prende cura («*Si è ciò*

17 ET, § 41, p. 235.



di cui ci si prende cura» [*ibid.*] feticisticamente come di una “cosa” stabile, di cui già disponiamo e che già ci appartiene:

Il Si-stesso dice più frequentemente e più ad alta voce: “io-io”, perché, in realtà, *non è autenticamente se-Stesso* e fugge dal suo poter-essere autentico.¹⁸

Quindi, alla *falsa* stabilità (ipseità) di un Io reificato nel fondamento stabile e semplicemente presente di una cura inautentica solipsisticamente (nel senso del feticcio e culto dell’Io quotidiano) intesa, si contrappone la *vera* stabilità (ipseità) di un Sé dinamico, rintracciabile «soltanto nel poter-essere-se-Stesso autentico» (ivi, p. 383), ossia in tutta la complessa motilità esistenziale della Cura autentica fin qui descritta, che si occupa e preoccupa sì del Sé-Stesso, cioè dell’ipseità dell’Esserci, ma solo in quanto si è liberata dall’idea fallace (suggerita dal predominio del “dire-io” quotidiano) secondo cui essa si dà come una «cosa-ipseità» (*ibid.*) predisponibile come un qualsiasi oggetto lì a portata di mano del soggetto: ipseità come un dato ontico e non come l’obiettivo di un progetto esistenziale. «L’Esserci» conclude Heidegger

è *autenticamente se-Stesso* solo nell’isolamento originario della decisione tacita e votata all’angoscia. L’*esser-se-Stesso* autentico, *essendo come tale tacito*, non dice affatto “io-io”, ma “è”, nel silenzio, quell’ente gettato che, come tale, può essere in modo autentico.¹⁹

In questa dimensione autenticamente “singola”, spirituale ed esistenziale, della cura di sé si inabissa qualsiasi accezione inautenticamente quotidiana, feticistica e narcisistica, della cura dell’Io.

Proprio tali parole tuttavia ci consentono di indicare, in conclusione – dopo avere evidenziato alcuni elementi di affinità tra *Essere e tempo* e *L’ermeneutica del soggetto* – anche certi aspetti di distinzione tra Heidegger e Foucault, che riduciamo, sinteticamente, a tre:

a) mentre la prospettiva “esistenziale” di Heidegger lo porta ad accentuare, a dispetto delle sue aperture nei confronti del “mondo degli altri” (*Mitwelt*), in quanto autentici, i momenti di singolarità, solitudine, isolamento, silenzio, ecc., dell’Esserci, la prospettiva “etica” di Foucault lo induce – è inutile ripeterlo – ad accentuare come costitutivi della cura auto-poietica di sé e dell’arte di vivere il mondo degli altri, l’essere assieme, la relazione interattiva eteropoietica con l’altro, appunto, che in Heidegger ri-

18 ET, § 64, p. 383.

19 *Ibidem*.



mangono piuttosto sullo sfondo, e per lo più in termini negativi e deiettivi.²⁰ Nello Heidegger di *Essere e tempo* la *Selbstwelt* fa indubbiamente la parte del leone, assai più “contro” che non “con” la *Mitwelt*, indubbiamente per la manifesta insofferenza del filosofo nei confronti dell'*animalitas* dell'essere assorbiti e storditi nel “gregge” del Si. V'è tuttavia un passo significativo, in *Sein und Zeit*, la cui tonalità esplicitamente eteropoietica sembrerebbe indicare proprio nella direzione di Foucault:

La decisione, in quanto *autentico esser-se-Stesso*, non scioglie l'Esserci dal suo mondo, non lo isola in un io ondeggiante nel vuoto. [...] La decisione per se stesso pone l'Esserci nella possibilità di far “essere” gli altri che ci-sono-con nel loro poter-essere più proprio [...]. L'Esserci che ha deciso può divenire la “coscienza” degli altri. Soltanto dall'esser se-Stesso autentico nella decisione scaturisce l'essere-assieme autentico.²¹

In queste parole di grande intensità etica, in cui emerge la figura di un Esserci interattivo che, “tornato autopoieticamente in sé” dalla stolta, animale dispersione nel *Man*, può anche “tornare eteropoieticamente agli altri” per *educerli*, come loro guida e coscienza, a uscire a loro volta dalla casa rassicurante del Si pubblico, in vista di un *altro* “essere se stessi” e un *altro* “essere assieme”, risuona *ante litteram* l'intera questione della *parresia* e del magistero est-etico di Foucault.

b) Nella sua prospettiva, culminante nell'essere-per-la-morte, Heidegger, consapevolmente, lascia del tutto indeterminato l'“a che” della decisione del singolo Esserci, cioè (a parte appunto l'esercizio ascetico dell'essere-per-la-morte) non fornisce alcuna effettiva indicazione etico-pratica, sia circa il concreto articolarsi della cura del Sé, sia circa i suoi obiettivi etopoietici, sia circa una singola e positiva possibilità di esistenza, nel senso che la *Sorge* di *Essere e tempo* non ha alcuno stile di vita, alcuna forma peculiare di *ethos*, alcuna specifica *techne tou biou* da raccomandare. La “chiamata” stessa della coscienza non dice nulla:

Che cosa dice la coscienza nel suo chiamare il richiamato? A rigor di termini, nulla. La chiamata non afferma nulla, non dà alcuna informazione [...], non

20 Quanto alla *Umwelt*, il “mondo circostante”, o “mondo ambiente”, costituito non solo da cose e strumenti, ma anche dalla natura e dal vivente nel suo complesso (animali compresi), essa, come si è detto, non svolge praticamente alcun ruolo, né teoretico né pratico, né in Foucault né nello Heidegger di *Essere e tempo*.

21 ET, § 60, p. 355.

ha nulla di dire. [...] *Al se-Stesso* richiamato non è detto “nulla”; esso è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo proprio poter-essere.²²

Questo risveglio è, anzitutto, *Entschlossenheit*, decisionalità, risolutezza, in quanto *habitus* di colui che vuole dare forma autentica alla propria vita, ma Heidegger non dice di più – l’importante è decidersi, progettarsi, uscendo dall’indecisione e dal rigetto, i particolari non contano (forse sono troppo “ontici” per il suo snobismo ontologico):

*Il decidersi è, in primo luogo, l’aprente progettare e determinare le possibilità di volta in volta effettive. Alla decisione appartiene necessariamente l’indeterminatezza che caratterizza ogni poter-essere dell’Esserci effettivamente-gettato. La decisione è sicura di se stessa solo in quanto decidersi. [...] L’a-che-cosa l’Esserci di volta in volta effettivamente si decida, esorbita per principio dall’analisi esistenziale. La presente indagine esclude inoltre la progettazione esistenziale di possibilità effettive dell’esistenza.*²³

Si potrebbe dire che Foucault, con *L’ermeneutica del soggetto* e i lavori correlati, riprenda – non è chiaro con quanta consapevole intenzione – la struttura heideggeriana riempiendone la forma di contenuti est-etici non solo storicamente e filosoficamente rilevanti, ma anche concreti, pratici, praticabili, esattamente nella direzione di quella “progettazione esistenziale di possibilità effettive dell’esistenza” che Heidegger nega a se stesso. In tal modo Foucault ottiene bensì (certamente, dal punto di vista di Heidegger e degli heideggeriani ortodossi) di “onticizzare”, vale a dire di “svalutare” l’eto-ontologia di *Essere e tempo*, ma al tempo stesso (dal nostro punto di vista in modo salutare) di radicalizzarne la portata *effettivamente* epimeletica ed etopoietica. Come dire: ci sembra che la cura di Sé di Foucault, con la sua *askesis*, dia *corpo e vita* a quella cura di Sé che in Heidegger finisce per restare, nonostante tutto, nella sua struttura, una metafisica ancora troppo “ontologicamente teoretica e teoreticamente ontologica”.

c) Infine, sviluppando quest’ultimo motivo, non v’è dubbio che Foucault – riprendendo senza saperlo una tematica cara a due autori invisì a Heidegger, come Schopenhauer e Plessner – ponga con straordinaria lucidità e determinazione filosofica quel rapporto tra cura di Sé e *corporeità* che in *Essere e tempo* è praticamente assente, con il suo soggetto e il suo oggetto: il corpo, appunto, corpo vissuto e corpo vivente, in cui fa capolino quella *animalitas* dell’uomo che il *Dasein*, con tutta la sua *Faktizität*,

22 ET, § 56, p. 327; cfr. § 57, p. 328

23 ET, § 60, p. 355, e § 74, p. 451.

sembra avere completamente rimosso. Alla struttura esistenziale “scorporata” del *Dasein* heideggeriano Foucault contrappone la concreta – questa sì – prassi vitale e fattuale del suo Sé psicofisico, la cui ermeneutica sprofonda fino alla radice dei suoi più intimi impulsi, proprio la problematizzazione est-etica dei quali conduce l'uomo alla sua più autentica spiritualità. La scandalosa centralità del corpo – anzi del rapporto simbiotico, in seno all'*askesis*, tra corporeità e spiritualità – è quanto l'ermeneutica del Sé di Foucault contrappone all'eterea ontologia senza corpo dell'Esserci elaborata da Heidegger in *Essere e tempo* – uno scandalo, questo, che ha faticato a essere assimilato anche da altri fautori postheideggeriani della filosofia pratica come pratica della filosofia.

2. Hadot

La filosofia, nel suo aspetto originario, non appare più come una costruzione teorica, ma come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e di vedere il mondo, come uno sforzo di trasformare l'uomo [...], una maniera di esistere nel mondo, che deve essere praticata ogni istante, che deve trasformare tutta la vita [...], un esercizio del pensiero, della volontà, di tutto l'essere [...], un metodo di progresso spirituale che esige una conversione radicale della maniera di essere.

Pierre Hadot

«È ben noto che l'obiettivo principale delle scuole filosofiche greche non consisteva nell'elaborazione e nell'insegnamento della teoria. Il loro obiettivo era la trasformazione dell'individuo, era fornire all'individuo la qualità che gli avrebbe permesso di vivere in maniera differente, migliore, più felice rispetto agli altri».²⁴ Queste parole, pronunciate da Foucault nel novembre 1980, in una delle prime conferenze pubbliche dedicate alle tematiche poi sviluppate nel corso sull'ermeneutica del soggetto del 1981-1982, confermano la sua consapevolezza circa il suo debito, esplicitamente ammesso,²⁵ nei confronti degli studi sull'antichità greco-latina di Pierre

24 M. Foucault, *Soggettività e verità*, in Id., *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, cit., p. 42.

25 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 192-193. «L'idea secondo cui molti elementi, dei testi di Marco Aurelio, costituiscono degli schemi d'eser-

Hadot. Il quale Hadot, a sua volta, con riferimento al suo articolo *Exercices spirituels et philosophie antique*, del 1977 (nucleo originario del futuro celebre omonimo volume di scritti), non poté che prendere pubblicamente atto del proprio influsso su Foucault – fatto di “convergenze e divergenze” –,²⁶ riguardo la “cura di sé”, senza peraltro astenersi da qualche frecciatina *a posteriori*: «I nostri metodi» affermò

erano molto diversi. Foucault era forse, oltre che filosofo, uno storico dei fatti sociali e delle idee, ma non aveva pratica della filologia, [...] non attribuiva molta importanza all’esattezza delle traduzioni e usava spesso vecchie traduzioni poco affidabili.²⁷

Dovevano averne parlato direttamente, i due, del problema “filologico”, tanto che ne *L’uso dei piaceri* Foucault, rammentando le conversazioni avute e i pareri scambiati con Hadot – nonché l’aiuto ricevutone in merito a “documenti che non conosceva molto bene” e al rischio di «piegarli a forme di analisi o a metodi di indagine che, essendo loro estranei, non gli si addicevano» –,²⁸ annota quanto segue:

Non sono né ellenista né latinista, ma mi è sembrato che, con la dovuta scrupolosità, pazienza, modestia e attenzione, fosse possibile acquisire, con i testi dell’Antichità greca e romana, una familiarità sufficiente: voglio dire una familiarità che ci permetta [...] d’interrogare al tempo stesso la *differenza* che ci tiene lontani da un pensiero in cui riconosciamo l’origine del nostro e l’*affinità* che permane a dispetto di questo solco che continuamente approfondiamo.²⁹

cizio, non è un’idea che ho inventato io. Da solo non sarei stato capace di trovarla. Nel libro di Hadot sugli esercizi spirituali dell’Antichità potrete leggere un capitolo di grande importanza sugli esercizi spirituali in Marco Aurelio» (ivi, p. 257). Cfr. P. Hadot, *Marco Aurelio: la fisica come esercizio spirituale, ovvero pessimismo e ottimismo*, in Id., *Esercizi spirituali e filosofia antica* [d’ora in poi ESFA], cit., pp. 119-133.

- 26 «Per altro, ritengo che il mio articolo, intitolato *Exercices spirituels et philosophie antique*, pubblicato nel 1977, abbia influenzato l’idea che M. Foucault aveva della “cultura di sé”. Ho chiarito in altre sedi quali convergenze e quali divergenze ci fossero tra noi» (P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* [d’ora in poi FA], cit., p. 9). Qui Hadot rinvia al proprio intervento *Réflexions sur la notion de “culture de soi”* [d’ora in poi RCS], cit., [si veda sopra, p. 327, nota 2], di cui ci occuperemo più sotto.
- 27 P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere* [d’ora in poi FCMV], cit., p. 199.
- 28 M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 13.
- 29 *Ibidem*, nota 1, cc.nn.

Ci sembra, in verità, che al di sotto della *courtoisie* (questa sì dandystica) fin troppo dimessa di Foucault, parli lo storico *critico* “nietzscheano” (e “benjaminiano”)³⁰ che, pur apprezzando il legittimo e indispensabile lavoro di pedante decifrazione (dei testi) del passato del filologo, ne teme anche la degenerazione erudita, antiquaria e collezionistica, che finisce per “mummificare”, cioè per paralizzare, la produttiva costellazione tra passato e presente: «La storia antiquaria» nota Nietzsche nella *Seconda inattuale*

degenera nel momento stesso in cui la fresca vita del presente non la anima e ravviva più. Ora la pietà si inaridisce, l'abitudine erudita continua a esistere senza la pietà e gira in modo egoistico e compiaciuto intorno al proprio centro.³¹

Nelle pagine seguenti, com'è noto, Nietzsche, in anticipo su Benjamin, sviluppa un concetto non filologico (ma non per questo antifilologico) di storia «critica» che nel suo agire arrischiato e pericoloso nei confronti del passato non teme di infrangerne, dissolverne, distruggerne l'apparente continuità e compattezza fattuale filologica, nella consapevolezza che della storia non si dà scienza ma solo interpretazione, costruzione prospettica di costellazioni di “differenza e affinità” tra passato e presente: «Solo con la massima forza del presente» ammonisce

voi potete interpretare il passato [...]. Il vero storico deve avere la forza di coniare di nuovo ciò che è noto in qualcosa di mai sentito.³²

Una lezione, quella di Nietzsche, che Foucault mostra di apprezzare *in toto* nel breve, denso saggio *Nietzsche, la genealogia, la storia*, del 1971, in cui, al modo di fare storia del “dotto” («che colleziona i fatti e ne tiene accuratamente il registro»),³³ egli contrappone programmaticamente un modo *genealogico* inquietante, distruttivo e destabilizzante – ma anche parodistico, dissociativo e sacrificale – di interpretare la storia e il passato, che nietzscheanamente non teme d'essere un sapere prospettico: «Gli storici» scrive

30 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Pensare per costellazioni. Critica della storia e storia critica in Nietzsche e Benjamin*, in G. Gamba, G. Molinari, M. Settura (a cura di), *Pensare il presente, riaprire il futuro. Percorsi critici attraverso Foucault, Benjamin, Adorno, Bloch*, Mimesis, Milano-Udine, 2014, pp. 161-180.

31 F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, cit., p. 27.

32 Ivi, p. 55.

33 M. Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la storia* [d'ora in poi NGS], in Id., *Microfisica del potere. Interventi politici*, a cura di A. Fontana e P. Pasquino, Einaudi, Torino, 1977, p. 36.

cercano nella misura del possibile di eliminare ciò che può tradire, nel loro sapere, il luogo da dove guardano, il momento in cui sono, il partito che prendono, – l'indicibile della loro passione. Il senso storico, come Nietzsche l'intende, sa di essere prospettiva, e non rifiuta il sistema della propria ingiustizia. Guarda sotto un certo angolo, e [...] questo sguardo sa da dove guarda e cosa guarda.³⁴

Da questo punto di vista ci pare significativo il fatto che, dopo avere riconosciuto, ne *L'uso dei piaceri*, il suo tributo nei confronti di Hadot, Foucault affermi, con un pizzico di “nietzscheana” ammiccante ironia:

Il motivo che mi ha spinto era molto semplice [...]. È la curiosità; la sola specie di curiosità, comunque, che meriti d'esser praticata con una certa ostinazione: non già quella che cerca di assimilare ciò che conviene conoscere, ma quella che consente di smarrire le proprie certezze. [...] Vi sono momenti, nella vita, in cui la questione di sapere se si può pensare e vedere in modo diverso da quello in cui si pensa e si vede, è indispensabile per continuare a guardare o a riflettere.³⁵

Ora, per quanto ci concerne, non ci sognamo nemmeno, in questa sede, di azzardarci in un confronto scolastico tra il filologo Hadot e il genealogista Foucault riguardo l'antichità greco-romana; ci basta individuare, in termini strettamente metodologici, quel “certo angolo” prospettico e critico in cui le due interpretazioni si distinguono radicalmente, e che Foucault coerentemente indica con precisione – il *corpo*. Il *corpo di Nietzsche*, si intende – del Nietzsche antiplatonico e anticristiano, ma amante dell'*askesis*, il regista occulto dell'*Ermeneutica del soggetto* e dei lavori correlati –, quel corpo fisico, fisiologico, sessuato, vissuto, concreto, materico («il corpo, il sistema nervoso, gli alimenti e la digestione, le energie»),³⁶ che – assente in Heidegger – per Foucault è il “luogo” stesso di una storia che «porta il suo sguardo su ciò che è più vicino, [...] [e] *non teme di guardare in basso*»:³⁷

Il corpo: superficie d'iscrizione degli avvenimenti [...]. La genealogia [...] mira dunque all'articolazione del corpo e della storia: deve mostrare il corpo tutto impresso di storia, e la storia che devasta il corpo.³⁸

34 Ivi, p. 46.

35 M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 13-14.

36 NGS, p. 45.

37 *Ibidem*, c.n.

38 NGS, p. 37.

Questo, ci sembra, è ciò che differenzia *in nuce* Foucault da Hadot (come da Heidegger): con un senso storico che è consapevolmente «più vicino alla medicina che alla filosofia», ma proprio perciò immune dall'idiosincrasia del filosofo che lo spinge al «disconoscimento sistematico del corpo»,³⁹ Foucault non esita a far ruotare – con le conseguenze est-etiche che sappiamo – tutta la sua interpretazione del mondo antico sul cardine del corpo e della corporeità del Sé, mentre proprio questo risulta essere, a nostro avviso, il “rimosso” della storia-filologia ancora troppo «serva della filosofia» (platonica e cristiana) di Hadot. Per dirla con un *bon mot*: mentre gli “esercizi spirituali” di Hadot – che mantengono tutta la loro valenza pratica in seno a una filosofia che è anzitutto modo di vita, forma di vita e scelta di vita – sono “più ‘spirituali’ che esercizi”, quelli di Foucault – che sono un medium psicofisico di spiritualità – sono “più ‘esercizi’ che spirituali”, ovvero: Hadot conserva, nonostante tutto, un’accezione teoretica e morale degli esercizi e delle pratiche, centrata sull’Io, che collide in parte con l’accezione propriamente est-etica di Foucault, centrata sul Sé.

È Hadot stesso, del resto, a indicare tale distinzione:

È senz’altro vero che, nell’Antichità, si parlava [...] di “arte del vivere”. Ma mi sembra che la descrizione che M. Foucault fornisce di ciò che avevo chiamato “esercizi spirituali”, e che egli preferisce definire “tecniche di sé”, sia, per l’appunto, troppo centrata sul “sé”, o, per lo meno, su una certa concezione del sé.⁴⁰

In seguito Hadot confermerà: «Non mi piace l’espressione “pratiche di sé” che Foucault ha reso di moda [...]. Non è “sé” che si pratica [...], si praticano esercizi per trasformare l’io [...]».⁴¹ Risulta adombrato, in queste parole, già un evidente sbilanciamento dell’esercizio ascetico di Hadot sull’Io del praticante (*ego* spirituale in quanto mentale, pensante, discorsivo, dialogico, intellettuale) rispetto al Sé (Sé psico-fisico, spirituale proprio in quanto fisico e corporeo, asketico-“atletico”-comportamentale, anche “stilisticamente e formalmente” bello, ecc.) che abbiamo conosciuto in Foucault. Altrove Hadot lamenta l’eccessiva presenza, in Foucault, del rapporto tra “etica di sé” e “godimento di sé”,⁴² rammentando che tale godimento, qualora esistesse, riguardava, forse, il Sé (il Sé psicofisico individuale), ma – quantomeno per gli stoici – non quell’Io “virtuoso”, per cui «la felicità non consiste nel piacere, ma nella virtù presa per se stessa, che

39 NGS, p. 45.

40 RCS, pp. 261-262.

41 FCMV, p. 141.

42 Cfr. RCS, p. 262.

è ricompensa a se stessa». ⁴³ Anche in tal caso la diffidenza hadotiana nei confronti del Sé psicofisico, estetico, è manifesta:

Temo un po' che, centrando troppo esclusivamente la sua interpretazione sulla cultura di sé, la cura di sé, la conversione verso di sé – e definendo in generale il suo modello etico come un'estetica dell'esistenza – M. Foucault finisca per proporre una cultura di sé troppo puramente estetica, ovvero – come pantofole – una nuova forma di dandysmo versione *fin du XX^e siècle*. ⁴⁴

Oltre il Sé psicofisico esiste quindi “platonicamente” (prima ancora che “stoicamente”) per Hadot un Io, anzi la «parte migliore dell'Io», un Io trascendente lo stesso io quotidiano, che non si identifica con il singolo Sé, ma con la Ragione Universale: «Foucault» precisa il filologo

non valorizza abbastanza la presa di coscienza dell'appartenenza al Tutto cosmico né la presa di coscienza dell'appartenenza alla comunità umana, prese di coscienza che significano anche un superamento di sé. In conclusione, *non penso che il modello etico adatto all'uomo moderno possa essere un'estetica dell'esistenza. Temo che si tratti in ultima analisi di una nuova forma di dandysmo*. ⁴⁵

Memore (forse, probabilmente) di alcuni passaggi heideggeriani da noi precedentemente posti in evidenza, ciò che Hadot sembra temere, qui, in Foucault, è quella sorta di solipsismo, edonismo, estetismo autoreferenziale, legato al singolo Sé e alla singola corporeità, che escluderebbe, dall'estetica dell'esistenza come cura di sé e arte del vivere, l'apertura all'altro del Tutto cosmico, della Ragione universale, della Natura universale e della Comunità umana universale. Un timore, questo, che, per l'appunto, non può che avere di mira anzitutto la singolarità “dandystica” del corpo e la corporeità del singolo, dell’“unico”, che, come si è visto, per Foucault (ma non solo) rappresenta il presupposto di qualsiasi trasformazione di spiritualità e di apertura all'Altro, comunque inteso. Annota Hadot:

Lo stoico non trova la sua gioia nel suo “Io”, ma, dice Seneca, nella “parte migliore di sé”, nel “bene veritiero” [...]. Ma appunto, la “parte migliore di sé”

43 *Ibidem*. All’“etica del piacere” e della *morale* (in sé “amorale”) del godimento di sé (del Sé) di Foucault, Hadot contrappone l’idea della distinzione tra morale e piacere, sicché «assai prima di Kant, gli stoici vollero preservare gelosamente la purezza d’intenzione della coscienza morale» (*ibidem*).

44 RCS, p. 267.

45 FCMV, pp. 199-200, c.n.

è, in definitiva, un sé trascendente. Seneca non trova la sua gioia in “Seneca”, bensì trascendendo Seneca, scoprendo cioè che in lui c'è una ragione, parte della Ragione universale, interna a ciascun uomo e al cosmo in quanto tale.⁴⁶

Ora, non v'è alcun dubbio che, sia in *Esercizi spirituali e filosofia antica*, sia in *Che cos'è la filosofia antica?* – tanto per attenerci ai suoi testi paradigmatici – Hadot delinei, con originale, brillante e profonda competenza filologica, l'idea di una filosofia greco-romana da intendersi anzitutto come esercizio di vita, filosofia

non più come una costruzione teorica, ma come un metodo inteso a formare una nuova maniera di vivere e di vedere il mondo, come uno sforzo di trasformare l'uomo [...], una maniera di esistere nel mondo, che deve essere praticata ogni istante, che deve trasformare tutta la vita [...], un esercizio del pensiero, della volontà, di tutto l'essere [...], un metodo di progresso spirituale che [esige] una conversione radicale della maniera di essere,⁴⁷

eccetera... – filosofia, quindi, pratica e terapeutica prima che teoretica e contemplativa, scelta di saggezza prima che indagine di sapienza, opzione esistenziale ed esercizio prima che cogitazione discorsiva e speculativa.⁴⁸ Ed è manifesta, qui, la convergenza di prospettive tra Hadot e Foucault. Nondimeno, il fatto che Hadot ribadisca a ogni piè sospinto che per questa filosofia (in particolare stoica) esercitarsi a vivere significa, propriamente e prioritariamente, «[superare] i limiti dell'individualità per riconoscere parte di un κοσμος animato dalla ragione», sviluppando, in virtù di tale «coscienza cosmica», «la dilatazione dell'io nell'infinità della natura universale»,⁴⁹ torna a esaltare la divergenza tra i due. Hadot “accusa” manifestamente Foucault di avere *gommé* tutti questi aspetti in omaggio a una ricerca che «non è solo uno studio storico, ma vuole implicitamente offrire all'uomo contemporaneo un modello di vita»,⁵⁰ vale a dire un'estetica dell'esistenza che, in un certo senso, si sottrae ai suoi impegni (intellettuali e spirituali) “universali”. Giusta quindi la “conversione asketica verso di sé” (interiorizzazione), in Foucault mancherebbe, per Hadot, l'atto di “esteriorizzazione” cosmico-universalistica da sé in direzione dell'Altro da sé

46 RCS, p. 262.

47 ESFA, pp. 66 e 156.

48 Cfr. FA, pp. 100-101 e 211.

49 Cfr. ESFA, pp. 39 e 157.

50 RCS, p. 263.

(Ragione, Cosmo, Natura, Umanità, ecc.), là dove cioè «ci si innalza a un livello psichico superiore». ⁵¹

Di questa specifica propensione di Hadot per una filosofia, ancorché pratica, ma tendente comunque a trascendere i limiti del singolo Sé psicofisico, è sintomatico, del resto, l'inserimento da parte sua, nel contesto della filosofia come modo di vivere, anche di Platone e Aristotele, che invece Foucault tiene a debita distanza dal contesto della cura di sé ellenistico-romana propriamente detta. Mentre infatti Foucault, nell'*Ermeneutica del soggetto*, escludendo tout court che Aristotele abbia a che fare con la questione della cura di sé e della spiritualità, ⁵² si smarca nettamente – con la sua lettura dell'*Alcibiade* – dalla «forma strettamente platonica» ivi assunta dalla cura di sé, colpevole di essere eccessivamente sbilanciata sulla conoscenza («conoscenza pura, senza condizioni di spiritualità») di sé e di ciò che vi è di “divino” nell'anima staccata ed emancipata dal corpo (come sarà, appunto, in Aristotele), ⁵³ Hadot è di parere piuttosto diverso: da un lato, pur riconoscendo che la felicità filosofica, corrisponde, in Aristotele, alla *theoria*, cioè alla vita secondo il puro spirito e intelletto divino (una scelta filosofica che – come in Platone – «conduce l'io individuale a superare se stesso in un io superiore, a innalzarsi a un punto di vista universale e trascendente»), ⁵⁴ non esita a inserirne la “teoreticità” (distinta dalla mera *teoria* speculativa, astratta) nel contesto di una filosofia praticata, vissuta, attiva e apportatrice di felicità che è «allo stesso tempo etica» ⁵⁵ (ma che fine fanno, allora, gli “esercizi spirituali”?) – dall'altro vede proprio in Platone, e segnatamente nella figura di Socrate, la matrice di tutta la vicenda della filosofia come “modo di vivere ed esercizio spirituale”, che ha nel *dialogo socratico* la sua origine, il suo prototipo e il suo paradigma: «Gli esercizi spirituali che ci interessano» annota «sono *processi mentali* che [...] rispondono a un rigoroso bisogno di controllo razionale, bisogno che per noi emerge con la figura di Socrate», ⁵⁶ la cui filosofia «è interamente esercizio spirituale, nuovo modo di vita, riflessione attiva, coscienza vivente». ⁵⁷

Che cosa accade, infatti, nel dialogo socratico? Accade che «la vera questione che è in gioco non è *ciò di cui si parla*, ma *colui che parla*», ⁵⁸ nella

51 RCS, p. 267.

52 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 19 e p. 167.

53 Cfr. ivi, pp. 69-70.

54 FA, p. 78.

55 FA, p. 80.

56 ESFA, p. 43, nota 1.

57 ESFA, p. 100.

58 *Ibidem*; cfr. FA, p. 30 sg.

misura in cui Socrate, dialogando – con tutti i circuiti, i giri, i *détours*, le digressioni e i cavilli che hanno reso celebre la sua dialettica –, intende formare piuttosto che informare, ovvero educare e condurre psicagogicamente i propri interlocutori a fare attenzione a se stessi, preoccuparsi di sé, esaminare le loro coscienze, i loro progressi interiori e mentali, insomma a “conoscere se stessi”, dato che nel dialogo, per Hadot,

non si tratta di esporre una dottrina, ma di condurre un interlocutore a un determinato atteggiamento mentale [...]. È ciò che accade in ogni esercizio spirituale – dobbiamo osservare: occorre fare cambiare a se stessi il punto di vista, l'atteggiamento, la convinzione, dunque dialogare con se stessi, dunque lottare con se stessi.⁵⁹

Ora, ammesso e non concesso che nei dialoghi platonici non si tratti, via Socrate, di “esporre una dottrina” (facendo appello all'improbabile, frusto *cliché* della “maieutica” agnostica socratica) è difficile, almeno per noi, sottrarsi all'impressione che nell'insistito ritornare di Hadot sugli esiti spirituali *mentali* del “discorso filosofico” costituito dal dialogo socratico («rivolto a formare lo spirito, ad insegnargli a riconoscere i problemi, i metodi di ragionamento, e a orientarsi nel pensiero e nella vita»),⁶⁰ emerga la convinzione – contestata da Foucault – che sia comunque la conoscenza, la sapienza, la *sophia*, sia pure praticamente, esistenzialmente e moralmente declinata, a dettare legge. Per quanto possa ribadire che per Platone e Socrate la scienza e il sapere non sono mai una conoscenza puramente teorica e astratta, ma vissuta e trasformativa, Hadot non rinuncia all'idea che

vivere in modo filosofico significa volgersi alla vita intellettuale e spirituale, realizzare una conversione che mette in gioco “tutta l'anima” ovvero tutta la vita morale [...], scienza come formazione dell'uomo, [...] come modo di vivere destinato ad assicurare una vita buona e dunque la “salvezza” dell'anima.⁶¹

Si potrebbe osservare che questa inclinazione teoretico-morale, tendenzialmente scorporante e intellettualistica, è inevitabile nella dimensione del dialogo, giacché esso si svolge comunque su un piano verbale, discorsivo, logocentrico, quindi non corporeo, costituendo un esercizio etopoietico *sui generis*. Il fatto è che Hadot, anche tra gli esercizi spirituali propriamente detti – che ovviamente non mancano dalle sue trattazioni –, finisce (coe-

59 ESFA, p. 47.

60 FCMV, p. 138.

61 FA, p. 65.

rentemente) per privilegiare quelli aventi carattere di pratiche di *meditazione* nel senso più ristretto, rivolte soprattutto alla mente e all'Io psichico "trascendente" dell'allievo, mentre le pratiche di *prova*, di *astinenza* e di *relazione* (maggiormente coinvolgenti la corporeità in quanto tale: si pensi, ancora, alla sfera, fondamentale per l'*askesis*, della sessualità in Foucault), benché non assenti, risultano posizionate piuttosto sullo sfondo, senz'altro perché troppo vicine al suo Sé psicofisico individuale e corporale. Quantunque rilevi che gli esercizi *della ragione* sono, per tutte le scuole, «analoghi all'allenamento dell'atleta o alle cure di una terapia medica»,⁶² Hadot ne esalta unilateralmente l'aspetto propriamente morale, mentale, intellettuale, meditativo sì, ma in quanto razionale e riflessivo, collocandosi *de facto* agli antipodi di Foucault: «Soprattutto» scrive

l'"esercizio" della ragione è "meditazione": d'altronde etimologicamente i due termini sono sinonimi. Diversamente dalle meditazioni di tipo buddistico dell'Estremo oriente [che invece Foucault assume come analoghe all'*askesis* occidentale – n.d.t.], la meditazione filosofica greco-romana *non è legata a un atteggiamento corporeo, ma è un esercizio puramente razionale o immaginativo o intuitivo*.⁶³

È ben vero che per Hadot tali esercizi – assai più "ascetici" che "asketici" – sono opera «non solo del pensiero, ma di tutto lo psichismo dell'individuo»,⁶⁴ però è anche vero che il suo interesse va soprattutto ai temi dell'attenzione, della vigilanza, della coscienza e dell'esame di sé, della *praemeditatio malorum*, della memorizzazione (lettura, ascolto, scrittura, ricerca, esame, ecc.), dell'indifferenza e della padronanza, là dove cioè il foucaultiano protagonismo asketico e atletico del corpo è affatto relativo. Si pensi ad esempio all'esercizio spirituale per eccellenza del platonismo, la meditazione sulla morte, il cui presupposto è che per raggiungere "l'indipendenza del pensiero", bisogna spogliarsi, non solo delle passioni, degli impulsi, ecc., ma del corpo e della corporeità individuali in quanto tali, «per elevarsi» come scrive Hadot «al punto di vista universale e normativo del pensiero, per sottomettersi alle esigenze del *logos* e alla norma del bene». ⁶⁵ Stante quanto detto circa le finalità universalistiche e antiindividualistiche

62 ESFA, p. 15.

63 *Ibidem*, c.n.

64 ESFA, p. 30.

65 ESFA, p. 51. «Questo esercizio è allo stesso tempo asceti del corpo e del pensiero, è uno spogliarsi dalle passioni per accedere alla purezza dell'intelligenza» (FA, p. 67).

degli esercizi spirituali per Hadot, non può stupire che egli, rilevando la presenza del medesimo “esercizio di morte” in ambito stoico – e, poi, in Montaigne e in Heidegger – si chieda: «Bisogna dire che questo esercizio è già stoico o che gli esercizi stoici sono ancora platonici?». ⁶⁶ Hadot non risponde alla domanda, ma ciò non elimina il fatto che egli, evidentemente, cerca una continuità tra platonismo e stoicismo là dove Foucault stabilisce invece una discontinuità, per l'appunto, in ragione del corpo.

Insomma: del complesso armamentario delle tecniche o tecnologie del Sé psicofisico (prove, diete, astinenze, pratiche, ginnastiche, meditazioni, tirocini, regimi salutisti, alimentari, sessuali, atletici, relazionali, interattivi, ecc.), caratteristiche della *techne tou biou* foucaultiana, ritroviamo, in Hadot, assai poco, dal momento che egli ritiene di dover accentuare, come elemento unificante tutte le scuole filosofiche antiche, soprattutto «le tecniche dialettiche e retoriche di persuasione, le prove di padroneggiamento del linguaggio interiore, la concentrazione mentale». ⁶⁷ Non è che egli non veda il parallelismo sussistente tra «esercizio fisico ed esercizio spirituale», anzi scrive:

come, con esercizi fisici ripetuti, l'atleta dà al suo corpo una forma e una forza nuove, così, con gli esercizi spirituali, il filosofo sviluppa la sua forza d'animo, trasforma la sua atmosfera interiore, cambia la sua visione del mondo e infine l'intero suo essere;⁶⁸

ma si tratta, appunto, di un “parallelismo”, una “analogia”, non di una *identità* pratica, auto-etopoietica, tecnica ed epimeletica – com'è per Foucault – tra saggio e atleta, esercizio psicofisico ed esercizio filosofico, *melete* e *paraskeue*, trasformazione interiore e *gymnazein* corporale, ascesi morale, mentale e *askesis* est-etica. La posizione di Hadot non potrebbe essere più esplicita:

Per i filosofi dell'antichità, il termine *ασκησις* indica *unicamente* gli *esercizi spirituali* di cui abbiamo parlato, ossia un'attività interiore del pensiero e della volontà. Che certi filosofi antichi [...] abbiano delle pratiche alimentari, o sessuali, [...] è un'altra questione. *Queste pratiche sono diverse dagli esercizi di pensiero filosofici.*⁶⁹

66 ESFA, p. 53, nota 19.

67 ESFA, p. 59.

68 *Ibidem.*

69 ESFA, p. 71, cc.nn.

In verità, i conti di Hadot tornano perfettamente se, diversamente che in Foucault, nell'*askesis* greco-romana non sono in gioco prioritariamente il “ritorno a sé”, la “riconquista di sé”, la “padronanza di sé”, il “godimento di sé”, bensì quello sprofondamento mistico, naturale nel *kosmos* animato dalla Ragione universale che – come in ogni mistica, compresa quella schopenhaueriana – non è però la ragione pratica individuale, ma supera i limiti dell’individualità personale, oltrepassa il singolo Sé psicofisico, per accedere a una *adiaforia* data *non* dal raggiunto perfetto governo di sé su di sé, ma dal raggiunto perfetto «consenso della nostra volontà alla volontà della natura universale». ⁷⁰ Infatti, ciò che ci permette non tanto di governare le cose e gli altri – nel senso del Seneca foucaultiano –, quanto piuttosto di accettarli, amarli con benevolenza, gratitudine e pietà, sposandoci serenamente, amorosamente al Tutto della Natura e del Cosmo –, ⁷¹ nel senso del Marco Aurelio hadotiano – è un “preoccuparsi di sé” che è però un «preoccuparsi dell’io superiore, al di là di ogni egoismo», ⁷² assai simile alla virtù dell’amore del prossimo e alla *pietas* cristiani:

Si trova la propria felicità facendo del bene agli altri, perché facendo il bene altrui, si fa del bene a se stessi. Secondo [Marco Aurelio], bisogna essere di quelli che fanno il bene in qualche modo inconsciamente. Questo ricorda le parole del Vangelo: “Quando fai l’elemosina, che la tua mano sinistra non sappia ciò che fa la tua mano destra”. La bontà presuppone un disinteresse totale, deve essere in qualche modo spontanea e irreflessa, senza il minimo calcolo [...]. Occorre che la bontà sia un istinto: si deve fare il bene come l’ape fa il suo miele. ⁷³

Ancora una volta, ci pare, nel confronto tra Foucault e Hadot, riemerge la distinzione cruciale – costitutiva in Schopenhauer – tra *askesis* e *ascesi*, eudemonologia e soteriologia, ragione pratica e impulso morale, governo e *caritas*, felicità e virtù, est-etica dell’esistenza e morale virtuosa della *pietas* universale.

A conclusione di questo breve *excursus*, si può dire che nella prospettiva di Hadot restano in secondo piano proprio quegli elementi (a rischio di “dandysmo”) della cultura greco-romana che sono invece caratterizzanti per l’estetica dell’esistenza di Foucault: la pratica etopoietica (la *techne tou biou*) nel senso fisico del “fare della propria vita un’opera d’arte”; la dimensione performativa, atletico-artistica, degli esercizi spirituali, centrata

70 ESFA, p. 131.

71 Cfr. ESFA, pp. 132-133.

72 FCMV, pp. 161-162.

73 FCMV, p. 162.

sulla corporeità (in particolare sulla sessualità); la questione della visibilità aleturgica, stilisticamente “bella”, della parresia, non solo come dialogo, ma anche come *ethos* della testimonianza e dell’esempio. Non si tratta, per noi, di una differenza da poco, poiché Hadot, in base all’assunto di fondo secondo cui l’esercizio spirituale per eccellenza rimane, in sostanza, “l’etica del dialogo” di Platone e Socrate,⁷⁴ e benché egli sottolinei con forza l’intreccio indissolubile tra *discorso* filosofico e *vita* filosofica,⁷⁵ finisce comunque per sbilanciare la prassi asketica sulla sua componente logocentrica (discorso, parola, dialogo, da un lato, mente, coscienza, ragione, dall’altro), a discapito di quella propriamente est-etica.

Per Hadot, infatti, il discorso filosofico,⁷⁶ 1. «giustifica teoricamente la scelta di vita» (la concettualizza, la sistematizza); 2. «è un mezzo privilegiato grazie al quale il filosofo può agire su se stesso e sugli altri» (funzione formativa, educativa, psicagogica, terapeutica del discorso), sicché può essere definito *in sé* un “esercizio spirituale” volto alla «trasformazione dell’io»; 3. «è una delle forme stesse dell’esercizio del modo di vita filosofico», da intendersi sia come dialogo con gli altri (“discorso di discussione”), sia come dialogo con se stessi (“discorso di meditazione”).⁷⁷ Un logocentrismo “socratizzante”, questo, che non manca di influenzare la nozione stessa di *askesis*, la quale – diversamente che in Foucault – assume come prototipo l’ascesi platonica consistente «nella scoperta dell’io puro e nel superamento dell’io egoista ripiegato sulla propria individualità».⁷⁸ Lo scopo di *tutte* le forme di *askesis* – anche di quelle “atletiche” e “fisiche” – sarà quindi per Hadot da un lato la “concentrazione e purificazione” dell’io spirituale (coscienza di sé, vigilanza, attenzione, concentrazione sul presente, *meditatio mortis*, esame di coscienza, ecc., dell’io), dall’altro, e in termini complementari, l’“espansione e dilatazione” dell’io nel cosmo, con cui esso si colloca «nella prospettiva del Tutto» (universalità, totalità, immensità, altitudine, distanza, infinità, atemporalità, ecc., dell’io) – due movimenti che convergono, nello stoicismo,

nel porre la ragione individuale in accordo con la Natura, che è la ragione universale, vale a dire nel farsi uguali al Tutto, nell’immergersi nel Tutto.⁷⁹

74 Cfr. FA, p. 172.

75 Cfr. FA, pp. 167 sgg.

76 Cfr. FA, pp. 170 sgg.

77 Cfr. FCMV, pp. 133 sgg.

78 FA, p. 184.

79 FA, p. 203.

Anche da questa prospettiva, quindi, l'esito mistico-ascetico di Hadot si pone – pur nelle non eludibili affinità – agli antipodi della prospettiva est-etica di Foucault.

Una discordanza che può essere rilevata, infine, anche nella definizione stessa della figura del “saggio” e del “maestro”, da Hadot identificata senz'altro con quella del «direttore spirituale» (o «direttore di coscienza»), di cui, ovviamente, egli considera Socrate il prototipo.⁸⁰ Tale direttore è a un tempo educatore morale, pedagogo, consigliere, praticante, come si è detto, “l'etica del dialogo”, e la cui *parresia* (concetto peraltro non trattato tematicamente da Hadot, e comunque non certo con l'ampiezza e la forza di Foucault) si esplica anzitutto come *parola libera e schietta*,⁸¹ cioè *discorso* (orale o scritto) finalizzato a istruire, esortare, rimproverare, consolare e persuadere, con la giusta *ars retorica*, l'anima, la mente e la coscienza dell'adepto. Ora, è chiaro che per Hadot, come per Foucault, la filosofia del saggio «non è semplicemente un discorso ma una scelta di vita, una scelta esistenziale e un esercizio vissuto»,⁸² e che dunque la sua figura deve non solo essere, ma anche *apparire* come un «nocciolo di libertà indomabile e inespugnabile»,⁸³ tuttavia la sua sottolineatura della dimensione propriamente est-etica, aleturgica e parresiastica, non verbale e non discorsiva, ma psicofisica e corporea, del saggio, è immensamente più fiacca e sfumata di quella di Foucault – non da ultimo riguardo al cinismo, che nella sua trattazione occupa poche righe affatto insignificanti.⁸⁴ È emblematico il fatto che egli, rispetto all'estrema materialità vissuta dei “saggi” foucaultiani, insista piuttosto sul carattere «ideale», logico-discorsivo, non vivente, della figura del saggio (sempre con Socrate in *pole position*), che in definitiva risulterebbe essere niente più che un costruito semiotico-esistenziale – come il *Dasein* di Heidegger? – di fatto privo di corpo e di vita effettivi.⁸⁵ E che dire poi di altri elementi, come la “trasformazione istantanea” e “brusca mutazione” in cui consisterebbe la conversione dalla non saggezza alla saggezza, oppure la peculiare “divinità” del saggio, o infine l'acme cosmico e contemplativo della saggezza di Hadot, che – in manifesta controtendenza con la prospettiva di Foucault – lo avvicinano assai più a una mistica ascetica della santità “sacra, sovrumana, quasi inumana”, che a una prassi asketica di saggezza “profana, immanente, umana-tropo-umana”?

80 Cfr. FA, p. 205.

81 Cfr. FA, pp. 206 sgg.

82 FA, p. 211.

83 FA, p. 214.

84 Cfr. FA, pp. 206 e 212.

85 Cfr. FA, pp. 214 sgg.

C'è da stupirsi se alla fine l'itinerario di Hadot approda alle intime affinità tra l'«ideale del saggio antico» e le «radici esistenziali dell'esperienza mistica»,⁸⁶ in particolare buddhista, là dove cioè il suo saggio, santo e mistico si presenta «sgravato dal peso dell'evento e dell'esistenza», appunto solo in quanto ha saputo rinunciare ad affermare il proprio Sé e la sua individualità rinchiusa in se stessa?

3. Achenbach

La filosofia che “non è” o “non è ancora” pratica sopravvive in un ghetto accademico, dove ha perduto il rapporto con qualsiasi problema che opprime realmente gli uomini. Questa alienazione, che produce sterilità nella filosofia e assenza di coscienza nella quotidianità, viene superata nella consulenza filosofica.

Gerd Achenbach

«Il concetto di “consulenza filosofica” (*philosophische Praxis*) è stato coniato da me nel 1981 con la prima fondazione mondiale di tale istituzione. Nel 1982 si è poi costituita a Bergisch Gladbach, vicino a Colonia, la Società per la Consulenza Filosofica, che nel frattempo si è sviluppata nella federazione internazionale di numerose società nazionali». ⁸⁷ Tenuto conto che in tedesco il termine *Praxis* significa sia “pratica, prassi”, sia “metodo, procedimento”, sia “attività professionale, esercizio della professione”, sia infine il luogo fisico (“studio, ufficio, ambulatorio”) in cui tale professione si svolge, si può ben dire che con la sua *philosophische Praxis* Gerd Achenbach, all'inizio degli anni '80, si presenta con pieno diritto come il padre di quella particolare rinascita o riabilitazione della filosofia pratica come pratica della filosofia, che – in seguito sotto il nome, in Italia, di “consulenza filosofica” –⁸⁸ pone problemi di concetto (che cos'è la filoso-

86 Cfr. FA, p. 222. Al di là delle distinzioni emerse da sé nel nostro confronto tra Hadot e Foucault, è in questa sede del tutto improponibile affrontare anche solo di sfuggita il diverso modo in cui i due autori affrontano il cristianesimo e la differenza – teorica e pratica – tra asceti cristiana e *askesis* greca.

87 G. Achenbach, *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita* [d'ora in poi CF], trad. it. di R. Soldani, Apogeo, Milano, 2004, p. 11.

88 In Italia il “fenomeno” consulenza filosofica iniziò ad affermarsi, con molto ritardo, solo alla fine del 1999, momento di fondazione della prima organizzazione nazionale, l'Associazione Italiana di Counseling Filosofico (AICF). Per un orienta-

fia come *praxis*, qual è il suo scopo, come si distingue da altri modi di intendere la conoscenza applicata alla prassi), di metodo (come avviene in concreto l'esercizio della *praxis* filosofica, e quali ne sono le differenze da esercizi di *praxis* affini) e di professionalità (come va intesa la figura del filosofo che esercita la filosofia come *praxis* e come la si distingue da altre figure professionali della *praxis*), che vanno – sviluppandola in termini operativi – esattamente nella stessa direzione indicata da Hadot e Foucault.

Non sembra tuttavia che, nonostante la concordanza temporale – sia *Exercices spirituels et philosophie antique* di Hadot sia il corso su *L'herméneutique du sujet* di Foucault sono del 1981 –, Achenbach, al momento di compiere la sua “fondazione”, nel 1981, fosse a conoscenza del contesto scritto e orale di studi che danno luogo a questi due eventi. Nel 2001, nel suo *Lebenskönnerschaft*, egli “consiglia” bensì la lettura «delle opere del francese Pierre Hadot» e «la grande e voluminosa opera di Michel Foucault sulla storia della sessualità»,⁸⁹ ma lo fa soprattutto per distinguere la propria “capacità di saper vivere” (*Lebenskönnerschaft*) dalla loro “arte di vivere” (*Lebenskunst*), sottoposta (senza alcun distinguo) a una critica serrata.⁹⁰ Nel 2006, in occasione di una breve microricostruzione *pro domo sua* della “storia della consulenza filosofica”, egli rammenta retroattivamente l'uscita del testo di Hadot,⁹¹ e de *La cura di sé* di Foucault (testo del 1984 che, con *L'uso dei piaceri*, è la sintesi del corso del 1981 sull'ermeneutica del soggetto),⁹² sottolineandone la simultaneità con la creazio-

mento complessivo sulla questione rinviamo al lavoro di N. Pollastri, *Il pensiero e la vita. Guida alla consulenza e alle pratiche filosofiche*, Apogeo, Milano, 2004 – testo emblematico di un'impostazione tipicamente “achenbachiana” della consulenza, su cui torneremo in seguito (cfr. sotto, pp. 416 sgg., note 121-123). Sugli albori della consulenza in Italia, cfr. *ivi*, pp. 84 sgg.

- 89 G. Achenbach, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, trad. it. di R. Soldani, Apogeo, Milano, 2006, p. 65, nota 6.
- 90 Si veda sotto, pp. 421 sgg.
- 91 Cfr. G. Achenbach, *La 'philosophische Praxis'*, trad. it. di C. Brentari in C. Brentari, R. Madera, S. Natoli, L. Vero Tarca (a cura di), *Pratiche filosofiche e cura di sé*, Bruno Mondadori, Milano, 2006, pp. 161 sgg. A p. 162, tuttavia – non è chiaro se per un lapsus espositivo, o per una svista di trascrizione, o editoriale – Achenbach cita come uscito nel 1981, di Hadot, non, come sarebbe corretto, *Esercizi spirituali e filosofia antica* (ed. Études Augustiniennes), bensì *La filosofia come modo di vivere*, uscito in Francia nel 2001 (ed. Albin Michel).
- 92 Come sappiamo, *La cura di sé* (1984) può essere considerato una versione scritta del corso di Foucault del 1981-1982 su *L'ermeneutica del soggetto*, pubblicato in Francia nel 2001 (ed. Seuil/Gallimard; ed. it. Feltrinelli, 2003; ed. ted. Suhrkamp, 2004), insieme a *L'uso dei piaceri* (1984), che però Achenbach non nomina.

ne della sua *philosophische Praxis* e della IGPP,⁹³ nonché l'analogia di temi e prospettive, ma non dice nulla quanto a una possibile sua relazione diretta con le riflessioni dei due francesi. E in verità, leggendone gli interventi in merito risalenti ai primi anni Ottanta,⁹⁴ non v'è dubbio che nozioni chiave come quelle di "esercizio spirituale", "spiritualità", "ascesi e *askesis*", "*parresia*", "cura di sé", "arte del vivere", "estetica dell'esistenza", e così via (con i loro corollari), non vi svolgano alcun ruolo, e che la tradizione greco-romana epicurea e stoica vi appaia in termini affatto cursori, anzi addirittura negativi.⁹⁵ Piuttosto, Achenbach si richiama rapsodicamente (tra gli altri, con più frequenza) ai nomi di Montaigne, Goethe, Novalis, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Jung, Benjamin, senza trarre alcuna particolare ispirazione dall'età classica, se non per l'onnipresente *cliché* della figura del Socrate maestro "dialogante" di vita.

Assumiamo quindi quello di Achenbach come un poderoso, intelligente e originale *exploit* dovuto allo *Zeitgeist* degli albori della postmodernità (che contempla l'"indebolimento" delle grandi prospettive politiche, sociali, culturali, filosofiche, ecc., del Novecento), limitandoci a collocare criticamente la sua idea paradigmatica di consulenza filosofica nel contesto della "filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza", con particolare riferimento alle convergenti e divergenti prospettive di Hadot e Foucault. Ci sembra infatti che, a prescindere sia da un certo disagio con cui il mondo accademico è solito (mal) sopportare l'idea stessa della consulenza filosofica, sia dalle molteplici versioni ibride ed eclettiche, *prêt à porter*, con cui essa tenta di farsi strada come nuova professione, tale idea trovi, dal punto di vista teorico e pratico, una corretta legittimazione storica e culturale proprio in seno alla "costellazione" di temi e autori da noi fin qui delineata. Procediamo, necessariamente, per punti.

a) "Consulenza filosofica come pratica né accademica né psicoterapeutica della filosofia". La lotta della consulenza filosofica per "segnare" il

93 Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis (Società Internazionale per la Consulenza Filosofica).

94 Al fine di un suo corretto inserimento nella nostra "costellazione", ci limitiamo qui a considerare questi interventi, per così dire, inaugurali, di Achenbach, che poi (come vedremo in seguito) ebbe modo di aggiustare, almeno in parte, la sua posizione (si veda sotto, pp. 421 sgg.).

95 In una conferenza tenuta a Klagenfurt il 16 novembre 1982, Achenbach giunge a dichiarare "morta" la filosofia di Seneca ed Epicuro, come esempio di un "dispositivo" magistrale e di una "*hybris*" filosofica che pretende di legiferare e ordinare, tramite divieti, costrizioni, ammonizioni e pretese, la vita degli uomini, trasformandosi in un vero e proprio "terrorismo" esistenziale. La consulenza filosofica dovrebbe formarsi *ex negativo* rispetto a tutto ciò (cfr. CF, pp. 52-53).

proprio territorio d'azione si svolge principalmente su due fronti, contro l'accademia e contro la psicoterapia. Rilevando, in termini affatto "hadotiani", l'isterilirsi, a partire dal monachesimo e dalla Scolastica medioevale (rispetto al «"pensare insieme", come *ethos* del filosofare concreto» nelle antiche Scuole greche), della filosofia in "corporazione filosofica" e "roccaforte accademica" lontana dalla vita e dall'essere umano reale,⁹⁶ Achenbach non ha dubbi circa l'oggetto prioritario della sua sfida:

la filosofia che "non è" o "non è ancora" pratica sopravvive in un ghetto accademico, dove ha perduto il rapporto con qualsiasi problema che opprime realmente gli uomini. Questa alienazione, che produce sterilità nella filosofia e assenza di coscienza nella quotidianità, viene superata nella consulenza filosofica.⁹⁷

Per Achenbach è proprio la filosofia universitaria, autoreferenziale, «praticata da specialisti per colleghi specialisti»,⁹⁸ funzionari del pensiero e amministratori del concetto (come ironizzavano già Schopenhauer e Nietzsche), a determinare, anzitutto, l'estraneità della filosofia tecnico-teoretica al mondo (noi diremmo: della vita, degli altri, del Sé); in secondo luogo la non identità del filosofo con il suo stesso "essere filosofo" e con ciò che insegna (la sua dimensione parresiasistica); infine la "vergogna" per non poter esercitare il suo magistero fuori dalle mura dell'università (la vergogna per la propria "impotenza" est-etica). È la sindrome tragicomica di Talete, evocata da Platone nel *Teeteto*, poi magistralmente chiosata da Blumenberg,⁹⁹ che rende "ridicolo" il filosofo teoretico puro, nella misura in cui, con tutta la sua scienza, inciampa e sprofonda non appena gli si chiede – come scherniva Montaigne – di mettersi in gioco negli affari concreti, vissuti e corporei, dell'umana quotidianità. In termini più prosaici, non appena gli si chiede di fare ed essere il filosofo che è (cioè di professare la filosofia) anche, se possibile, in un "luogo" non istituzionale, una *Praxis*, appunto, senza che ciò comporti di per sé una trivializzazione e degenerazione (eventualmente "sofistica") della professione stessa.¹⁰⁰ Oppure la *lectio ex cathedra* rimane il mito incrollabile di ogni laureato in filosofia, anche tecnicamente eccelso, ma incapace di pensare dialogicamente insieme agli altri, di interagire filo-

96 Cfr. CF, pp. 133 sgg.

97 CF, p. 15.

98 CF, p. 17.

99 Cfr. CF, pp. 41 sgg. Cfr. H. Blumenberg, *La caduta del protofilosofo, o la comicità della teoria pura (Storia di una ricezione)*, trad. it. di P. Pavanini e S. Bortoli, Pratiche, Parma, 1983.

100 Cfr. CF, pp. 77 sgg.

solicamente con altri, di dare alla propria forma formata le caratteristiche est-etiche della forma formante? «Con ciò però» conclude Achenbach

*viene creato il presupposto per l'alienazione della filosofia dalle domande quotidiane che insorgono dalla vita. E mi permetto di definire questo presupposto un problema della filosofia contemporanea.*¹⁰¹

Hadot e Foucault non avrebbero potuto che condividere, dal momento che l'obiettivo della *philosophische Praxis* di Achenbach è manifestamente epimeletico ed etopoietico: di fronte a un interlocutore-consultante che si sente "gettato" in uno stato di *stultitia* e storditezza esistenziale nei confronti del mondo, di sé, degli altri, in crisi di valori, senso, motivazioni, posizionamento, azione, relazione, ecc., impigliato e irretito in una *Weltanschauung* semiosciente che ne blocca l'*ethos*, costringendolo a "girare in tondo" senza apparenti vie d'uscita, il filosofo agisce – per Achenbach – "deflemmatizzando e vivificando" (Novalis) la sua mente, i suoi pensieri,¹⁰² *problematizzando* (non risolvendo) i *problemi*, soprattutto riportandolo – nel modo più classico dello *gnothi seauton*, ma Achenbach si riferisce a Kierkegaard e Schopenhauer – alla coscienza e alla conoscenza di Sé:¹⁰³ «L'altro, l'ospite della consulenza filosofica» scrive

ottiene così la *chance* di raggiungere la chiarificazione di sé con quella filosofia che chiarifica se stessa, e di fare *sua* l'esperienza di quest'ultima. Ed essa nel processo di comprensione con l'ospite arriva a riflettere su se stessa, facendolo giungere così al "verbale" del percorso della sua vita, il quale, appunto, senza riflessione e senza questa marcia di mediazione, non sarebbe il suo.¹⁰⁴

Proprio là dove l'ospite non può e non sa farcela da solo, il filosofo interviene dialetticamente a rafforzarne (diremmo noi, non Achenbach) la ragione pratica, l'eccentricità, l'autoformatività e la cura di sé (Achenbach lo definisce un «secondo pensare», cioè un «prendere posizione sulle proprie prese di posizione»),¹⁰⁵ poiché solo un soggetto così chiarificato (cioè psicagogicamente condotto alla riconquista e alla riappropriazione di sé, ossia divenuto ciò che è) potrebbe e saprebbe mutare il proprio atteggiamento (il proprio *ethos*) nei confronti del mondo, degli altri e di se stesso – uscire

101 CF, p. 158.

102 Cfr. CF, pp. 18-19.

103 Cfr. CF, p. 106.

104 CF, p. 111.

105 CF, p. 18.

dalla *stultitia* per tornare a essere (se lo è mai stato) l'attore, regista, spettatore della propria vita. Il consulente infatti non "guarisce", ma si limita a offrire una *chance* di resilienza, che sta all'ospite cogliere oppure no.

Ma appunto per questo la consulenza filosofica si dà, per Achenbach, non come *psicoterapia alternativa*, ma come *alternativa alle psicoterapie*.¹⁰⁶ Anzitutto perché ciò con cui il consulente ha a che fare, e che deve saper distinguere, non è un caso patologico, un quadro sintomatico, un disturbo e un'anomalia psichici, ma una persona-personalità globale, individuale, unica, irripetibile, un *ethos* da intendersi al tempo stesso come carattere, condotta, comportamento, struttura articolata di usi, costumi, abitudini, modi, norme, regole, convenzioni dell'agire affatto singolari, non sempre – e comunque mai del tutto – coscienti, ma non per questo "patologicamente" inconsci. Il disagio, l'angoscia, lo spaesamento evidentemente ci sono, ma sono "esistenziali", non psicopatologici, appunto. Ciò implica, in secondo luogo, che la relazione tra consulente e consultante non può e non deve assumere a modello quella medico-paziente, terapeuta-malato, esperto-inesperto, specialista-incapace, ecc., che implica *comunque*, strutturalmente, una disegualianza, un dislivello, una gerarchia e, in definitiva, una sottomissione e un assoggettamento del secondo al primo (che esegue, ordina e prescrive un "trattamento"),¹⁰⁷ ma deve costituirsi come una situazione di *reciprocità ermeneutica*, in cui entrambi i fattori del colloquio sono disposti a mettersi in gioco, "pensando assieme" la via (il *methodos*) peculiare da intraprendere. Infine, il consultante pretende «di essere visto e capito, considerato e accettato come se stesso: come quello che è»,¹⁰⁸ senza essere sottoposto da parte del consulente a uno *sguardo del sospetto*, immancabile in ogni psicoterapia (tanto più se psicoanalitica), là dove cioè il piano fenomenologico dell'evidenza è sempre solo un epifenomeno destinato a essere dietrologicamente decifrato e decriptato dall'occhio diffidente, ma per nulla neutrale, dell'esperto, alla ricerca dei suoi "veri motivi" psichici inconsci. Scrive Achenbach:

Il risultato è che ogni sforzo di terapia sottosta alla costrizione di rendere l'individuo un paziente, il paziente un bisognoso e il bisognoso un oggetto di prestazioni di aiuto estranee. Il sintomo rende l'individuo un disabile e la diagnosi lo rende un caso da trattare. Contro questa logica di tutte le terapie si sviluppa una resistenza, che allo stesso tempo va compresa come la ricerca di un'altra prassi. La consulenza filosofica cerca di rendere giustizia a quest'esi-

106 Cfr. CF, p. 153.

107 Cfr. CF, pp. 16-17.

108 CF, p. 65.

genza, il che significa: essa non è una nuova terapia, anzi essa non è affatto una terapia. La filosofia deve diventare *pratica*, anzi comunicativa, esplorazione e organizzazione dialogica dei problemi, critica della “comunicazione distorta” e di ogni “trattamento”.¹⁰⁹

b) “Consulenza filosofica come pratica ermeneutica del libero dialogo tra consulente e consultante”. Quanto a indicazioni di metodo circa l’effettivo esercizio della *philosophische Praxis* Achenbach si mostra piuttosto avaro, se non addirittura metodicamente refrattario: «La filosofia» dice in modo perentorio

non lavora *con* i metodi, ma *sui* metodi. L’obbedienza al metodo è propria delle scienze, non della filosofia. Il pensiero filosofico non si muove su corsie prefabbricate, ma cerca di volta in volta la “strada giusta” e ogni volta una nuova.¹¹⁰

Si tratta di un’opzione tipicamente ermeneutica, idiografica, centrata sulla particolarità, unicità, individualità, irripetibilità della singola situazione dialogica, in cui ogni «storia filosofica individuale» e ogni singola «appropriazione di sé» attendono di essere *comprese* come tali, fuori da casistiche, schemi, classificazioni nomotetiche, sicché «nessuna “cura” filosofica sarà comunque simile all’altra, altrimenti è stata cattiva», dovendo cioè il consulente “ricominciare daccapo” di fronte a ogni *individuum inefabile*.¹¹¹ «Il filosofo, nella consulenza» scrive Achenbach «prende seriamente il suo ospite: questi non viene compreso mediante teorie [...] né come “il caso di una regola” ma piuttosto come ciò che lui stesso è, come unico». ¹¹² Più forte (o più debole, a seconda dei punti di vista) rispetto a ogni psicoterapia avente una presunzione “scientifica”, la consulenza, per Achenbach, «non dispone *in senso positivo di alcuna teoria, che sia solo applicabile*», ovvero

non è meta-teoricamente controllata, non viene cioè prima concepita e poi riflessa, ma è una *metateoria praticante*, si costruisce solo come processo riflettente e pratico.¹¹³

109 CF, pp. 65-66.

110 CF, p. 13.

111 Cfr. CF, p. 71.

112 CF, p. 14.

113 CF, p. 83.

Dimostrandosi in ciò sensibile all'insegnamento di Simmel, prima ancora che di Feyerabend, Achenbach, oltre a raccomandare apertura, ascolto, tolleranza, rispetto, riguardo, partecipazione, comprensione, «nel rapporto» etico con l'ospite,¹¹⁴ si rifiuta ostinatamente di fornire ragguagli in merito a schemi operativi, tecniche, procedure, approcci che possano anche solo adombrare una componente di *routine* trasmissibile e apprendibile delle sedute di consulenza. Su una sola cosa egli non nutre dubbi, circa il fatto cioè che il concreto esercizio della *philosophische Praxis* si espliciti sostanzialmente come «libero dialogo» tra due interlocutori, che non parlano “di” filosofia (come disciplina del sapere), ma, più semplicemente, *filosofano*,¹¹⁵ con calma, concentrazione e reciproca comprensione. Si tratta evidentemente di un processo razionale, cogitativo e riflessivo, rivolto alla mente e all'intelletto del consultante, e finalizzato – come si è detto – a sbloccarne e a “metterne in movimento” il pensiero, non fornendo trattamenti o consigli, ma problematizzando il suo bisogno di cercare consigli. Va da sé che il presupposto ultimo, antiterapeutico, di questo “pensare insieme” come *ethos* bilaterale e interattivo del filosofare concreto è il rifiuto metodico di qualsiasi approccio sintomatico e dietrologico al piano del discorso: contro la sospettosa “arroganza terapeutica” che induce lo psicologo a «scoprire un secondo discorso, dietro o sotto quello che viene esposto»,¹¹⁶ e che lo spinge appunto a trattare il discorso stesso come sintomo da decifrare – non da comprendere in quanto tale –, il consulente si appresta socraticamente (quindi criticamente, dialetticamente, ecc., ma non *dietrologicamente*) ad ascoltare con interesse la “verità” palese di ciò che gli viene detto, per problematizzarlo, certo, ma non per decriptarlo rinviandone il “vero” senso a un piano psichico (eventualmente patologico) sottostante. Anche per questo – non avendo cioè chiavi interpretative preconcepite – il corso del dialogo filosofico

si sottrae a ogni definizione generale. [...] [Ogni consulenza filosofica] è l'inizio di una storia filosofica individuale di esperienza, di comprensione e di cambiamenti di sé, il cui corso è determinato non da mete prestabilite, ma da uno “stato di verità”, raggiunto di volta in volta nel discorso.¹¹⁷

Una definizione, questa, ci sembra, affatto “foucaultiana”.

114 Cfr. CF, pp. 165 sgg.

115 Cfr. CF, p. 69.

116 CF, p. 21.

117 CF, p. 22.

c) “Consulente filosofico come moderno parresiaste, consigliere nella riappropriazione di sé”. A dispetto del nome, il consulente non è un retore o un sofista, non offre “consigli” preconfezionati sotto forma di teorie, dottrine, insegnamenti, ammaestramenti filosofici “disciplinari”, ma si limita ad aiutare, con la pratica filosofica, colui che cerca la propria strada nella vita, per riappropriarsi di (per tornare a) sé. Benché Achenbach – certo conscio della estrema delicatezza della faccenda – non insista troppo su questo punto, è chiaro che, nella prospettiva della *philosophische Praxis*, molto se non tutto si gioca sulla peculiare identità e armonia che, nella concreta figura del consulente, dovrebbe sussistere tra discorso filosofico e vita filosofica. In pratica – com’è nella logica della *parresia* posta in luce da Foucault, e pure da Hadot – il consulente dovrebbe non solo dire ciò che pensa e pensare ciò che dice, ma anche vivere ciò che pensa e dice, e pensare e dire ciò che vive,¹¹⁸ essere integralmente e integramente se stesso pur nel ruolo della sua professione, il che dovrebbe (i condizionali qui sono più che d’obbligo) garantire la sua estraneità a una logica retorica e adulatoria “chiacchierante” di mestiere che ne farebbe un moderno sofista: il consulente, afferma Achenbach,

è partner del suo ospite, in quanto *egli stesso è il garante di ciò che pensa*. In altre parole, *il pericolo più grande* sarebbe che mi servissi di un pensiero *che non potessi poi giustificare con la mia stessa intera esistenza*. Questa rivendicazione di sé e della propria evoluzione personale [...] è *co-stitutiva* per la consulenza filosofica [...]. In un dialogo filosofico *non esporrò alcun pensiero che non possa accettare completamente come mio*. Chi cerca una consulenza filosofica avrà a che fare non con un amministratore di teorie, ma con un essere umano. [...] Nel momento in cui non solo conosco e so ripetere un problema filosofico, *ma lo possiedo io stesso*, allora sono comprensibile.¹¹⁹

Inevitabilmente, la questione di “chi sia” il filosofo protagonista della *philosophische Praxis* sfocia nella grande questione di Hadot e Foucault – ma trattata solo marginalmente da Achenbach –, quella della saggezza: «Il motto è essere filosofo, non pensare di esserlo!».¹²⁰ Infatti, se non è né un’attività accademica, né una forma di psicoterapia, né una neosofistica, la *philosophische Praxis* dovrebbe possedere, almeno tendenzialmente e tipologicamente, le caratteristiche, da noi più sopra

118 Cfr. CF, p. 37.

119 CF, pp. 22-24, cc.nn.

120 Cfr. CF, p. 27.

delineate, del magistero, della saggezza e della parresia, rientrando così a pieno titolo nel contesto della cura di sé, dell'arte del vivere e dell'estetica dell'esistenza. Vi sono tuttavia, nella riflessione achenbachiana dei primi anni Ottanta (quella che qui "storicamente" ci interessa), elementi i quali ripropongono, nella *philosophische Praxis*, la diversa prospettiva da noi rilevata, nel medesimo periodo, tra Hadot e Foucault, che per il loro significato metodologico circa l'est-etica dell'esistenza è utile sintetizzare brevemente:

a) Nell'ottica dell'est-etica dell'esistenza la filosofia come saggezza mira a trasformare etopoeticamente il Sé psicofisico, cioè la globalità psicosomatica della persona, ai fini di attribuirle, in virtù di una metamorfosi spirituale e corporea, una (bella) forma, un (bello) stile di vita. Essa invita a curarsi e a preoccuparsi della *totalità* del proprio Sé, tramite la conoscenza di sé, la cura di sé, l'arte di sé, che non possono in nessun caso trascurare la situatività corporea del soggetto. Ora, ci sembra che sottraendo la filosofia alla gabbia accademica la *philosophische Praxis* di Achenbach vada esattamente in questa direzione – per di più con un coraggioso intento operativo –, così come, sottraendo la *Praxis* al monopolio delle psicoterapie, tenda a riattribuire alla filosofia quel ruolo epimeletico ed eteropoietico, nella vita, che aveva dimenticato. Altrettanto evidente ci sembra però che anche Achenbach – come in parte Hadot, cui egli è certo più vicino nello spirito che a Foucault – puntando la consulenza esclusivamente sull'“Io” del consultante (io mentale, pensante, discorsivo, dialogico, intellettuale), con l'intento di farne emergere e di sbloccare la *Weltanschauung* tramite la conoscenza e riappropriazione di sé, finisca per dimenticarne, o rimuoverne, nuovamente quella dimensione corporea (in senso ampio) che è parte integrante del suo Sé (e che è il principale oggetto della esclusione “universitaria” rispetto alle antiche Scuole). Giusta l'apertura della *philosophische Praxis* alla globalità etica, caratterologica, comportamentale ed esistenziale della singola persona, essa corre tuttavia il pericolo – nella originaria formulazione di Achenbach – di ridurla nuovamente (trascurandone in termini “platonico-socratici” la componente propriamente estetica) alla sua sola componente “teoretica”, egointellettuale, mentale e cogitativa, con l'effetto pratico, da un lato, di ribadire comunque l'estraneità della filosofia al corpo, la non identità del filosofo con il suo corpo e la vergogna del filosofo per le implicazioni corporee della *Praxis* (corpo considerato anche qui come un pericoloso “pozzo” da cui guardarsi) – dall'altro di riattribuire l'esclusiva della sfera ampia della corporeità a ogni tipo di qualsivoglia forma di psicoterapia, cura, trattamento, formazione, meditazione, *training*, ecc., negando cioè

che il corpo sia non già la risultante, ma la condizione e il luogo stesso della filosofia pratica come est-etica dell'esistenza. Per di più, il privilegio attribuito a questioni di "orientamento" e di "senso" (mentale, intellettuale, consapevole, cosciente), con la relativa sottovalutazione della globalità psicofisica del Sé, sembra indurre la *philosophische Praxis* di Achenbach a trascurare il nesso tra "conoscenza" di sé, "etica" di sé e "godimento" di sé, cioè la questione della *felicità*, del *benessere* est-etico e psicosomatico del soggetto, che occupa in verità assai poco spazio nella sua primigenia trattazione, e che invece costituisce lo scopo principale di ogni saggezza antica e moderna. Anche in ciò la *philosophische Praxis* di Achenbach, nel suo (almeno teorico) purismo intellettualistico, si dimostra essere ancora fin troppo "scolastica".¹²¹

b) Nell'ottica dell'est-etica dell'esistenza l'esercizio della filosofia pratica come pratica della filosofia, se vuole perseguire i suoi obiettivi eteropoietici, formativi e performativi del Sé psicofisico, non può esimersi dall'essere, nel contempo, *askesis*, esercizio psicosomatico, disciplina, pratica, addestramento, allenamento, modo e stile corporeo di vita, non solo mentalmente, ma *fisicamente* equipaggiato ad affrontare le prove della vita (il saggio è l'atleta dell'esistenza, e a ciò servono le

121 La prospettiva di Achenbach ha avuto un influsso enorme sull'impostazione teorica e pratica della consulenza filosofica, che per conservarsi integra dovrebbe – citiamo qui l'opinione di uno dei suoi più brillanti sostenitori italiani, Neri Pollastri – «essere "diversa di principio" dalle discipline d'aiuto [ed] essere niente di più e niente di meno che filosofia in dialogo, [...] [ovvero] *abbandonare l'attenzione per l'aiuto, il consiglio, l'istruzione, la cura*» (cfr. N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 125). «Confondere [...] l'orizzonte della *filosofia* [...] con quello dell'*aiuto*» ammonisce Pollastri «può far scivolare il filosofo su un piano che non gli compete, trasformandolo in uno psicoterapeuta sotto mentite spoglie» (ivi, p. 124). Altrove Pollastri ribadisce che «ciò che si pratica nella consulenza filosofica non è altro che *teoria*. [...] E infatti, nella consulenza filosofica – come affermato da Gerd Achenbach e ribadito dalla quasi totalità dei consulenti – non c'è nessuna intenzionalità non solo terapeutica, ma neppure d'aiuto. L'unico "aiuto" che il consulente può dare è rivolto al *pensare*: esperto nella pratica del pensiero, il filosofo svolge questa pratica teoretica assieme al consultante [...]. Questo suo carattere determinante fa sì che essa *non abbia alcuna finalità "concreta"*, cioè non si prefigga di realizzare alcuno scopo nel mondo che la circonda perché, essendo un'attività *riflessiva*, l'effetto che intende produrre è limitato all'universo concettuale di coloro stessi che filosofano» (N. Pollastri, *La consulenza filosofica come "pura" filosofia*, in C. Brentari et al. [a cura di], *Pratiche filosofiche e cura di sé*, cit., pp. 172-173 e 175). Per Pollastri qualsiasi *intentiono* pratica (non "gratuita" e "dilettevole") della consulenza costituirebbe una "ibridazione" della sua "purezza" filosofica «intesa nel suo significato originario, achenbachiano» (ivi, p. 176).

pratiche psicofisiche di meditazione, prova, regime, ecc., cui si sottopone). Ora, anche in questo caso, come già parzialmente riguardo a Hadot, ci sembra che l'eccessiva insistenza di Achenbach nel trascurare *in toto* (sia storicamente che culturalmente e operativamente) tale aspetto, affidando puristicamente al solo "libero dialogo" tra consulente e consulente l'esercizio *de facto* della *philosophische Praxis*, ottenga – in termini sia di merito che di metodo – nuovamente l'effetto deleterio di escludere tout court la corporeità dalla filosofia, nella convinzione riduttiva che la sua azione etopoietica si risolva esclusivamente nell'interazione dialogico-dialettica tra egosoggetti *pensanti*, restando sull'unico piano privilegiato del *logos*, discorso cogitativo e raziocinante. Giusta l'idea che nel dialogo deflemmatizzante, vivificante e problematizzante tra consulente e consulente siano in gioco, simultaneamente ("socraticamente"), "ciò di cui" si parla e "colui che" parla, la sua conoscenza e proprietà di sé, nonché la chance di riorientare e riposizionare il proprio punto di vista mentale (la propria *Weltanschauung*) nei confronti di sé, del mondo e degli altri, resta comunque il pericolo anche qui di sottovalutare riduzionisticamente (cioè intellettualisticamente) la componente corporea, psicosomatica, di tale riposizionamento, che, se vuole essere effettivo, e non solo ideologico, deve coinvolgere la globalità psicofisica del Sé, attribuendo forma e stile di vita (non solo di pensiero) al soggetto etico. Nella *philosophische Praxis* di Achenbach non si reperisce invece la minima attenzione – né dal punto di vista soggettivo (riguardo al consulente), né da quello oggettivo (riguardo al consulente) – circa la necessità di un collegamento organico, costitutivo, metodico, tra libero dialogo filosofico e libera pratica dell'*askesis* (esercizi, meditazioni, tecniche del sé, prove, *training*, ecc.), con il risultato di mantenere intatti, in teoria, il distacco tra *discorso* filosofico e *vita* filosofica, in pratica, l'inefficienza della filosofia a equipaggiare materialmente, concretamente, fisicamente il soggetto ad affrontare non soltanto "mentalmente", ma anche "atleticamente" se stesso, gli altri e le prove del mondo. In tal senso, ci sembra di poter dire che la principale carenza metodica dell'impostazione di Achenbach sta proprio nella mancata connessione, in seno alla *philosophische Praxis*, tra cura dell'Io (pensiero, intelletto, *logos*, mente) e cura del Sé (spiritualità, meditazione, *askesis*, corpo), ma appunto ciò avrebbe comportato, da parte sua, quel porre in rapporto la *Praxis* filosofica con la saggezza, non come "sapienza" socratica, bensì come *epimeleia heautou, techne tou biou* ed

est-etica dell'esistenza (nel senso delle antiche Scuole di Hadot e Foucault), che invece si sottrae *in toto* al suo orizzonte.¹²²

c) Infine, per analoghi motivi, ci sembra del tutto sottostimata – benché non assente –, da Achenbach, la relazione tra autopoiesi ed eteropoiesi, cioè la componente aleturgica e parresiastica della *philosophische Praxis*, che comporta una peculiare visibilità dell'*ethos* filosofico pratico del consulente, quella percepibilità, in ogni sua parola, gesto, atteggiamento, comportamento, della integrità, rettitudine, identità, libertà e, in definitiva, moralità del suo “essere filosofo”, frutto non di sola filosofia, ma di un annoso lavoro poetico-asketico di sé su di sé, secondo i dettami della *cura sui* e dell'*ars vivendi*. Se non vuol essere né uno specialista accademico della disciplina filosofica, né un tecnico terapeuta della psiche, né infine un mero professionista sofisticato del discorrere di filosofia, ma un pratico e un saggio, il consulente deve porsi *nolens volens* il problema del proprio *magistero* eteropoietico, che, se intende essere realmente efficace nella vita, non può ridursi al ruolo di un “direttore di coscienza” esclusivamente dialogante e interlocutore. Se, come ritiene lo stesso Achenbach, il consulente deve “essere” filosofo e non solo pensare (o dire) di esserlo, se deve *educere* il consultante fuori da quella *stultitia* e *incuria sui* che lo assorbono e stordiscono nel suo

122 Anche in questo caso la prospettiva di Achenbach trova riscontro in quella di Pollastri, che contesta, appunto, alle antiche Scuole la riduzione della filosofia (socratica, di perenne esame “liberamente dialogante”) a mera “prassi o tecnica psicoterapeutica”: «È necessario porre molta cautela nel considerare queste scuole come veri e propri ‘modelli’ di *stili di vita filosofici* [...]. Con le scuole ellenistiche siamo piuttosto di fronte alla nascita di un *agire strumentale* avente di mira la *trasformazione tecnica dell'uomo stesso*» (N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., p. 176). Ne consegue l'invito di Pollastri (che sorprendentemente non fa mai riferimento a Foucault) alla cautela anche nei confronti dello statuto psico-tecnico-strumentale-terapeutico degli “esercizi spirituali” di Hadot: «Gli esercizi spirituali [...] non potranno però costituire il nucleo essenziale di una genuina pratica filosofica: [...] la *ricerca*, la *critica*, l'*esplorazione delle alternative*» (ivi, p. 177). Per Pollastri l'indagine di Hadot sarebbe sintomatica di una filosofia fallacemente incapace di adattarsi all'idea – socratica – di essere puro “*discorso filosofico*”. Infine – sempre in assenza di riferimenti a Foucault – Pollastri invita il consulente a prendere le distanze anche dalle “pratiche di cura di sé” riguardanti il “benessere dell'individuo-uomo”, le quali comporterebbero uno spostamento «da un piano strettamente filosofico a un altro che non lo è più [...], [con la perdita] dello *specifico* della riflessione filosofica: libertà, critica radicale mirata a un'altrettanto radicale rilettura del reale [...]. La consulenza filosofica, in quanto tale, non è necessariamente o principalmente ‘cura di sé’. Nella sua generalità, la consulenza è *agire teoretico riflessivo sul pensiero*» (N. Pollastri, *La consulenza filosofica come “pura” filosofia*, cit., pp. 176 e 178).

stato di disagio esistenziale, se dev'esserne la guida, il trainer e il partner nelle "prove" della vita, allora la sua *parola* non basta – sarebbe folle e presuntuoso pensarlo –, ma essa deve scaturire psicagogicamente dalla globalità carismatica del suo Sé psicofisico, della sua persona e personalità estetica, della cui integrità morale ogni momento del suo vivere e fare (anche professionale) dev'essere esempio e testimonianza. Rifiutarsi a questa prova dell'essere maestro – cosa di cui non v'è che una debole traccia nelle argomentazioni di Achenbach –, che implica l'immenso lavoro della cura filosofica di sé e dell'arte filosofica di vivere, significa, di nuovo, interpretare riduttivamente e "scolasticamente" il *serissimo* ruolo che il consulente intende svolgere nella vita della gente (e su ciò si gioca la vera partita della consulenza filosofica, se vuole essere autentica filosofia): "essere" filosofo, saggio, per guidare gli altri a "essere" filosofi, saggi, *esercitare l'autoetopoiesi per poter esercitare l'eteropoiesi, affinché anche l'altro sia in grado di essere autoetopoietico* (Nietzsche e Foucault approverebbero). C'è solo da chiedersi se, come, dove, in che tempi possa avvenire la formazione, l'(auto)etopoiesi di una figura filosofica dalle caratteristiche così profonde e complesse. Si può insegnare a qualcuno a *essere* filosofo (questione che riguarda, a titolo diverso, sia il consulente che il consultante)? Ma questo è l'eterno problema di ogni "scuola" di saggezza.¹²³

123 Pure da questo punto di vista Neri Pollastri si dimostra coerentemente "achenbachiano" (se non addirittura più realista del re): il suo profilo del "filosofo consulente" risulta principalmente rivolto a scongiurare la calamità che egli possa "ergersi" a maestro, guida o consigliere spirituale, educatore, pedagogo, insegnante, per non dire santone, guru o capo spirituale. Al fine di mantenere la propria "purezza" (socratica, incentrata sul non sapere, sulla *dotta ignoranza*), il consulente «dovrà escludere o quantomeno subordinare il *consiglio sapienziale* [...] e l'uso strumentale di attività psicofisiche ed 'esercizi' mirati a mutare percezioni e stati d'animo. [...] Da buon filosofo, il consulente si limiterà semplicemente ad *ascoltare* la narrazione dell'altro, a *domandare* per *capire* e *far capire*, a intervenire per *gettar luce* [...], pena la sua trasformazione in *maestro spirituale*» (N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 199 e 200-201). Essendo suo esclusivo interesse il "fare filosofia" in quanto «*mettere ordine razionale nel discorso del consultante*» (ivi, p. 207), il consulente (da intendersi come un "istruttore di navigazione" discorsiva) appare esentato da qualsiasi *pratica* asketica, epimeletica e autoetopoietica, da cui egli esclude anche il consultante. Quasi tutto si risolve sul piano del concetto, del pensiero e del dialogo, senza uno specifico investimento aleturgico, psicofisico ed est-etico: nel consulente (e nel consultante) il connubio tra "filosofia e saggezza" si basa sugli elementi della "ricerca senza fine", del "sapere di non sapere", dello "spirito critico", dell'"autonomia di pensiero" e della "capacità di ascoltare e imparare dai propri simili" (cfr. ivi, p. 219), mentre l'idea che tutto ciò debba radicarsi necessariamente in una est-etica, ovvero in una forma e in uno stile di

A mo' di conclusione elenchiamo, in sintesi estrema, quelli che ci sembrano essere i punti di maggiore contatto tra la prospettiva di Foucault e la figura (non necessariamente "achenbachiana") del consulente filosofico, a dimostrazione del suo radicamento nella costellazione dell'est-etica dell'esistenza:

- vi è uno stato di *stultitia* (incuria di sé, esposizione, vulnerabilità, dispersione, mancanza di volontà, inerzia, assorbimento, stordimento, pigrizia mentale, dipendenza, illibertà, ecc.) dal quale il soggetto può uscire solo ricorrendo all'aiuto di un *sapiens*, un "saggio" (un "maestro") che gli tende una mano, lo consiglia, e lo *educa* filosoficamente (non pedagogicamente e psicologicamente) a realizzare, tramite la conoscenza di sé, la cura di sé e l'arte del vivere, un rapporto di dominio e governo nei confronti di sé, di possesso di sé, di piacere tratto da sé (Sé psicofisico);
- il saggio-maestro è un operatore filosofico e psicagogico nel processo spirituale di riforma e trasformazione dell'individuo e nella formazione di esso come soggetto in grado di governare le sue relazioni con se stesso, con il mondo e con gli altri; non si tratta semplicemente di un atto logico-discorsivo, intellettuale, di dialogo, sapere e conoscenza, ma di un'operazione complessa, etica, estetica e poetica, che verte sul modo di essere gobale del soggetto stesso, attribuendogli una forma e uno stile di vita;
- il saggio-maestro deve agire filosoficamente (eteropoieticamente) sul soggetto in modo tale che egli riesca a costituire liberamente (autopoieticamente) da sé, con sé, rispetto a sé una relazione di sovranità psicofisica, dando vita a un rapporto con sé che sia autonomo, indipendente, completo e soddisfacente. Scopo eteropoietico del maestro non è quindi mantenere colui che gli si rivolge in uno stato di dipendenza, ma, fuori da ogni interesse personale, deve porlo in una situazione tale da essere autonomamente autopoietico, cioè da non avere più bisogno della sua guida, e di "camminare con le proprie gambe";
- il saggio-maestro non è un retore, un sofista, un interlocutore "di mestiere" puramente dialogante, ma un parresiaste, che alla libertà e apertura di parola e di cuore, alla franchezza verbale nei confronti di colui che gli si rivolge, e alla comune ricerca filosofica della verità spirituale, deve unire la sua aleturgia est-etica, cioè una "moralità ed eticità" dell'essere in compiuta simbiosi con una "bellezza e bontà" dell'apparire, ciò che

vita "belli e buoni" (l'idea del fare della propria vita un'opera d'arte) resta del tutto sullo sfondo – con la conseguenza che anche dalla formazione del consulente (cfr. *ivi*, pp. 221 sgg.) questo aspetto è del tutto assente.

può essere definito un carisma psicofisico, una grazia manifesta e condivisa del suo “essere” filosofo; perciò deve egli stesso per primo essere impegnato sulla via dell'*askesis*, della cura di sé, dell'arte del vivere e dell'est-etica dell'esistenza: solo in quanto *esercita* l'autopoiesi può *praticare* l'eteropoiesi;

- in definitiva è necessario che la verità e integrità (anche “critica”) epimeletica ed etopoietica che il saggio-maestro esprime a parole, nel dialogo, sia visibilmente suggellata dal suo *ethos*, dal suo carattere, modo di essere e di condursi, dal suo comportamento e atteggiamento, in maniera tale che egli sia non solo il portatore di un enunciato (un *logos*, un discorso, una dialettica), ma anche, simultaneamente, il testimone ed *exemplum* etico dell'assoluta, integrale, totale identità e armonia tra il *bios* e il *logos*, il proprio stile di vita e il contenuto dell'enunciato stesso: “La verità che a te io dico, tu puoi vederla in me”. La via dell'est-etica dell'esistenza può essere indicata soltanto da colui che già l'ha percorsa e, ancora, la sta percorrendo.

Epilogo. E Achenbach? Possibile che sia rimasto insensibile (come risulta dai testi da noi sin qui analizzati) a tutti questi aspetti a nostro avviso imprescindibili – quantomeno come *problemi* – di una *Praxis* filosofica davvero degna di questo nome? In realtà una certa “conversione” rispetto ai primi anni Ottanta è stata notata: «A partire dalla fine degli anni Novanta» scrive lo stesso Pollastri

Achenbach [...] ha insistito maggiormente su un aspetto della *philosophische Praxis*, da allora eletto a “parola chiave” della disciplina: la *saggezza*. Questo concetto un po' desueto nella filosofia moderna è stato da lui tematizzato in modo originale attraverso l'introduzione di un altro fortunato neologismo tedesco: *Lebenskönnerschaft*, “capacità di saper vivere”. [...] Nelle sue prime riflessioni, egli evidenziava infatti la peculiarità della *philosophische Praxis* nel suo *non fare affidamento su forme determinate di sapere* [quindi nemmeno sulla saggezza – n.d.t.] [...] e si limitava a definire la filosofia come “riflessione”, “ciò che mette in movimento il pensiero” e “pone in questione quanto gli altri prendono per ovvio”. [...] Più recentemente, egli ha fatto perno sulla nozione di “saggezza filosofica”, eludendo in tal modo ancora una volta la questione di definire la filosofia.¹²⁴

Dunque una svolta c'è stata. Sotto l'influsso degli studi di Hadot e Foucault, ormai divenuti di dominio pubblico? Achenbach non solo lo nega, ma – come si è detto – contrappone polemicamente il “suo” con-

124 N. Pollastri, *Il pensiero e la vita*, cit., pp. 52-53 e 126.

chetto di “capacità di saper vivere” (*Lebenskönnerschaft*) al “loro” (di Hadot e Foucault) concetto di “arte di vivere” (*Lebenskunst*), ovvero di “estetica dell’esistenza”.¹²⁵

In verità, una sua prima descrizione dell’“artista della vita”, risalente al 1986, che avrebbe voluto essere ironica, appare poco più che una maldestra parodia: Achenbach ne fa una sorta di *yuppie* brillantemente praticante il *carpe diem*, il cui principio più ovvio è l’egoismo: «A rigor di termini» scrive «lui non “fa” la cosa migliore in ogni situazione, ma da essa trae il meglio per se stesso e pensa: “Il resto, te lo puoi scordare?”». ¹²⁶ Anche in seguito, tuttavia, il profilo che egli ne traccia, benché a suo dire più “serio”, non rispetta minimamente la *profondità* filosofica dell’arte (est-etica) dell’esistenza così come perseguita da Hadot, e soprattutto da Foucault (che egli peraltro non cita mai): “arte del vivere”, a suo modo di vedere,¹²⁷ vorrebbe dire privilegiare il fare estetico (l’opera bella) sull’agire pratico (l’azione giusta), la bellezza sulla verità, la visibilità sulla bontà, la forma sul contenuto, la determinazione di sé sulla determinazione del vero, la inconfondibilità e distinzione esteriore sulla insostituibilità e consistenza interiore; mentre “l’artista della vita” cercherebbe la valorizzazione di sé, la felicità per sé, il senso per sé, il piacere per sé, ecc., dando peso «all’*effetto dell’apparenza*», “colui che è capace di saper vivere” perseguirebbe invece il valore della vita, la dignità della vita, la giustizia della vita, il senso della vita, la verità della vita, ecc., credendo «nell’*apparizione della verità*». ¹²⁸ Tanto flessibile, adattabile, scaltro, accorto, *furbo* sarebbe il primo, tanto coerente, integro, retto, *onesto* e “signore di se stesso” sarebbe il secondo: «L’arte di vivere» conclude «si adatta al *mondo*, mentre la capacità di saper vivere cerca l’armonia con il *cielo*». ¹²⁹

Anche al di là del fatto che Achenbach, dimostrando ancora una volta la sua (presunta) scarsa domestichezza con Hadot e Foucault, non sembra co-

125 Cfr. G. Achenbach, *Saper vivere. Per una vita piena di significato e di valore*, cit., p. 65, nota 6, e p. 64.

126 Ivi, p. 68.

127 Cfr. ivi, pp. 74 sgg.

128 Cfr. ivi, pp. 77-78.

129 Ivi, p. 78. Emblematica, da questo punto di vista, è la lettura del tutto riduttiva (come crediamo di avere dimostrato più sopra), da parte di Achenbach, di un Graciano cinico-machiavellico, inteso come prototipo di una sottile scaltrezza esclusivamente finalizzata a perseguire il proprio vantaggio a scapito di quello altrui (“il fine giustifica i mezzi”): cfr. ivi, pp. 123-125, e 147. Va da sé che per Achenbach “cinismo” significa niente più che «adattarsi alla (cattiva) realtà per poi rimodellarla a [proprio] vantaggio» (ivi, p. 147).

gliere – come noi stessi abbiamo cercato di fare – le sostanziali *differenze* tra i due autori circa il modo di intendere l’“arte del vivere”, né quindi sembra rendersi conto della similarità, per certi aspetti, tra la *sua* critica e quella di Hadot nei confronti di Foucault, resta il fatto che anch’egli, in fondo, “accusa” manifestamente di dandysmo ed estetismo, edonismo e narcisismo, solipsismo e tatticismo (e, perciò, di “cinismo”), l’estetica dell’esistenza, senza *nulla* voler sapere della sua consistenza come filosofia pratica e pratica della filosofia, dunque saggezza, anzi vedendola come *contrapposta* alla “vera” saggezza:

la *saggezza* di vita (o capacità di saper vivere) [...] non è quindi la semplice *arte* di vivere. Essere *capace* di vivere, e non *artista* della vita, significa che vivere giustamente non è un *capolavoro*, me che ci si affida alla domanda: “Come si fa a guidare l’esistenza?” E che l’idea che sta alla base non è l’*arte*, ma la *saggezza*. [...] Il concetto chiave dell’arte è *bellezza*, mentre quello della capacità di saper vivere è *saggezza*. [...] E la saggezza è una vita pura, ma non un’opera d’arte.¹³⁰

Ora, si capirà, se ci siamo soffermati fin troppo in conclusione su queste affermazioni critiche di Achenbach è perché se tutto il percorso da noi compiuto fin qui nella costruzione della nostra “costellazione dell’est-etica dell’esistenza”, in quanto moderna versione dell’antica saggezza, ha un senso, questo senso è esattamente quello di smentire e smascherare, nella loro inattendibilità – non dissimile, per certi versi, da quella derridiana – affermazioni come queste, che clamorosamente confondono la superficie del problema con la sua sostanza filosofica. Quando Achenbach scrive che

capacità di saper vivere vuol dire *saper padroneggiare* la propria vita, e non “in qualche modo”, ma piuttosto in modo *esemplare*. Chi padroneggia la propria vita *realizza* il meglio che è in sé, e vive in modo tale che la sua vita “si lascia mostrare” [...], l’*ethos* della capacità di saper vivere è: *io* sono sempre in accordo con ciò che faccio,¹³¹

si accorge di enunciare così il nucleo più profondo della aleturgia e parresia, che costituisce l’acme dell’est-etica dell’esistenza di Hadot, ma soprattutto di Foucault? Evidentemente no.

130 Ivi, pp. 85 e 114-115.

131 Ivi, pp. 125 e 129.

Per di più ciò che stupisce in Achenbach è che gli strali lanciati contro l'estetica dell'esistenza (hadotiana? foucaultiana?) non partono, come sarebbe ancora coerente, dall'arco della "vecchia" prospettiva dei primi anni Ottanta, quando egli *negava* la connessione produttiva tra consulenza filosofica e saggezza, ma della "nuova" prospettiva di fine anni Novanta, quando cioè la sua *Kehre* verso la saggezza antica e moderna è ormai compiuta: in *Lebenskönnerschaft* i suoi filosofi preferiti sono diventati ora – oltre a Socrate – Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche (poi La Rochefoucauld, Chamfort, Novallis, Goethe, Kierkegaard, ecc.),¹³² come si è visto tutti "campioni", a nostro avviso, *et pour cause*, di "est-etica dell'esistenza", i quali proprio per questo erano stati tenuti al margine dell'originaria impostazione achenbachiana della *philosophische Praxis*. E che dire poi di *Das kleine Buch der inneren Ruhe*, il *Libro della quiete interiore*, del 2000,¹³³ in cui Achenbach, sia pure per iscritto, fa la parte del "maestro" di saggezza e di *euthymia*, con un libro non teorico ma pratico (una sorta di "consulenza filosofica applicata"), composto di riflessioni, meditazioni, massime, parenesi, consigli, esortazioni, ammonimenti, racconti, aneddoti, citazioni, ecc., ispirati e tratti di nuovo soprattutto dagli stoici (oltre che da Epicuro), Orazio, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, Plutarco, e poi Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche? È innegabile che per molti aspetti (anche se non per tutti) questo *livre de poche* abbia un taglio che si addice senz'altro a ciò che noi – con Hadot, Foucault e tutta la compagnia – abbiamo chiamato "est-etica" dell'esistenza, "cura di sé" e "arte del vivere".¹³⁴ All'atto pratico Achenbach si dimostra qui non solo distante anni luce dalla sua primigenia "fondazione" anti-saggezza della *philosophische Praxis*, ma anche assai vicino, appunto, a quella stessa arte del vivere ed estetica dell'esistenza da cui egli soltanto facendone un bersaglio costruito (a nostro avviso maldestramente e superficialmente) *ad hoc* – senza indagarne a fondo le profonde radici storiche, culturali, filosofiche – può prendere le distanze critiche e decostruttive. C'è una certa "aria di famiglia", in questo modo di procedere, tra Achenbach e il Derrida de *L'animale que donc je suis* ...

132 Cfr. *ivi*, p. 133.

133 Cfr. G. Achenbach, *Il libro della quiete interiore. Trovare l'equilibrio in un mondo frenetico*, trad. it. di R. Soldani, Feltrinelli, Milano, 2015².

134 Si vedano soprattutto i capp. VII, dedicato ai *Principi della Stoa* (cfr. *ivi*, pp. 113-138), e VIII, dedicato a *Montaigne, uno stoico scettico* (*ivi*, pp. 139-155).

Semmai, viceversa, l'insistito ritornare di Achenbach, nel suo *kleines Buch*, sui temi intimistici e un po' bucolici della quiete, del buon animo, dell'agio e dell'ozio, del *relax* e della lentezza, del silenzio e della solitudine, del passeggiare e della "leggerezza" come condotta di vita (un po' *à la Montaigne*) *à rebours* rispetto ai "ritmi frenetici" del mondo contemporaneo, ci sembra rientrare assai più in quell'immagine – solo resa più *soft* – di estetismo, edonismo, narcisismo e solipsismo che egli stesso attribuisce "criticamente" all'"arte di vivere" e all'"artista della vita", e che invece assai poco si adattano, in questi termini, all'est-etica dell'esistenza e alla filosofia pratica come pratica della filosofia così come l'abbiamo descritta, nella sua inconfondibile intensità e profondità sia etica che esistenziale.





CAPITOLO QUARTO PERFORMER

(*Body artists*, alpinisti, sportivi)

1. Body artists

Bisogna contrapporre, al consenso della cultura, il coraggio dell'arte nella sua barbara verità. L'arte moderna è il cinismo nella cultura, è il cinismo della cultura che si rivolta contro se stessa. È soprattutto nell'arte, anche se non solo in essa, che si concentrano, nel mondo moderno, nel nostro mondo, le forme più intense di un dire-il-vero che accetta il coraggio e il rischio di ferire.

Michel Foucault



Dire, anzi *mostrare ed esibire* il vero senza vergogna né timore, senza limiti e con coraggio, con un'audacia che può rovesciarsi in «un'intollerabile insolenza»,¹ in ciò consiste, per Foucault, la pratica di vita aleturgica e parresiastica del cinico e della sua forma est-etica di vita. Essere e farsi *cane*, fino a giungere a quello che agli occhi altrui può apparire niente più che un impudico automartirio, significa anzitutto fare del proprio *bios* e del proprio *soma*, del proprio *ethos* e della propria *aisthesis* – vita, biografia, gesti, corpo, comportamento, azione, esposizione, abbigliamento, nudità, fisiologia, escrezioni, secrezioni, emozioni, sensazioni, pulsioni – una manifestazione, una testimonianza immediata, eclatante, talora selvaggia e scandalosa, di verità. Uno «scandalo della verità»,² che, viceversa, nel suo essere scelta risoluta, forma e stile di vita, può richiedere la più rigorosa delle discipline asketiche di padronanza e autocontrollo “eccentrico” del proprio Sé psicofisico, che tende, nella sua sfrontata ostensione, a ottenere un effetto psicagogico e performativo su di sé e sugli altri, in una dimensio-

1 Cfr. M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 163.

2 Cfr. *ivi*, p. 171.



ne est-etica in cui autopoiesi ed eteropoiesi fanno tutt'uno – come accade per ogni opera d'arte, laddove però nel cinico l'opera cui dare forma performativa è il Sé medesimo, con la sua *psyche*, la sua *physis* e il suo *soma*. Perciò il cinico è il prototipo di ogni *performer*.

Come si è visto parlando di dandysmo, per Foucault la vita da artista, anzi la “vita dell'artista” può essere una certa testimonianza dell'arte (riflessa) nella sua verità,³ tanto più nel caso in cui la vita e l'opera, l'arte e la vita, fanno tutt'uno, si condizionano, certificano e legittimano a vicenda, arrivando, in certi casi, a incarnare il principio cinico della vita come manifestazione di rottura scandalosa. L'arte allora, non più votata a inseguire “classicamente” la bellezza e l'armonia, la grazia e l'eleganza, può – come accade già con le *Fleurs du Mal* del dandy luciferino Baudelaire – sposarsi con il “brutto”, se con questo si intende tutto ciò che la tradizione considera antiartistico e antiestetico: essa stabilisce con la realtà un rapporto non più di mimesi simbolica, elettiva, trasfigurante e redentiva – com'era nel nome adamitico di Benjamin –, ma di “distruzione e mortificazione allegorica” (com'è nel Benjamin “avanguardista” del *Dramma barocco*),⁴ ovvero

di messa a nudo, di smascheramento, di ripulitura, di scavo, di riduzione violenta alla dimensione elementare dell'esistenza [...], [costituendosi] come il luogo dell'irruzione di ciò che è inferiore, basso, di ciò che, in una cultura, non ha il diritto o almeno la possibilità di esprimersi. [...] L'arte come luogo dell'irruzione dell'elementare, come messa a nudo dell'esistenza.⁵

Paradossalmente, è quindi nel “brutto”, non nel “bello”, che la verità est-etica alberga e trova modo di esprimersi, poiché intrinsecamente “brutta” è un'arte che – come accade già nell'Unico stirneriano – aggredisce e rifiuta ogni valore e canone estetico e, con esso, ogni valore, canone e norma sociale e culturale, mettendone sfrontatamente, parossisticamente e parodisticamente a nudo la falsità e disumanità: «L'arte moderna» scrive ancora Foucault

[...] ha una funzione che potremmo chiamare essenzialmente anticulturale. Bisogna contrapporre, al consenso della cultura, il coraggio dell'arte nella sua

3 Cfr. *ivi*, pp. 183 sgg.

4 Su ciò cfr. G. Gurisatti, *Costellazioni*, cit., pp. 51-180; Id., *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, Quodlibet, Macerata, 2012, pp. 49-86.

5 M. Foucault, *Il coraggio della verità*, cit., p. 185.



barbara verità. *L'arte moderna è il cinismo nella cultura, è il cinismo della cultura che si rivolta contro se stessa.* È soprattutto nell'arte, anche se non solo in essa, che si concentrano, nel mondo moderno, nel nostro mondo, le forme più intense di un dire-il-vero che accetta il coraggio e il rischio di ferire.⁶

Se tale logica performativa della trasgressione “anti-” è quella delle opere delle avanguardie artistiche primonovecentesche – in particolare di Dadaismo e Surrealismo –, essa assume una valenza tanto più autopoietica ed eteropoietica quanto più l’“opera”, com’è nella tradizione del dandismo, si identifica immediatamente con il Sé psicofisico, ossia con *il corpo stesso dell'artista*, esattamente come accade in quella che, a partire dai primi anni Sessanta, iniziò a diffondersi come *body art*, l’arte del corpo per-formativa e autoeteropoietica per eccellenza, nella quale a ben vedere ritroviamo uno degli sbocchi possibili, nel mondo contemporaneo, della millenaria vicenda dell’est-etica dell’esistenza nei suoi vari aspetti. Non è un mistero infatti che i primi germi di *body art*, benché non ancora nelle forme estreme, eccessive e “al limite” che avrebbe acquisito in seguito, iniziarono a svilupparsi in seno a Dada e Surrealismo, le due grandi eterotopie dell’arte moderna in cui confluisce tutta la potenza nichilista iconoclasta di Baudelaire, Nietzsche e dello stesso Stirner, unendo la *bohème* sediziosa del primo, la risata dissacrante del secondo, la rivolta intransigente del terzo. Ciò che conta, nel dadaismo zurighese (1916) prima (Tzara, Janco, Arp, Ball, Huelsenbeck), e in quello berlinese (Grosz, Heartfield, Baader, Höch, Hausmann, Huelsenbeck) poi (1918), è che lo spirito distruttivo, antinomico e anarchico dell’artista si esprima, più ancora che in opere, in vita vissuta, gesti, azioni, travestimenti, provocazioni, scandali – *performances*, appunto, di cui egli è il diretto protagonista. Ma è certo con Marcel Duchamp – altro dandy inefabile e sovrano – che l’idea del fare di sé e del proprio corpo un’opera d’arte diviene l’emblema di un sovvertimento radicale delle regole del fare arte,⁷ quando egli (animatore, negli stessi anni, con Picabia, Man Ray e Stieglitz, del dadaismo newyorkese), ad esempio, si fece fotografare da Man Ray con una tonsura a forma di stella (*Tonsure*, 1919), o nelle fattezze androgine di *Rose Sélavy* (1920) quale suo *alter ego* femminile, o con la testa e la capigliatura coperte di spuma da barba in modo da assomigliare a una sorta di fauno (*Monte Carlo Bond*, 1921). Così come è certo che il suo erede “pop” non poteva che essere Andy Warhol – anzi “Dandy Warhol” – anch’egli im-

6 Ivi, p. 185, c.n.

7 In sintesi estrema, si può dire che il sovvertimento consiste nel fatto che l’artista non “produce” più una mimesi – comunque intesa – ma “è” questa mimesi, è al tempo stesso il soggetto e l’oggetto della propria stessa *poiesis*.



pegnato, sin dalla fine degli anni Cinquanta, a reduplicare (e a vivere) serialmente se stesso e la propria icona vivente come “opera d’arte” in una infinità di modi, gesti, stili e atteggiamenti.

Tuttavia, per essere davvero un *bios kynikos* impudico, scandaloso, abbaiante, sconvolgente, sovversivo – testimonianza aleturgica e parresiastica di una vita radicalmente e paradossalmente “altra” in quanto “vera”, in rottura totale con le forme tradizionali (convenzionali, conformiste), non solo di arte ma di *esistenza* privata e collettiva –, la *body art*, nell’epoca dei media e del consumo di massa, non può accontentarsi né delle teatrali provocazioni del dadaismo, né delle raffinate stilizzazioni concettuali duchampiane e warholiane, ma deve portare al limite, all’eccesso e all’estremo, radicalizzandola, proprio quella *realtà fisica* del corpo che è il grande rimosso della “derealizzazione” mediatica e consumistica. E questo non può farlo se non – come il cinico antico – accentuandone in modo talora esasperato, parossistico e parodistico ciò che esso, il nostro “più vicino”, ha di conturbante e perturbante, trasgressivo e aggressivo, “brutto” e “sporco”, indegno e indecente. La “nudità” aleturgica del cinico si ritrova tout court nella oltraggiosa “nudità” del *body artist*, il cui corpo è, anch’esso, «forma visibile di una verità che attrae», «scultura della verità»,⁸ ma, paradossalmente, come nel cinico, per una sorta di empatia negativa attrae proprio in quanto per qualche motivo *ripugna*, disgusta, offende, ferisce, turba, sconvolge, produce choc: punta anch’esso, come il corpo del cinico, a quel “passaggio al limite e rovesciamento” in cui consiste la sua funzione catartica, per sé e per gli altri. Anche la *body art*, insomma, pur nelle sue forme eterogenee, vuol essere, come la pratica cinica

un combattimento, un’aggressione esplicita, volontaria e costante che si rivolge all’umanità in generale, all’umanità nella sua vita reale, con la prospettiva o l’obiettivo di cambiarla: cambiarla nel suo atteggiamento morale (nel suo *ethos*), ma cambiarla, al tempo stesso e perciò stesso, nelle sue abitudini, nelle sue convenzioni, nei suoi modi di vivere.⁹

Ma ciò che più conta dal nostro punto di vista è che il *body artist*, nella sua esasperata autopoieticità, se vuole ottenere gli effetti eteropoietici cui mira, dev’essere per forza – come il cinico di Foucault – più che mai e più di ogni altro “l’attore, regista e spettatore di se stesso” (tra l’altro molte performance si svolgono senza “spettatori”, alla presenza di pochi collabo-

8 Cfr. *ivi*, p. 294

9 *Ivi*, p. 268.

ratori, affidando ad altri supporti – fotografie, filmati, video, ecc. – la diffusione dell’evento), sicché deve possedere, nella sua apparente estemporaneità, tutte le caratteristiche est-etiche della “ragione pratica”, della “eccentricità”, della “formatività” e della “cura di sé”, che abbiamo imparato a conoscere nel nostro percorso. Non importa se si tratti – come vedremo – di performance “rituali”, “liberatorie”, “ideologiche”, “concettuali” o “sperimentali”, maggiormente sbilanciate sull’azione spontanea o sulla situazione costruita: esattamente come nel caso del cinico di Foucault, il cui “essere e farsi cane”, “essere e farsi animale”, nel suo apparente degrado, è, anzitutto, un rigoroso esercizio asketico che richiede le *massime* qualità est-etiche dell’uomo – il possedere razionalmente se stessi, l’essere eccentrici a se stessi, l’essere formatori di se stessi, l’aver cura di se stessi, l’essere gli artisti di se stessi –, l’“essere e farsi corpo” del *body artist*, anche nelle sue espressioni più estreme ed eccessive, consiste comunque in una messa in forma e messa in scena, una consapevole drammatizzazione e stilizzazione del proprio Sé psicofisico, che implica (tanto più là dove il corpo dell’artista viene ferito, lacerato, torturato, umiliato, messo in pericolo, ecc., dall’artista stesso) una *suprema* capacità “plessneriana” di giocare/recitare (*spielen*) con il proprio *Leib-Körper*, essendo l’artista al tempo stesso totalmente “dentro” il *Leib* (nessuno può dubitare che la crudeltà sia crudeltà, il sangue sangue, il dolore dolore, la sporcizia sporcizia, la fisicità fisicità, il rischio rischio) e totalmente “fuori” dal *Körper* (nessuno può dubitare del carattere di libera “esibizione” volontaria della performance, anche la più assurda): soggetto e oggetto di se stesso.

È per questo che – con scandalo dell’uomo comune – ogni qualvolta si parla di *body art* e di *performance*, oltre ai termini “provocazione”, “scandalo”, “trasgressione”, “choc”, ecc., emergono termini assai più impegnativi sul piano est-etico come “rito”, “rituale”, “cerimoniale”, “sacrificio” (in senso mistico, ascetico, sacrale e religioso), “atarassia”, “apatia”, “autarchia”, “padronanza”, “indifferenza” (in senso asketico, di esercizio, con riferimento a cinici e stoici), “meditazione”, “riflessione”, “contemplazione” (nel senso ascetico delle culture orientali), “sperimentazione”, “elaborazione”, “manipolazione” al limite di sé (nel senso delle pratiche asketico-atletiche di sé), “concettualizzazione”, “rappresentazione”, “iconizzazione” di sé (nel senso delle pratiche asketico-estetiche di sé) – tutti elementi che, a ben vedere, inseriscono a pieno titolo la *body art* all’interno di ciò che abbiamo chiamato est-etica (qui, ovviamente, *artistica*) dell’esistenza:

– la *body art* è “autoetopoietica”, è, alla lettera, un’arte della formazione di sé e del proprio *ethos*, interno ed esterno, del proprio Sé psicofisico,

- della propria vita e del proprio corpo, dando loro una forma e uno stile (“belli” o “brutti” ha poca importanza);
- la *body art* è “asketica”, in quanto pratica ed esercizio (artistico, estetico) di sé e del proprio corpo, che implica comunque una disciplina, un *training* psicofisico, giacché il concetto stesso di *performance* richiama l’idea dell’atletismo e del *gymnazein*, e il *body artist* riprende talora alla lettera le pratiche di “meditazione” tipiche della *techne tou biou*, anche – anzi soprattutto – quando il governo di sé e della propria carne si dà, nella performance (ad es. sessuale, sadomasochistica, perversa, autoleSIONista, ecc.) come totale disinibizione di sé, dei propri istinti e della propria carne: proprio nell’apparente catastrofe stilizzata di sé il *body artist* esibisce la sua piena sovranità, eautocrazia, su di sé;
 - la *body art* è “aleturgica e parresiasica”, il *body artist* mostra totalmente se stesso con “assoluta” franchezza, trasparenza e libertà, prendendosi totalmente il rischio di tale esibizione (la storia della *body art* è contrassegnata da arresti, denunce, repressioni e censure di ogni tipo), che vuol essere, in primo luogo, radicalmente e scandalosamente vera; più che mai del *body artist* si può dire che è *alethes* in quanto visibile, integro, diritto e identico, e mai come nel suo caso si può parlare di piena identità tra essere e apparire, *ethos* e *aisthesis*, vita e arte, verità e testimonianza viva e vissuta della verità;
 - la *body art* è “eteropoietica e performativa”, in virtù dell’autopoiesi il *body artist* intende ottenere un effetto “formativo” (o “deformativo”, a seconda dei punti di vista) destrutturante e catartico sul pubblico, coinvolgendolo a livello globale: mentale, emozionale e fisico, e inducendo in esso profonde trasformazioni spirituali, etiche, ma anche ideologiche e politiche.

Le modalità di tale prassi “est-etica” sono diversificate (anche storicamente), e ne forniamo qui – in sintesi, a puro titolo esemplificativo – una succinta campionatura e schematizzazione:¹⁰

10 Per le informazioni relative a performer e performance ci siamo riferiti a L. Vergine, *Il corpo come linguaggio (La “Body-art” e storie simili)*, Prearo, Milano, 1974; Id., *Dall’informale alla body art. Dieci voci dell’arte contemporanea: 1960/1970*, GEF, Torino, 1983, pp. 110 sgg.; G. Dorflès, *Body art*, in AA. VV., *Al di là della pittura. Arte povera, comportamento, body art, concettualismo*, Fabbri, Milano, 1975, pp. 225-256; T. Macri, *Il corpo postorganico. Sconfinamenti della performance*, costa & nolan, Genova-Milano, 1996; G. Savoca, *Arte estrema. Dal teatro di performance degli anni Settanta alla Body Art estrema degli anni Novanta*, Castelveccchi, Roma, 1999; T. Warr (a cura di), *Il corpo dell’artista*, trad. it. di M. Mazzacurati e I. Torresi, introd. di A. Jones, Phaidon Press, London-New

a) *performance "rituali"*: si muovono prioritariamente nella dimensione individuale personale, con azioni ed esibizioni o "mistico-ascetiche" estreme, exomologetiche, martirologiche, di *denudatio sui*, mortificazione, espiazione, tortura catartica, oppure riecheggianti riti ancestrali e culti primitivi, dionisiaci, orgiastici, sacrali, tribali, riti crudeli e osceni di passaggio, ecc. – tutte performance "al limite" intese come testimonianze anarcovichiliste ribelli (ma anche come cerimoniali terapeutici con funzione purificatoria) di un corpo e un mondo *altri* rispetto a quelli omologamente riconosciuti e accettati. In seno al Wiener Aktionismus dei primi anni Sessanta si hanno umiliazioni e mortificazioni di sé, automutilazioni, atti masochistici, autotorture, sangue, emissione di fluidi e sostanze organiche, ecc., in cui il performer (ad esempio Günther Brus) è carnefice e vittima al contempo; nel 1962 Hermann Nitsch, imbrattato di sangue, si fa "crocifiggere" a un muro, e nel 1984 (poi nel 1998) organizza, in linea con il "teatro della crudeltà" di Artaud, la performance collettiva *Il Teatro delle Orge e dei Misteri*, con cruenti sacrifici animali, crocifissioni, sangue, frattaglie, a mezzo tra un'orgia dionisiaca e un rituale "cristiano" provocante, dissacrante, blasfemo. Nel contesto americano, nel 1972 Ana Mendieta si espone in piedi, nuda, stringendo un pollo sacrificabilmente decapitato che la irrorava con il suo sangue; nel 1974 Chris Burden si fa crocifiggere sdraiato sul retro di una volkswagen con il motore al massimo dei giri. Nel corso degli anni Ottanta e Novanta performer come Fakir Musafar, Ron Athey, Franko B, sottopongono il loro corpo a ogni tipo di sevizia "rituale" iniziatica diffusa tra popoli e culture primitivi, ispirandosi (Athey) pure all'iconografia cristiana dei tormenti imposti ai santi e ai martiri;

b) *performance "liberatorie"*: la dimensione è anzitutto quella individuale ed esistenziale del performer, che tramite il proprio corpo impudicamente, voyeuristicamente e feticisticamente esibito – eco lontana dell'impudicizia cinica e della sua *animalitas* – ne indaga senza remore e inibizioni, talora oltre il limite del tollerabile, ogni anfratto e orifizio, esplorandone i lati oscuri, rimossi, negati relativi agli impulsi più inconfessabili e scandalosi dell'inconscio, della carne, del desiderio e del piacere – perverso e ambivalente, maniacale e patologico – erotico e sessuale, di morte e violenza sadomasochistica, per giungere a choc catartici di liberazione personale, ma con effetti coinvolgenti e sconvolgenti per il pubblico, che viene scosso, turbato e inquietato nel suo rapporto con se stesso e nei suoi

York, 2006; S. O' Reilly, *Il corpo nell'arte contemporanea*, trad. it. di E. Sala, Einaudi, Torino, 2011; C. Baldacci-A. Vettese, *Arte del corpo. Dall'autoritratto alla body art*, in «Art e Dossier», 289, giugno 2012, pp. 7-47.

tabù privati e culturali più radicati. *Topoi* classici del cinismo, come urinare, defecare, copulare, masturbarsi in pubblico (Günther Brus, Vito Acconci, Paul McCarthy, Franko B) rientrano in questo tipo di performance; sempre Acconci, in *Trademark*, del 1970, si morde (“come un cane”) tutte le parti che riesce a raggiungere con la bocca; Paul McCarthy, negli anni Settanta, associa il sangue, lo sperma, l’urina, le feci, il sesso, il coito a ogni genere di alimento commerciale, esibendosi in pratiche di travestitismo e ambiguità sessuale; Franko B, negli anni Novanta, espone il suo corpo alla massima depravazione e violenza masochistica, inseguendo le ossessioni del suo bizzarro immaginario. Una pulsione liberatoria, questa, che include, ancor più “scandalosamente”, molte donne: in *Eye Body* (1963) Carolee Schneemann, in un’estasi di riscatto ludico e sensuale, dapprima copre il proprio corpo nudo di grasso, vernice, gesso, corde, plastica, poi striscia tra cocci di vetro taglienti, mentre in *Meat Joy* (1964) è al centro di un’orgia i cui partecipanti, nudi e coperti di vernice, si avvinghiano tra frattaglie e pezzi di carne cruda, fluidi organici, animali morti, salse e sangue. Nei primi anni Settanta, Gina Pane inizia la sua sfida liberatoria nei confronti del proprio corpo (compreso il volto) e delle sue energie e paure represses con una serie di azioni in cui – senza il furore degli azionisti viennesi, ma con un conturbante minimalismo – lo incide, ferisce, trafigge a sangue con lamette, spine, aghi da cucito, cocci di vetro, oppure lo espone al fuoco, al sangue, agli insetti, ai vermi...

c) *performance “ideologiche”*: qui lo scandalo cinico del *body artist* acquista la dimensione della vera e propria protesta e provocazione “allegorica”, sociale-collettiva, ideologico-politica, in sé eroica e militante, ovvero di esplicita denuncia delle convenzioni, dei pregiudizi, dei preconcetti, dei tabù sociali e delle regole condivise, con un’aggressione dissacrante nei confronti delle norme morali e dell’*ethos* conformista relativo all’arte, al corpo, al sesso, alla violenza, alla sofferenza, alla discriminazione, in seno alla società consumistica della mercificazione e mediatizzazione totale; il pubblico non viene solo coinvolto ma apertamente provocato, disturbato, assalito, spiazzato, beffato – insomma brutalmente obbligato, in termini comunicativi, quantomeno a immaginare, nel segno di un corpo “autentico”, possibili *mondi altri* da quello “inautentico” universalmente dato per scontato. In anni di femminismo esplosivo la *body art* è il luogo in cui la donna e il suo corpo trovano, nella denuncia, il loro paradossale riscatto: nel 1964 Yoko Ono, in *Cut Piece*, invita il pubblico a tagliarle i vestiti fino a denudarla; Valie Export si lascia toccare dal pubblico i seni nudi nascosti da una scatola che indossa (*Touch Cinema*, 1968), nel 1971 si rotola nuda prima su una lastra di vetro, poi sulle schegge dei suoi frantumi, e infine su

un foglio di carta, imbrattandolo di sangue (*Eros/ion*); Ana Mendieta in *Rape Scene* (1973) mima nel suo studio una violenta scena di stupro, facendosi trovare dal pubblico legata prona a un tavolo, seminuda, coperta di sangue; nello stesso anno Gina Pane, in *Escalade non anesthésiée*, sale e scende da una scala con i pioli cosparsi di sporgenze acuminata; Carolee Schneemann, in *Interior Scroll* (1975), con il corpo nudo imbrattato di vernice, estrae a poco a poco un rotolo di carta dalla vagina leggendo le confessioni cariche di rabbia che vi sono scritte; in *Flesh Dress* (1987), Jana Sterbak si presenta avvolta da un vestito di carne cruda che va lentamente in decomposizione. Negli anni Novanta inizia il confronto di Orlan con la chirurgia estetica in cui l'artista "mutante" sperimenta sulla propria carne (in operazioni chirurgiche al volto rese pubbliche) gli stereotipi di bellezza femminile della storia dell'arte – dalla *Venere* di Botticelli alla *Gioconda* di Leonardo ... Sul fronte maschile dell'immaginario omosessuale e sadomaso, si hanno le performance estreme, ai limiti della pornografia, di Robert Mapplethorpe, il travestitismo bisessuale di Urs Lüthi, il feticismo gay di Ron Athey, le ossessioni autolesioniste di Franko B...

d) *performance "concettuali"*: di diversa impostazione, se si vuole, maggiormente "stoica", la dimensione di queste azioni, più individuale, privata, esistenziale (talora compiuta in solitudine, sotto l'occhio di apparecchi di ripresa o di pochi collaboratori), tende a una paradossale, concentrata verifica dei limiti del proprio corpo, dell'autocontrollo psicofisico su di sé, della propria capacità di essere "opera d'arte" vivente con valore meditativo (in senso orientale), formativo e performativo, e qualora si svolga in pubblico, mette alla prova il comportamento proprio e altrui nel contesto di situazioni interattive ad alta tensione e problematicità fisica e psichica. Nel 1965 Joseph Beuys digiuna per 24 ore chiuso in una scatola (*Twenty-four Hours*), mentre in *Coyote* (1974) condivide per una settimana uno spazio chiuso con un coyote selvatico; analogamente, Chris Burden nel 1971 resta rinchiuso per cinque giorni in un armadio metallico (*Five Day Locker Piece*), dando inizio a una serie di azioni di desensibilizzazione alla fame, alla sete e alla parola che negli anni successivi si ripetono in varie occasioni pubbliche per periodi anche molto prolungati; in *Handcuff* (1973), Linda Montano e Tom Marioni vivono tre giorni ammanettati l'uno all'altra; in *Ascolta il tuo cuore* (1975) Montano rimane per tre giorni in isolamento dedicata all'ascolto del proprio battito cardiaco tramite uno stetoscopio, mentre in una performance del 1983 vive, per un anno nella stessa stanza, legata con una corda di 4 metri a un altro artista. Fin dai primi anni Settanta Gilbert & George trascorrono ogni istante della propria vita "come opere d'arte", vere e pro-

prie sculture (marionette o automi) viventi, con perfetta, dandystica atarassia. Nelle “prove” di esposizione al dolore, al rischio e al pericolo spiccano le performance di Burden, Acconci, Stelarc: in *Shoot* (1971), Burden rimane impassibile mentre un collaboratore gli spara in un braccio con un fucile calibro 22 dalla distanza di 4,5 metri; Vito Acconci si sottopone volontariamente a piccole tormentose sevizie per verificare la propria capacità di resistenza, mentre Stelarc, nella sua prima fase – dal 1976 al 1988 – pratica le *Body Suspensions* (circa ventisette, la maggior parte delle quali senza pubblico), “sospendendo” il proprio corpo nelle più svariate *locations*, dapprima servendosi di imbracature, poi però di ganci metallici conficcati direttamente nella pelle. “Leader” della *body art* concettuale è però senz’altro Marina Abramović che – vicina a tecniche di meditazione del buddhismo tibetano – tende, nelle sue performance, a portare (potenziare) il proprio corpo fino al limite estremo che obbliga a un “salto mentale” oltre il quale le dimensioni psicofisiche della paura, della sofferenza e della sensibilità dileguano, lasciando l’artista puro spettatore “contemplativo” di se stesso, qualsiasi cosa accada – un livello di concentrazione mentale e di controllo del corpo che determina le più svariate reazioni nel pubblico: valga per tutte la celebre performance *Rhythm 0*, del 1974, in cui la Abramović rimase in piedi immobile per sei ore dopo avere invitato i presenti a intervenire sul suo corpo utilizzando un’ampia gamma di oggetti (tra gli altri una pistola, una sega, un’ accetta, una forchetta, alcuni coltelli, una frusta, vernice, fiammiferi, catene, chiodi, aghi, forbici, ecc.). Alla parete della *location* una scritta: “Sul tavolo ci sono settantadue oggetti che potete usare su di me come preferite. Io sono un oggetto”.

e) *performance “sperimentali”*: infine, a partire dalla metà degli anni Ottanta, con l’avvento delle nuove (bio)tecnologie, il corpo del *body artist* riacquista la sua dimensione sociale e collettiva nel pubblico confronto epocale, formativo e performativo, con l’altro da sé, la tecnologia, la macchina, l’artificio, la sintesi, l’innesto, la manipolazione, la chirurgia, lo *human Engineering* di cui parla già Günther Anders,¹¹ forzando i limiti fisi-

11 Facendo riferimento allo *Human Engineering*, Anders, ancora nel 1956, annota che l’uomo, “vergognandosi di non essere una cosa” o una macchina, si sente sempre più obbligato ad «appurare il “margine estremo” di quel che *potrebbe essere*», a verificare «quali sollecitazioni anormali *sarebbe in grado di sopportare* [...]», quali delle sue soglie non sono fisse, quali *potrebbero, quindi, venire ancora spostate* [...]. L’uomo sposta i propri confini sempre più in là; si allontana sempre più da se stesso; si “trascende” sempre di più [...], poiché varca i limiti congeniti della sua natura, passa in una sfera che non è più naturale, nel regno dell’i-

ci dell'umano non in senso meditativo e spirituale, come nella Abramović, ma in quello della sperimentazione *posthuman* in direzione del corpo mutante, protesico, esteso, potenziato, ibrido, postorganico, cibernetico (il *cyborg*) – e ciò, in epoca di crisi delle ideologie, nel senso sia della denuncia degli effetti antiumani della tecnologia sia della sua interpretazione postmoderna come concreta opportunità di trascendimento, appunto, dei limiti dell'umano. Siamo lontani dal cinismo e dallo stoicismo – torture, sangue, depravazioni, eccessi, scandali, sesso, violenze, prove rituali, liberatorie, ideologiche, esistenziali – dei performer degli anni '60 e '70: il *body artist* si presenta ora come in sé “opera d'avanguardia”, disposto a fare di sé un elemento di punta critica nella verifica radicale dei processi in corso di “compenetrazione” tra corpo e tecnologia. Il principe di questo mondo è Stelarc: nel progetto *Amplified Body* (1981-1994) i processi organici, fisiologici e cerebrali vengono esaltati sonoramente e visualizzati tramite apparecchiature elettroniche; in *Third hand* (1981-1994) l'artista lavora con un complesso braccio artificiale aggiunto al braccio destro (analogamente in *Virtual Arm Project*, del 1991); in *Stomach Sculptures* (1993) ingerisce sofisticati micromarchingegni capaci di proiettare immagini dell'interno dell'organismo; in *Fractal Flesh* (1995) il suo corpo è inserito tramite sensori in rete, subendo un processo di virtualizzazione totale, disponibile per ogni internauta. Più drammatica e perturbante la performance tecnologica *Epizoo* (1994), di Marcel.Lì Antunez Roca, in cui l'artista, in virtù di un dispositivo pneumatico elettronicamente comandato in grado di produrre stampi e far muovere varie parti del suo corpo (natiche, pettorali, capezzoli, bocca, narici, orecchie) si espone a essere “manipolato” a distanza – tramite un monitor interattivo – dal pubblico, in un misto di sofferenza e piacere, gesto ludico e sevizia perversa, in cui il pubblico è, per l'appunto, complice e carnefice di un *videogame* “virtuale” e “reale” nel medesimo tempo.

Se nel 2007 il bionico Stelarc si farà impiantare nel braccio sinistro un “terzo orecchio”, la regina della chirurgia plastica artistico-sperimentale è senz'altro la mutante e metamorfica Orlan, che a partire dagli anni Novanta, come si è già detto, sottopone il proprio volto a ripetuti interventi di modifica, con modalità spettacolari: il settimo intervento (*Omni-présence*, del 1993), che si tiene a New York in anestesia locale (e desti-

brido e dell'artificiale [...], [dedicandosi a una] trasformazione masochistica del [proprio] corpo» (G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*, trad. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino, 2003, p. 70).

nato, diversamente dai precedenti, non ad “abbellire”, ma all’inserimento sottopelle, ai lati della fronte, di due protesi a forma di “corna”, oltre ad altri innesti sugli zigomi e sul mento) viene trasmesso in diretta satellitare a New York, Parigi, Toronto, e via internet a più siti connessi; durante l’operazione l’artista, sempre cosciente e autocontrollata, “interagisce” sia nella sala operatoria (allestita come un atelier), sia in remoto, in *real time*, con il pubblico, rispondendo alle domande che le vengono poste (anche il decorso postoperatorio verrà documentato e reso pubblico): un’opera d’arte totale, auto- ed eteropoietica, di cui non si può certo dire che il Sé psicofisico del *body artist* non sia stato, al tempo stesso, est-eticamente “attore, regista e spettatore” di se stesso!

Con questi pochi esempi tratti dal *mare magnum* della *body art* novecentesca non abbiamo né potuto né voluto soffermarci, per ragioni evidenti, sul “senso”, sul “contenuto” e sul “messaggio”, espliciti o impliciti, alti o bassi, profondi o banali, intelligenti o kitsch, delle varie performance rituali, liberatorie, ideologiche, concettuali e sperimentali; né siamo inconsapevoli del fatto che qui più che mai il rischio del solipsismo e del narcisismo – del mero esibizionismo e sensazionalismo fine a se stesso – è fortissimo. Quello che ci interessa è però sottolinearne la forma e lo stile, che, nella enorme diversità, esibisce una unità est-etica di fondo: la capacità auto- ed eteropoietica da parte del *body artist* di essere-e-farsi opera, simultaneamente soggetto-e-oggetto di se stesso, totalmente presente in se stesso nel distacco da se stesso – anche nell’eccesso, nella trasgressione estrema, nella catastrofe del corpo – altrimenti si darebbe bensì “realtà”, ma non “opera”, corpo ma non *arte del corpo*. È questa la “verità” specificamente umana del performer, *anche quando la sua azione è portata al limite e oltre il limite*. Ancor prima di (e a prescindere da) ogni ulteriore analisi sul senso etico, estetico, morale, culturale, sociale, storico, esistenziale, ecc., dei contenuti e dei messaggi di ogni sua specifica performance, ci sembra che la verità est-etica del *body artist* – ciò che lo distingue comunque da ogni animale e da ogni uomo comune, e che lo qualifica nella sua peculiarità umana – consista nella capacità di *fare dei limiti del suo corpo un’opera d’arte*, prendendo consapevolmente posizione nei confronti di tali limiti, cioè rimanendo, in quest’atto liberamente creativo, sempre l’attore, regista e spettatore di se stesso.

2. Alpinisti

Quando raggiungo il limite vedo anche ciò che si trova al di là. È questo l'aspetto affascinante. Non vado al limite per sapere ciò che mi è possibile. [...] Messo con le spalle al muro, spesso sono obbligato a tirare fuori capacità che trascendono l'immaginabile. Nelle mie avventure di frontiera ho visto che il subconscio trova soluzioni imprevedibili.

Reinhold Messner

Si è detto in più occasioni che ciò che distingue in termini non antropocentrici l'uomo dall'animale è il rapporto strutturale che, in virtù della ragione pratica, della eccentricità e della formatività, egli mantiene con il suo Sé, il suo ambiente e il suo corpo, anzi con *i limiti* del suo Sé, del suo ambiente e del suo corpo. Per Schopenhauer, Plessner e Heidegger, infatti, l'animale non è privo della coscienza e intelligenza che gli permette di conoscere l'ambiente e di usare il corpo per soddisfare i propri istinti e bisogni funzionali, però è privo di quella *totale* riflessività nei confronti di sé, del proprio corpo e del mondo circostante che gli consentirebbe anche solo di desiderare di *verificarne, metterne alla prova, eventualmente trascenderne, oltrepassarne* i limiti. Ciò che manca strutturalmente all'animale è l'oggettivazione di sé in-quanto Sé, del suo corpo in-quanto corpo, del suo ambiente in-quanto ambiente, esso cioè non è mai "di fronte", ma sempre "dentro" di essi: vive ontologicamente "assorbito e stordito" entro la cerchia dei suoi limiti, ma non occupa mai una posizione eccentricamente esterna a tale cerchia, un punto prospettico che gli consenta di considerarli oggettivamente dall'alto e da fuori, dunque di farsene un problema. Impossibilitato a prendere distacco da se stesso, l'animale non è dato a se stesso: è sempre totalmente assorbito e stordito entro il limite del suo Sé psico-fisico, quindi non *può* volersi potenziare, trasformare, voler essere più-che se stesso, andare oltre se stesso, mettere alla prova se stesso, verificando, ampliando *fino al limite* i limiti di se stesso.

Anche riguardo all'ambiente in cui vive, l'animale lo vede sì popolato di *cose* (prede, nemici, partner, alimenti, materiali, tutto quanto è utile o dannoso per la sua sopravvivenza) fonti di segnali, stimoli, motivi cui rispondere (mediatamente) secondo i bisogni legati allo *hic et nunc*, ma non lo vede mai come posto "di fronte" a sé, composto di *oggetti liberi*, astratti dal contesto bioetologico contingente. Ad esempio vede alberi, rocce e pendii dove scovare la sua preda, o dove sottrarsi al predatore, ma non vede di fronte a sé una "montagna"

in-quanto montagna, oggetto in sé conchiuso, concettualmente delimitato e dotato di determinate caratteristiche obiettive autonome (come *insieme* individuato – tant'è che tutte le montagne hanno un nome e una “personalità” – di rupi svettanti nell'azzurro, pareti strapiombanti che incutono fascino e timore, vette inaccessibili che attirano lo sguardo, ghiacciai scintillanti alla luce dell'alba ...), di cui essere, a prescindere dal bisogno vitale immediato, osservatore e spettatore disinteressato, nei cui confronti esercitare la sua pura volontà espressiva, la semplice curiosità, o, viceversa, il puro desiderio di sfida e conquista – vedendo in ciò una sfida e una conquista di se stesso, qualcosa per cui mettere in gioco, senza altro motivo, tutto se stesso, ai propri limiti.

L'animale, insomma, assorbito e stordito nella cerchia del suo istinto, non fa mai nulla di *realmente* gratuito (non fa “sport”, non va all'avventura, non si mette in viaggio, o alla prova, non cerca “inutilmente” il rischio e il pericolo, nel senso proprio del termine, senza una specifica finalità funzionale); non si pone nemmeno il problema dei limiti del suo ambiente, non pensa di esplorare, scoprire, sfidare, oltrepassare tali limiti – semplicemente perché *non* li considera come limiti. Dal punto di vista dell'est-etica dell'esistenza, il fatto, ad esempio, di scalare una vetta per il solo gusto di farlo, per “mettersi alla prova” contro ogni logica e aspettativa di qualsivoglia rientro utilitario e funzionale – una pura scommessa di libertà con i limiti del proprio Sé e una sfida “assurda” ai limiti del proprio ambiente – distingue l'uomo dall'animale in termini più significativi, non logocentrici, che scrivere un'opera filosofica, poetica o dipingere un affresco, poiché in quel semplice gesto comportamentale l'*ethos* e l'*aisthesis* dell'uomo e dell'animale sono al tempo stesso vicinissimi e lontanissimi. È questo che differenzia anche il meno estremo degli alpinisti dal più ardito dei camosci, poiché solo il primo, nel decidere liberamente di avventurarsi, a proprio rischio e pericolo, tra gli strapiombi, è l'attore, regista e spettatore della propria vita, e solo lui può – proprio *come* un camoscio, ma senza *essere* un camoscio (tra l'altro, senza la spontanea sicurezza del suo istinto) – fare di tale avventura un'opera d'arte (una *body art*, benché di genere diverso da quella sopra descritta, di cui conserva però molti aspetti della performance est-etica ed etopoietica).

Quanto al limite – di sé, del proprio corpo e del proprio ambiente – la montagna (che non a caso gode da sempre di una peculiare affinità con la filosofia)¹² sembra porsi come il luogo elettivo della sua problematizzazione, secondo l'efficace formulazione di Francesco Tomatis:

12 Su ciò si vedano le riflessioni contenute in AA. VV., *Montagne mute, discepoli silenziosi. Percorsi di filosofia della montagna*, a cura di filosofia&montagna, Il poligrafo, Padova, 2013. Abbiamo contribuito al volume con G. Gurisatti, *Fanta-*

Possiamo forse dire che soltanto l'uomo sia capace di aprirsi all'altro e disporsi volontariamente a quanto eccede sé e il proprio più ampio orizzonte di identificazione. Solo l'uomo è autotrascendenza, è un costitutivo seppur libero autotrascendersi, un andare oltre sé: via da sé, partendo liberamente da sé [...]. Si pensi come in greco sia dall'idea verticale di monte (*óros*) che deriva quella di orizzonte, e quindi di confine, solco, limite (*hóros*) [...]. Dal monte abbiamo il solco e il limite, dalla parola per dire i monti quella per l'orizzonte e i confini, da *óros hóros*. Con una minima aggiunta dell'aspirazione [...] al divino, il-limite, in-finito, il monte diventa orizzonte, limite che già accenna al proprio oltre, ri-vela l'illimitato.¹³

Ora, non v'è dubbio che anche nel caso dell'alpinismo la nozione di limite abbia prodotto i suoi eccessi, anzi i suoi "estremi". A partire dagli anni Ottanta iniziano ad affermarsi gli "alpinisti estremi", appunto, le *star* del grande spettacolo del limite,¹⁴ che si avviano a diventare sempre più "icone" del record e del limite: i 14 Ottomila della terra conquistati da Messner (o dalla coreana Oh Eun-Sun, la "prima donna" ad avere compiuto la medesima impresa), le "solitarie" himalayane senza ossigeno e in condizioni avverse, l'alpinismo *free solo* alla ricerca di record di velocità nel salire nel minor tempo possibile celebri pareti difficilissime, la moda delle cosiddette "concatenate" (consistente nel provare quante più pareti estreme – anche distanti tra loro, meglio ancora se famose per le loro insidie – uno stesso alpinista è in grado di salire in una singola unità di tempo definita, anzi nel minor tempo possibile, spostandosi, per raggiungere la base delle diverse vie, anche in macchina, in moto, in parapendio, in elicottero), le sfide degli *skyrunner*, e, non da ultimo, dei *free climber*, dalla Yosemite Valley a cascate (di ghiaccio), scogliere, deserti, jungle, vulcani,

smagorie postmoderne del limite. Montagna e alpinismo tra pratica ascetica, performance sportiva ed evento mediatico, ivi, pp. 105-133, cui anche le riflessioni svolte qui fanno liberamente riferimento. Rammentiamo il bel passo di Schopenhauer: «La filosofia è un'alta strada alpina, a essa conduce solo un ripido sentiero su pietre appuntite e rovi pungenti; è un sentiero solitario e diventa sempre più deserto quanto più si sale, e chi lo percorre non deve conoscere spavento, ma deve lasciarsi tutto alle spalle e di buon animo aprirsi da sé la via nella fredda neve. Spesso costui si trova, all'improvviso, sopra l'abisso e vede di sotto la valle verdeggiante; laggiù lo attrae con forza la vertigine; ma deve star fermo, dovesse anche aderire alle rocce col sangue dei piedi. Ben presto vede il mondo sotto di sé, i suoi deserti di sabbia e paludi, scomparire; i dislivelli d'altitudine si pareggiano, le dissonanze non arrivano fino a lassù, la sua rotondità si fa manifesta. Lui è sempre nella pura, fresca aria alpina e vede già il sole, quando sotto è ancora notte fonda» (A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, vol. I: *I manoscritti giovanili (1804-1818)*, cit., p. 19).

13 F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, Bompiani, Milano, 2005, pp. 29-30.

14 Cfr. G. Gurisatti, *Fantasmagorie postmoderne del limite*, cit., pp. 124 sg.

abissi, orridi “impossibili” di ogni parte del pianeta, infine i campionati, le classifiche, i punteggi. «Gli alpinisti estremi» ha dichiarato Messner

osano oltrepassare i confini di un mondo che non appartiene agli uomini, nel quale chi è ragionevole non va. Noi estremi però scendiamo di nostra spontanea volontà agli inferi e a chi ci critica replichiamo: “Lasciateci in pace, abbiamo deciso da soli e vogliamo tentare” [...]. Il nostro comportamento è istintivo. E non esiste un comportamento giusto o sbagliato. Non ho bisogno di indicazioni da fuori, le cose si svolgono come prima della comparsa dell'uomo.¹⁵

Nondimeno, giusta questa posizione personale, anche in virtù di un avido apparato mediatico (nonché degli sponsor e dell'immenso giro d'affari a esso collegati) l'impulso alla performance adrenalinica a tutti i costi – non di rado quello della vita –, una volta inglobato nel *business della société du spectacle*, o dei simulacri, ha ottenuto di alimentare un vero e proprio mercato e turismo di massa del limite (cui lo stesso Mount Everest, com'è noto, non ha potuto sottrarsi, con effetti devastanti) che, all'insegna dell'*impossible is nothing* e del *just do it*, spinge ogni anno milioni di persone a “verificare”, “mettere alla prova”, “trascendere”, “oltrepassare” (spesso sventuratamente) i limiti del proprio Sé, del proprio corpo e del proprio ambiente in imprese, non solo di alpinismo estremo, ma di *rafting*, *bungee-jumping*, parapendio, *sky diving*, sci e *snowboard* estremi, *down hill* con la *mountain bike*, senza scordare i *raids*, le spedizioni, i viaggi avventura, le competizioni votate a incrementare il *reality show* del limite, fuori e oltre gli angusti confini del proprio mondo di tutti i giorni. Lo spirito è quello epidemico *cult* del *can-do*, *have-a-go*, *for the experience*. L'esplorazione forzata dei propri limiti, il superamento del proprio limite (la tendenza a estremizzare, trasgredire, sperimentare “l'oltre”) è un tratto culturale di massa della postmodernità.¹⁶

15 R. Messner, *La mia vita al limite. Autobiografia di una leggenda dell'alpinismo*, conversazioni con T. Huetlin, trad. it. di V. Montagna, Corbaccio, Milano, 2006, pp. 38-39.

16 Su ciò si veda la stimolante ricerca di R. Ferrero Camoletto, *Oltre il limite. Il corpo tra sport estremi e fitness*, Il Mulino, Bologna, 2005, cui facciamo ampio riferimento. Tra l'altro, l'autrice pone opportunamente l'accento (cfr. *ivi*, pp. 103-127) anche su fenomeni endemici del postmoderno come il *fitness* e il *bodybuilding*, in cui si dà bensì “autopoiesi” del corpo, ma in senso puramente – se così si può dire – “estetizzante”, ostentato, coreografico, esibizionistico e autoreferenziale, affatto privo di *ethos*, tanto più nel caso in cui si affida completamente alla costruzione chimica, farmacologica e biomedica del corpo (esiste un'interessante affinità tra questi aspetti e quelli affrontati dalla *body art* “sperimentale”). Va da sé

Naturalmente, *questa* esperienza spettacolare e commerciale del limite – che ha assai poco di est-etico nel nostro senso – ha il suo immediato rovescio nell’immagine “classica” dell’alpinismo. Protagonista qui è da un lato la sfida a una montagna cui si attribuisce quasi il valore di una creatura vivente, dotata di un suo corpo, con cui l’alpinista ha un rapporto empatico, quasi erotico di faccia-a-faccia tra sfidante e sfidato, dall’altro la sfida con se stessi come singoli “corpi” anomali non di rado collocati al margine della realtà e della società – maniaci vorremmo dire quasi “cinici” di una dimensione ritenuta *altra* rispetto a quella della normale comunità umana.¹⁷ Una dimensione dell’alpinismo classico, questa, che può essere definita eroico-tragica, con frequenti risvolti di solipsismo e misantropia (talora un po’ egocentrici, elitari e narcisistici): spesso questi alpinisti non sapevano nemmeno che cosa fosse uno sponsor, erano per lo più *self made man*, dediti all’alpinismo con rigore, disciplina, impegno, tenacia, coraggio, forza di volontà, ma anche rispetto per la natura, deferenza per la montagna e dedizione all’ambiente montano preso come esperienza personale, autentica, totalizzante. Ciò non toglie peraltro che “*ascesa*” fosse pur sempre sinonimo di conquista, primato, agonismo, antagonismo, competizione, affermazione e vittoria su se stessi, sulla natura e sugli altri – la sfida, appunto, agli elementi, alla paura, alla morte, che assomiglia comunque a una *hybris*, una sorta di *Wille zur Macht* dell’alpinista nei confronti del limite (il quale, tra l’altro, ha spinto gli alpinisti “professionisti” a sviluppare ogni genere di attrezzatura tecnica e artificiale per giungere “in vetta”).

Ora, per smarcarsi sia dagli eccessi eroico-agonistici dell’alpinismo “classico”, sia tanto più dai suoi sviluppi postmodernisti della sfida paranoica al limite e dell’*impossible is nothing*, giunge quantomai opportuna l’indicazione – formulata da Tomatis nel suo bel libro – di coniugare piuttosto “*ascesa*” e “*ascesi*”, “alpinismo” e “alpi-misticismo”, in una prospettiva mistico-spiritualista basata sull’idea, sia buddhista che cristiana, non della *hybris* e della conquista, ma dell’umiltà e della rinuncia, sfociante nell’*ascesa* come via, da un lato, all’illuminazione e al *nirvana*, dall’altro all’estasi, allo svuotamento e alla preghiera: «Spesso la montagna» annota il filosofo-alpinista

che nella cultura del limite e del potenziamento così intesa rientra necessariamente una “cultura” del doping in tutte le sue sfaccettature (cfr. *ivi*, pp. 129-163). Su ciò si veda sotto, pp. 450 sgg.

17 Su ciò si veda G.P. Motti, *I falliti*, in *Id., I falliti e altri scritti*, a cura di E. Camanni, Vivalda, Torino, 2000, pp. 113-131. Su questi argomenti, di grande interesse il libro di N. Zeper, *Narcisi di montagna. Dialogo per un alpinismo della rinuncia*, Nordpress, Chiari (BS), 2004.

elevata e priva di vita, deserticamente ascetica e candidamente innevata, ispira, per un suo versante, la liberazione buddhista. [...] [Un testo buddhista coglie] gli aspetti che avvicinano incomparabilmente la montagna al liberante *nirvana* (in pali *nibbana*: estinzione o liberazione da desideri, vitalità, dolore).¹⁸

Uomini e animali se ne vanno sulla terra, camminano su di essa per mille motivi, ma *solo* nell'uomo v'è un camminare in-quanto tale, un andar per montagne in-quanto tale, che è cammino-e-respiro, passo-e-respiro, corpo-e-spirito, piede-e-soffio in quanto energia cosmica, disciplina della respirazione lenta e diaframmatica, simile alla pratica *yoga* e ai metodi taoisti di respirazione. Nel buddhismo giapponese i monaci asceti *yamabushi* (“monaci delle montagne”), seguaci della dottrina *shugendo*, praticavano l'arrampicata come via di meditazione, la scalata come forma di catarsi, il cammino in montagna in quanto percorso ascetico verso l'illuminazione.¹⁹ Oltre ai vari rituali tramite i quali gli *yamabushi* intendono esibire i loro limiti umani e la loro *sottomissione* alla montagna,²⁰ ciò che conta è che per essi

lo scopo dell'andare in montagna non è la conquista della vetta, ma il percorso scandito in tappe che corrispondono a “stazioni” dello sviluppo spirituale: il percorso può anche culminare nella vetta, ma la meta va pensata e vissuta come presente in ogni passo (“ad ogni passo c'è la meta”). [...] [Scrive Dōgen]: “Tanto nel passato quanto nel presente, le montagne sono la dimora dei grandi saggi”.²¹

Per Tomatis l'esperienza che caratterizza non solo l'alpinismo, ma ogni autentico accesso alla montagna in genere, è sì un'esperienza del (al) limite, che è però anzitutto esperienza *kenotica*, «del vuoto come effetto di svuotamento, *kénosis*»,²² quindi di mancanza, indigenza, povertà, umiltà, rinuncia e *cura* del limite, che non ha nulla dell'eccezione, dell'agonismo, del record, dell'eccesso, della performance aggressiva e della sfida:

18 F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, cit., pp. 36 e 38.

19 Cfr. G. Pasqualotto, *Idea e ascesi della montagna nelle culture orientali*, in Id., *Yohaku. Forme di ascesi nell'esperienza estetica orientale*, Esedra, Padova, 2001, p. 52. Per la loro analogia con la tematica della *parresia* da noi illustrata, cfr. anche le considerazioni di Pasqualotto sul rapporto tra guida (alpina) e maestro (spirituale): «La funzione di guida è di condurre l'allievo ad un livello di autonomia tale da permettergli di fare da solo. Il vero maestro, così come la guida esperta, infatti, si limita ad *assistere* chi ha deciso di arrampicare: non solleva né trasporta l'allievo, [...] intervenendo solo nei casi [...] di pericolo tali da compromettere in modo irreparabile il buon esito dell'impresa» (ivi, p. 43).

20 Cfr. G. Pasqualotto, *Montagne d'Oriente. Il tema della montagna nelle culture orientali*, in AA. VV., *Montagne mute, discepoli silenziosi*, cit., pp. 58 sgg.

21 Ivi, pp. 63-64.

22 F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, cit., p. 45.

Quando il tuo passo, seguito dall'anima ansimante, si volge alla suprema bianca cima, occorre chiudere gli occhi, misticamente, a ogni distrazione terrena, umana, religiosa persino. La rinuncia è la condizione imprescindibile, per l'ascensione alpinistica. Bisogna lasciare a valle [...] tutte le volontà velleitarie dell'io [...]. In vetta non solo si giunge a mani nude [...], ma si scopre anche di essere a mani vuote, senza tangibile risultato. Eppure questo esito estatico, meraviglioso e annihillante, paralizzante e stupefacente [...], opera una conversione. Non può acquisire premi, né arrecare soddisfazioni, tuttavia l'ascesi alpinistica, come quella francescana, sa intuire il nulla, presupposto anche a Dio, attraverso tutte le sue creature [...]. La nuda cima deve lasciarti stupefatto, non solo innamorato. Allora guardando ogni cosa [...], saprai farti parola, preghiera, lode di ciascun altro e, assieme, anche di Dio in Dio.²³

Emergono qui, come si vede (l'alpi-misticismo di Tomatis si richiama, oltre che al Vecchio e Nuovo Testamento, a Juan de la Cruz, Eckhart, san Bonaventura, san Francesco d'Assisi, Angelo Silesio), i grandi temi "schopenhaueriani" della rinuncia, della *noluntas*, della spoliazione di sé, della conversione via *da sé*, della *pietas* e della *caritas* nei confronti della montagna, condizioni non prescindibili di quello sprofondamento nel "nulla" della vetta, che – come recitano le ultime parole del *Mondo come volontà e rappresentazione* – è in realtà la pienezza della *unio mystica* con Dio.²⁴ Ed è infatti con toni prettamente schopenhaueriani che Tomatis può affermare:

Non c'è ascesa senza ascesi, continuo esercizio, costante rinuncia, faticoso cammino, disciplinata via, fedele amore, insonne preghiera di abbandono a ciò che, a tutto superiore, attende.²⁵

Tuttavia, come si sa, proprio Schopenhauer – lo Schopenhauer "di Foucault", anche se questi rischia di fraintenderlo – ci ricorda che non ci sono solo l'ascesi, la preghiera, la conversione via *da sé*, l'espropriazione di sé, la *kenosis*, la trascendenza, l'estasi, il nulla, la mistica unione con Dio – la *soteria* o il *nirvana* –, ma anche l'*askesis*, la *praxis*, la conversione verso di sé, la conquista di sé, l'*ataraxia*, l'immanenza, la felicità, la saggia unione con se stessi – l'eudemonologia o l'armonia con se stessi: tutto ciò che, lo si è visto, ci consente di inserirlo a pieno titolo nella "costellazione" foucaultiana della cura di sé, dell'arte del vivere e dell'est-etica dell'esistenza. Come si legge nella introduzione agli *Aforismi sulla saggezza della vita*, Schopenhauer è consapevole del fatto che «il più alto punto di vista meta-

23 Ivi, pp. 51-52.

24 Cfr. A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, cit., pp. 575-576.

25 F. Tomatis, *Filosofia della montagna*, cit., p. 54.

fisico ed etico» cui indirizza la sua «più profonda filosofia» è quello del mistico “nulla”, ma sa anche che la via esoterica della salvezza ascetica è cosa di pochi, mentre quella essoterica della felicità saggia “può” essere cosa di molti: a costoro, agli uomini “empirici”, è dedicata la sua eudemonica asketica, «l’arte di percorrere la vita nel modo quanto più possibilmente piacevole e felice», l’arte di trascorrere un’«esistenza felice».²⁶

Rientrando anche noi nell’ampio gruppo degli uomini empirici cui l’idea dell’*unio mystica* e della trascendenza sgomenta (concettualmente) tanto quanto sgomenta (fisicamente) l’idea di quel tipo di vetta e di verticalità esoterica che, unico, sarebbe in grado di produrla, prendiamo posizione, in linea subordinata, per un “andare in montagna” in cui l’ascesa – comunque intesa – sia anzitutto, appunto, *askesis*, esercizio, disciplina, meditazione autoetopoietica riferita al proprio Sé psicofisico e alla conquista della *sua* vetta. Più che tentare di raggiungere a tutti i costi (poiché anche questo è, a ben vedere, l’ascesi estrema dell’alpi-mistico, che ne rivela la mai sopita *hybris* di infinito e di assoluto) le «argentee altitudini» di cui parla Hölderlin, là dove «più in alto ancora abita oltre la luce il puro, beato Iddio nella gioia del gioco di sacri raggi»,²⁷ riteniamo opportuno tenere aperta – come Schopenhauer –, dal punto di vista est-etico, anche la via essoterica dell’“alpinismo” quale pratica autoformativa più “immanente”, capace di coinvolgere la globalità psicofisica della persona, la cui performance consiste nell’“ascesa” in quanto disciplina di autocontrollo, calma, pazienza, sopportazione di avversità e privazioni, tenacia, senso del limite e della rinuncia, lucidità, capacità di concentrazione, indipendenza – tutte cose destinate a essere esaltate dall’andare in montagna. Un alpi-eudemonismo, o alpi-esteticismo come pratica eccellente – ascetica ma non necessariamente “mistica” – della cura di sé e dell’arte del vivere, occasione ermeneutica per plasmare il proprio limite, per dare a se stessi una bella forma, un bello stile dal punto di vista est-etico. Se la montagna è una delle più straordinarie “opere d’arte” che la natura ci ha dato, l’andare in montagna può essere in sé un’“opera d’arte”, e l’alpi-eudemonismo un’est-etica dell’esistenza, una via metodica verso la conquista di una dimensione spirituale *felicemente* compiuta del proprio stesso Sé. *Ascesa come ‘askesis’ – ‘askesis’ come ascesa*. Ascesa come “conversione”, que-

26 Cfr. A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, tomo I, cit., p. 423.

27 F. Hölderlin, *Arrivo a casa*, vers. it. di L. Amoroso in M. Heidegger, *La poesia di Hölderlin*, a cura di F.-W. von Herrmann, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano, 1988, p. 9.

sta volta, però, non verso Dio, fuori di sé, ma verso di sé, dentro di sé, verso il proprio Sé più profondo.

In tal senso (correttamente comprensibile solo alla luce di tutto il percorso fatto sin qui) l'alpi-eudemonismo, l'ascesa come *askesis*, non solo si oppone, è ovvio, allo "spettacolo dell'estremo e del limite", sia elitario che di massa – in ciò condividendo al 100% le istanze dell'alpi-misticismo, cui di fatto, come sempre nel caso del rapporto tra *askesis* e asceti, è profondamente affine –, ma si pone anche per così dire consapevolmente "al di sotto" delle esigenze di "trascendenza e verticalità" comunque presenti nella mistica della montagna. Si è detto che, diversamente dall'animale, l'uomo può verificare, mettere alla prova, trascendere, oltrepassare i limiti del suo Sé, del suo corpo e del suo ambiente; si è anche stigmatizzato il circolo vizioso che, da questo punto di vista, viene a stabilirsi tra le *star* del limite e il *business* di massa del limite, là dove la volontà di oltrepassare il limite si ribalta da pratica di libertà in illibertà pratica, ossia in subalternità alle logiche del consumo e dello spettacolo di cui la montagna e gli stessi *performer*, eccellenti o *stulti*, sono le prime vittime. La rinuncia, la quiete, il silenzio dell'alpi-mistico – che ricordano la *Gelassenheit* di Heidegger e il mezzogiorno/mezzanotte di Zarathustra – appaiono qui più che mai salutari. Al tempo stesso, però, vi rimangono inamovibili proprio *quelle* esigenze di infinita trascendenza del limite del proprio Sé psicofisico immanente – nientemeno che l'*unio mystica* con Dio, l'approdo al *nirvana* – in fondo non differenti dalla volontà di *potentia* implicita nell'idea di sfida, oltrepassamento ed esibizione di sé. Invece, nell'ottica asketica, alpi-eudemonistica, dell'est-etica dell'esistenza, la libertà-possibilità di trascendere che ci distingue dagli animali può indurci a *rinunciare liberamente anche alla trascendenza stessa*, sicché la montagna, intesa come pratica asketica, potrebbe insegnarci a essere tanto più uomini quanto più ci imponiamo *non* di oltrepassare, bensì di rispettare con il massimo di rigore i nostri limiti, anzi *amarli* a costo di rinunciare alla "vetta" che porta a Dio e di accontentarci "foucaultianamente" del cammino che, passo dopo passo, porta al Sé.

In questa rinuncia, che non ci porta fuori, ma dentro noi stessi, saremmo tanto più uomini, e tanto meno animali, poiché se l'animale vive sempre *nel* suo limite, solo l'uomo può scegliere liberamente se vivere *al di sopra o al di sotto* dei suoi limiti, il che significa rinunciare anche alla montagna in quanto *óros* e *hóros*, in vetta e al di là del quale ciò che attende l'alpi-mistico è l'il-limite, l'in-finito, il sacro, il divino. Un alpinismo come pratica asketica di rinuncia può essere un'arte del vivere come arte della rinuncia al limite, a *oltrepassare* quel limite che siamo, e al cui fon-

do sta il nostro Sé, l'unica meta – già di per sé *estrema* e felicitante – cui l'est-etica dell'alpi-eudemonista può aspirare.

3. Sportivi

L'arte di vivere assomiglia più alla lotta che non alla danza, poiché è necessario stare sempre in guardia, e ben saldi e in equilibrio, contro i colpi che possono abbattersi su di noi all'improvviso.

Marco Aurelio

In linea con queste ultime considerazioni apparentemente un po' "al ribasso" rispetto alle performance estreme, adrenaliniche, e alpi-mistiche, che ci riportano alla quotidiana prossimità con il nostro Sé psicofisico umano-tropo-umano, vorremmo concludere il nostro itinerario attraverso la costellazione dell'est-etica dell'esistenza con una particolare figura di performer che la incarna: lo "sportivo". L'animale, quand'anche i suoi movimenti apparentemente non rispondano a un fine immediatamente utilitario e funzionale – tutta la gamma dei giochi e della motricità espressiva e performativa degli animali – non può "fare sport", poiché gli manca *quel* tipo di eccentricità, cioè di prospettiva distaccata, oggettiva e oggettivante sia nei confronti del proprio Sé e del proprio corpo – del Sé in-quanto Sé e del corpo in-quanto corpo –, sia nei confronti del mondo circostante in-quanto tale, e del mondo degli altri in-quanto tale che gli consentirebbe quel particolare stare *gratuitamente* nel proprio corpo e usare gratuitamente il proprio corpo in cui consiste, *in nuce*, ogni attività sportiva. Ciò che distingue abissalmente anche lo *jogger* più scassato che corre sull'argine di un fiume dal cane più performante che gli trotta al fianco, è che al cane, lasciato solo, non verrebbe mai in mente (nemmeno a un levriero "agonista") di farsi quotidianamente i suoi 30 min. di *jogging*, quale che ne sia il motivo e l'intensità, così come nemmeno al più brillante e intelligente cavallo da *dressage* verrebbe mai in mente di ripetere, da solo, in assenza di istruttore e cavaliere, quegli esercizi "sportivi" che così magistralmente esegue, con il cavaliere, sul campo di gara – non ne ha nessuna volontà e nessun interesse – e sarà "solo" un cavallo come tutti gli altri.

Ciò non significa, ovviamente, che il "fare sport" (esattamente come nel caso dell'alpinismo prima considerato), per quanto intrinsecamente gratu-

ito – esso rientra in quelle attività che Epicuro avrebbe definito “non naturali e non necessarie” (chiunque può trascorrere tutta la vita senza fare un solo minuto di “sport”, e non accorgersene nemmeno) –, non possa rispondere a motivazioni, per così dire, esogene: fin dalla notte dei tempi l’idea di sport (differente da quella di “gioco”) è stata legata a nozioni come “agonismo”, “competizione”, “gara”, “sfida”, “eccellenza”, “fama”, “gloria”, che si ritrovano poi, si è visto, in quelle moderne di “performance”, “limite”, “record”, “risultato”, “primato”, “classifica”, ecc. Fin dalla Grecia arcaica (patria delle Olimpiadi), il fatto di cimentarsi in gare di ogni tipo (corse a piedi, con i carri, a cavallo, salti, lanci, pugilato, lotta, pancrazio) ha il senso rituale, cerimoniale e agonistico fondamentale di sfidare, provocare, sconfiggere, distruggere l’avversario, trionfando su di esso, per conquistare gloria, fama e prestigio per sé e per la propria città. Questo genere di “sport agonistico” (in cui sopravvive, sia pure in termini infinitamente più mediati, *qualcosa* dei rituali e delle performance di primato e affermazione presenti nel mondo animale) emerge ovunque anche laddove, come nel mondo moderno,²⁸ lo sport ha subito massicci processi di secolarizzazione, democratizzazione, specializzazione e razionalizzazione tecnica e disciplinare, burocratizzazione e quantificazione, che ha nella nozione – estranea all’antichità – di “record” (di “primato” e “limite” neutri e universali, realizzabili anche in assenza di un avversario diretto) il suo culmine. Qui lo sportivo “agonista” (l’atleta), quale che sia la sua disciplina, può assumere (con i risultati parossistici e distruttivi a tutti noti) il carattere di una vera e propria “macchina da record”, totalmente subalterna alle logiche del rendimento e della prestazione utile e calcolabile, il cui unico scopo è non solo battere l’avversario diretto, ma – come in parte accade anche negli alpinisti estremi – battere il record in quanto tale, *spostare il più avanti possibile*, a ogni costo, *il limite in quanto tale*, con tutti gli addentellati che ciò, nel mondo contemporaneo, comporta sul piano dello spettacolo e del *business* sportivo:

La rimozione del principio di limite pervade potentemente l’ideologia dello sport contemporaneo. Nello spazio virtuale ciascuno di noi può trasformarsi in un campione invincibile, mentre atleti in carne e ossa, figli di una cultura della rimozione del limite, trovano nel doping la più facile scorciatoia per il successo.²⁹

28 Su ciò cfr. A. Guttmann, *Dal rituale al record. La natura degli sport moderni*, trad. it. di U. Livini, ESI, Napoli, 1994.

29 N. Porro, *Lineamenti di sociologia dello sport*, Carocci, Roma, 2001, p. 84.

Ciò non vuol dire che, come nel caso del *body artist* “sperimentale” estremo, o dell’alpinista-*performer* estremo, lo sportivo agonista (ovvero, oggi, l’atleta professionista) non rechi in sé le caratteristiche di ragione pratica, eccentricità e formatività che gli consentono un rapporto serio, concentrato, disciplinato con il proprio Sé psicofisico e con il proprio corpo; tuttavia la sua volontà, anzi *necessità* di essere “macchina da risultato” nel mondo postmoderno ipersponsorizzato può spingerlo, suo malgrado, per conservare la sua competitività (e “redditività”), a sfidare oltre il limite – non da ultimo, appunto, con l’ausilio della chimica, della medicina, della farmaceutica e della genetica ad alta tecnologia – il limite stesso, con conseguenze devastanti: «Gli interessi economici in campo» annota una studiosa del settore

sono tali da sottoporre gli sportivi a pressioni fortissime e da indurre alcuni di essi a utilizzare forme di supporto chimico per reggere il ritmo agonistico indiatolato o per migliorare le proprie prestazioni in modo da dare spettacolo e garantirsi la continuità delle sponsorizzazioni.³⁰

Ora, come le intriganti performance artistiche chirurgico-estetiche sperimentali di Orlan hanno il loro risvolto “stolto” di massa nell’accesso indiscriminato a ogni genere di manipolazione tecnologica del proprio aspetto fisico, e le affascinanti performance alpinistiche (e simili) delle *star* dell’estremo lo hanno nella pratica massificata del *business* del limite, così anche le spettacolari performance agonistiche delle *star* dello sport e del record non fanno che alimentare l’immensa area dello sport para-agonistico, dilettantistico e amatoriale, individuale o di gruppo, privato o societario, che ne assorbe, con i pregi, anche i difetti: «Sull’altro versante» annota ancora Ferrero Camoletto

il mondo degli sportivi di professione rappresenta per l’industria farmaceutica una vetrina per pubblicizzare i propri prodotti affinché raggiungano il mercato più ampio dei praticanti amatoriali e dilettanti e delle persone comuni alla ricerca di piccole rivalse e conferme del proprio valore nella vita ordinaria, anch’essa caratterizzata da carichi e ritmi spossanti.³¹

Così, sul fronte degli sportivi *free time* si hanno non solo le più diverse versioni, guidate o fai-da-te, di cocktail di farmaci, integratori, stimolatori, diete, manipolazioni, allenamenti ed esercizi, ma anche l’inseguimento

30 R. Ferrero Camoletto, *Oltre il limite*, cit., p. 141.

31 Ivi, pp. 141-142.

esasperato a tutto quanto il mercato – tramite le sue *star*, i suoi *testimonial* sportivi e le loro immagini *cult* – offre in fatto di abbigliamento, calzature, materiali, attrezzature, tecnologie – il tutto adeguatamente promosso, etichettato e griffato all’insegna di un *no limits* a prova di marketing che ha nei valori (pseudo)sportivi della sfida, dell’agonismo, della competitività, del primeggiare, del successo, del risultato, della performance a tutti i costi i suoi principali moventi esogeni. Ci fermiamo qui, ma è evidente che, benché ne contenga talune premesse, l’ampia galassia dello sport agonistico, elitario e di massa, dall’antichità a oggi, non incarna esattamente ciò che qui si intende per sport come performance *endogena* di estetica dell’esistenza.

Un analogo discorso può essere fatto in merito a un altro settore para-sportivo che sembra assai più prossimo di quello agonistico alle tematiche della cura di sé e dell’arte del vivere, il settore della “cultura fisica” postmodernisticamente intesa come *fitness* e *body building*, che ha il suo sviluppo elettivo (simulatorio) in un luogo di antichissima tradizione formativa e performativa: la palestra.³² In questo caso infatti l’attenzione fisica, dietetica, cosmetica, per il Sé psicofisico e il corpo non sembra avere altre motivazioni e altri risultati che quelli endogeni e autopoietici della “forma” (dell’essere e sentirsi “in forma”, nel senso *fitness* di “adatti”, “adeguati”, “idonei”, “appropriati”),³³ della bellezza, del benessere e della felicità personali, senza né agonismo e competitività, né senso dell’estremo e del limite, al punto che si può dubitare che si tratti di vero e proprio “sport”. Di fatto, il *fitness* e il *body building* altro non sono che l’opposto-speculare edonistico e ostensivo dello sport agonistico e aggressivo: tanto assorbito e stordito dal record, dalla competizione e dal risultato esterno è quest’ultimo, altrettanto assorbiti e storditi dall’*apparenza* di una forma e di un benessere puramente autoreferenziali (solipsistici, narcisistici) sono i primi due, del tutto subalterni alla logica secondo cui formare, migliorare, plasmare, modellare il proprio corpo, e presentarsi di conseguenza con un look “sano e

32 In questo caso l’attività in palestra «non solo offre la possibilità di dedicarsi a molte diverse attività, ma soprattutto propone attività il cui scopo non è più né sportivo né solo estetico, bensì è legato alla ricerca del benessere fisico. In palestra si va per sentirsi meglio e per stare meglio» (C. Castiglione-E. Arcelli, *In palestra è bello*, Sperling & Kupfer, Milano, 1996, p. 28). Tra l’altro, emerge nell’ambito della palestra un tipico surrogato postmoderno dell’antica figura del maestro, ovvero l’istruttore, l’allenatore, il *personal trainer*.

33 «Il corpo in forma viene definito come un corpo pieno di energia, un’energia utile e docile da usare nella quotidianità. Questa energia però traspare dalle forme del corpo e diviene essa stessa, non solo uno strumento, ma anche un prezioso indicatore del valore del soggetto» (R. Sassatelli, *Anatomia della palestra. Cultura commerciale e disciplina del corpo*, Il Mulino, Bologna, 2000, pp. 174-175).

bello” (ovvero muscolarmente scolpito, tonicamente asciutto e muscoloso), costituisce il miglior viatico simbolico per il successo in una società che bada sempre più all'aspetto che alla sostanza, e in cui il corpo è sempre più un valore-segno che un valore-soggetto: «Il corpo giovane, snello, sodo, efficiente e dinamico» si è scritto

è diventato un'immagine potente della cultura di consumo, e con esso lo sport, l'esercizio fisico e la palestra si sono imposti come ambiti di azione carichi di significato ed emozione. [...] [In palestra] la possibilità di modellare il proprio corpo domina sull'esercizio. Tale possibilità plastica non è più lo strumento di un fine ulteriore, un fine che nell'atletismo coincide con la perfetta esecuzione dell'esercizio. La possibilità di trasformare il corpo diviene, piuttosto, una meta in se stessa.³⁴

Tutto punta qui non alla formazione est-etica di sé, ma alla *iconizzazione* ed *estetizzazione* (senza *ethos*) di sé, a quella che Baudrillard, sulla scia della “matrice” di Anders, avrebbe definito “precessione dei simulacri”: cultura *fashion* dell'immagine in cui l'apparire conta più dell'essere. La performance parasportiva estrema emblematica di una tale cultura è il “culturismo”, il *body building*, la “costruzione” *per fas et nefas* del proprio corpo non al fine di farne uno strumento di efficace perseguimento di un risultato sportivo, ma come fine in sé:

La concezione del corpo sottesa al mondo del *bodybuilding* è per molti versi distante da quella veicolata dall'agonismo moderno: il muscolo costruito dal *bodybuilder* non serve per una prestazione, bensì ha una funzione meramente decorativa e coreografica. Il corpo diventa qualcosa da mostrare e da guardare, non da usare: il muscolo è segno di volontà e autodisciplina, ma non necessariamente di forza e di potenza. [...] Lo scopo del *bodybuilding* non è la prestazione sportiva, ma l'esibizione. Il muscolo non è un mezzo, ma è il fine: è questo il cambiamento della palestra postmoderna.³⁵

Anche in questo caso, nonostante la presenza di elementi analoghi, non si ha a che fare qui, per motivi opposti e complementari a quelli riguardanti lo sport agonistico, con una effettiva est-etica dell'esistenza: il corpo “scolpito” del *bodybuilder* non ha nulla dell’“opera d'arte” est-etica. Insomma, tra un comportamento (*ethos*) sportivo totalmente sbilanciato sull'agonismo, da un lato, e un'apparenza (*aisthesis*) parasportiva totalmente sbilanciata sull'edonismo, dall'altro, non sembra esserci sintesi possibile, senza negare il fatto

34 Ivi, pp. 19 e 97.

35 R. Ferrero Camoletto, *Oltre il limite*, cit., pp. 122 e 124.



che *entrambe* le sfere contengono momenti e motivi effettivi di est-etica dell'esistenza. Nondimeno, per riportare la performance sportiva nell'ambito autentico di quest'ultima, è necessario fare un passo indietro empirico e concettuale sia dallo sport agonistico sia dalla cultura fisica, e dai loro eccessi, ancora una volta nella direzione indicata dalla nostra costellazione, là dove cioè il "fare sport", come attività inserita nel contesto della cura di sé e dell'arte del vivere, entra a far parte integrante – cioè in posizione per nulla subordinata e accessoria – della pratica asketica, assumendo la corretta dimensione di "esercizio spirituale" psicosomatico, *training* corporeo come medium di spiritualità, *aisthesis* come condizione di *ethos*, azione "auto-morfo-eto-poietica" produttrice di bello stile, bella forma del Sé, buon comportamento, buon carattere del Sé, come elementi reciprocamente, simbioticamente intrecciati di una sola e medesima "opera d'arte" esistenziale.

Come si sa, l'*Ermeneutica del soggetto* foucaultiana non è priva di indicazioni in tal senso, rivelando l'altra faccia dell'"agonismo" sportivo, quella prettamente autoetopoietica e spirituale. È Demetrio il Cinico, citato da Seneca, a indicare

quello che era uno dei luoghi comuni della filosofia cinica, ma anche della filosofia morale in generale, e di tutte quante le pratiche di vita: il paragone dell'esistenza, e di colui che nel corso dell'esistenza vuole giungere alla saggezza, con l'atleta. [...] Paragone del saggio con l'atleta, o di colui che si dirige, si incammina verso la saggezza, con l'atleta. Il buon atleta viene presentato, nel testo di Demetrio, come colui che si esercita.³⁶

Ritorna qui l'elemento costitutivo dello *epimelesthai heautou*, dell'occuparsi e preoccuparsi di sé, dell'aver cura di sé, che non è solo un *ethos* dello spirito "scorporato", bensì un *meletan* affine al *gymanzein*, ovvero un "meditare, riflettere, ponderare" affine all'"esercitarsi, allenarsi, prepararsi". Le *meletai*

sono gli esercizi: esercizi di ginnastica, esercizi militari, addestramento militare. Molto più che a un atteggiamento dello spirito, *epimelesthai* si riferisce piuttosto a una forma di attività, a un'attività vigile, continua, applicata, regolata, e così via.³⁷

36 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 283. Cfr. L.A. Seneca, *I benefici*, in Id., *Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1994, p. 626 (VII, 1, 3-4): per Seneca, come il «grande lottatore» è colui «che si è esercitato con impegno e zelo in una o due [mosse] e, attento, aspetta l'occasione per servirsene», così «di solito conoscere pochi precetti filosofici e servirsene è più utile che averne imparati molti, ma non averli sottomano».

37 Ivi, p. 74. Si rammenti l'interesse di Foucault per l'esercizio (arte) giapponese del tiro con l'arco: cfr. sopra, p. 240, nota 33.



Ora, lo “sport” di ogni tempo e in ogni forma “è” esattamente un’attività siffatta, che richiede necessariamente un fare attenzione a se stessi, un ritornare, ritrarsi, concentrarsi, raccogliersi, insediarsi, installarsi in se stessi, stabilendo – a vari livelli – una relazione di dominio, sovranità e padronanza di se stessi, una *per-formance* che, se intesa non come strumentalmente finalizzata al perseguimento di un risultato agonistico, ma come etopoieticamente indirizzata alla costituzione del proprio Sé psicofisico, ha poco a che fare con il “successo”, ma molto con la saggezza, e, dunque, con la felicità in quanto godimento di sé (da non confondersi, ovviamente, con l’effimero benessere edonistico del moderno *fitness*). Stante infatti che l’obiettivo delle antiche pratiche asketiche era quello

di giungere alla formazione di un certo rapporto tra sé e sé che fosse pieno, compiuto, completo, autosufficiente, e suscettibile di produrre quella trasfigurazione di sé in cui consiste la felicità che si trae da sé per se stessi,³⁸

allora, *data questa specifica finalizzazione endogena e autotelica* (dove il rapporto agonistico, se c’è, è con se stessi), è chiaro che ogni sport performativo – naturalmente se perseguito a un livello non solo ludico e occasionale, ma con consapevole dedizione, disciplina e concentrazione eautocratica – può rientrare in quel genere di *ethos* psicofisico in cui il soggetto «agisce su se stesso, comincia a conoscersi, si controlla, si mette alla prova, si perfeziona, si trasforma». ³⁹ In nessuno, forse, più che nell’atleta, cura del Sé psichico e cura del corpo fisico vengono naturalmente a coincidere. L’atleta si dà, in primo luogo, come prototipo di colui che elabora da sé – per lo più sotto l’attento consiglio di un maestro-*trainer* – quella *paraskeue* (Seneca traduce con *instructio*: “disposizione” e “istruzione”, da cui *instructus*, “provvisto, fornito, preparato, pronto”; “istruito, colto”; *instructor*, “preparatore, istruttore”) che è anzitutto “equipaggiamento”, “preparazione”, “armatura” necessari ad affrontare le prove e gli agoni *della vita*, interiore ed esteriore, con una specifica esistenziale:

Non si tratta, dunque, di superare gli altri, e neppure di superare se stessi. Si tratta piuttosto [...] di essere più forti, o comunque di non essere più deboli, di quello che può capitare. L’allenamento del buon atleta dovrà essere un addestramento ad alcuni movimenti elementari [...], sufficientemente ben acquisiti, da poterne disporre immediatamente, non appena se ne dimostri la necessità. [...] “L’arte di vivere [...] assomiglia più alla lotta che non alla danza, poiché

38 Ivi, p. 282.

39 M. Foucault, *L’uso dei piaceri*, cit., p. 33.

è necessario stare sempre in guardia, e ben saldi e in equilibrio, contro i colpi che possono abbattersi su di noi all'improvviso".⁴⁰

In secondo luogo, l'atleta è il prototipo di un'asceti – cioè di un'*askesis* – non moralistica, ma esclusivamente finalizzata alla trasformazione del Sé psicofisico. Supposto infatti che nello "sport" la virtù (*virtus* da intendersi appunto non in senso morale – come adeguazione a un codice e a un insieme di *regulae* comandate – ma in quello della capacità, della bravura, dell'eccellenza, del coraggio, della valentia, della prodezza, della forza, della "capacità di compiere belle imprese e atti di valore") «deve necessariamente passare attraverso il corpo, e dunque ci si deve occupare di esso»,⁴¹ non c'è sport che – se praticato a un certo livello di intensità e di impegno – non richieda sia resistenza, sopportazione, fermezza, pazienza, perseveranza, sia moderazione, padronanza, dominio di sé, disciplina, regime, rigore. La *virtus* sportiva implica quindi tutte le pratiche di prova, di astinenza e di relazione già più sopra descritte,⁴² poiché non c'è atleta che non debba lavorare al giusto equilibrio mente-corpo, e non debba essere in grado di ottemperare alle *diathe* fisiche, salutiste, alimentari, sessuali, tecniche, ecc., che il *training* e lo stile di vita adeguato alla sua attività gli richiedono. L'idea che una *forma vitae* di astinenza, rigore, disciplina possa coniugarsi non con la mortificazione di sé e la rinuncia a sé, ma con la costituzione di sé e la conquista di sé, e che non vi sia incompatibilità tra l'idea etica di asceti, regime, pratica, e quella estetica di forma, stile, opera, trova nel *gymnazein* (esercitare, allenare, addestrare, praticare) dell'atleta la sua conferma, poiché il *suo* rigore non è quello di un moralista, ma di un *artista* del corpo. Per di più, il "buon" atleta deve sapersi *relazionare* "sportivamente" – il che non significa per forza "agonisticamente" e "competitivamente" – con gli altri (anche questo è un esercizio): il *trainer*, i compagni, gli avversari con padronanza, dominio di sé, disinvoltura, obbiettività, giustizia, equità, lealtà, e così via.

In terzo luogo, l'atleta è il prototipo di colui nel quale, in virtù del *meletan* e del *gymnazein*, e della rigorosa disciplina della loro attuazione, la *technè* del suo sport e la *physis* del suo corpo raggiungono, nel tempo, un perfetto grado simbiotico di integrazione reciproca, al punto che non v'è più distinzione tra l'artificialità dell'una e la naturalità dell'altro: lo sporti-

40 M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 283-284. La frase tra virgolette è tratta da Marco Aurelio, *A se stesso*, VII, 61.

41 Ivi, p. 382.

42 Si veda sopra, pp. 241 sgg.

vo è l'acme della "naturale artificialità", o "artificiale naturalità" dell'uomo – ovvero di quella eccentricità che lo distingue ognora dall'animale. V'è una profonda analogia tra la meditazione ginnastica dell'asketa, per cui il *logos* saggio si fa immediatamente *bios*, *ethos* e *aisthesis* – come se fosse penetrato fin dentro i suoi muscoli e i suoi nervi, costituendone la linfa vitale –, sicché esso è sempre sottomano (*prokheiron*, *ad manum*), e la ginnastica meditativa dell'atleta, per cui il *logos* sportivo della sua attività si fa immediatamente *bios*, *ethos* e *aisthesis*, ed è quindi sempre *prokheiron*, *ad manum*. Parafrasando – ma non troppo – Foucault, si può dire che la *melete*, il *gymnazein* e l'*askesis* dello sportivo rappresentano "l'insieme, la successione, regolata e calcolata, dei procedimenti suscettibili, per un individuo, di formare, di fissare definitivamente, di riattivare periodicamente, e di rinforzare, laddove se ne presenti la necessità",⁴³ quella *paraskeue* (preparazione, dotazione, equipaggiamento) della sua disciplina, la quale, così intesa, diventa una sua *forma* di vita, un suo stile e modo di essere – insomma un *ethos* est-etico, che a sua volta si dà come luogo e condizione di una *techne* di vita in quanto *praxis* di spiritualità.

Anche questo dunque può essere lo sport, se inteso non come attività competitiva e agonistica (oggi professionistica o paraprofessionistica), ma come esercizio est-etico inserito nell'ambito della cura di sé e arte di vivere del comune mortale: «Anche se gli affari impegnano l'intera giornata» commenta Foucault ne *La cura di sé*,

ci si dovrà tuttavia ritagliare un po' di tempo per la *curatio corporis*: gli esercizi da praticare saranno "la lettura ad alta voce, le arti marziali, la palla, la corsa, la passeggiata [...]. L'esercizio sportivo sarà seguito da un'unzione [...], o anche da un bagno ...".⁴⁴

Marco Aurelio, si è detto, ammirava la saggezza della lotta, e Seneca, per nulla indulgente nei confronti degli antesignani dei *bodybuilder*,⁴⁵ invita a passeggiare e a dedicarsi a

43 Cfr. M. Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 289.

44 M. Foucault, *La cura di sé*, cit., p. 107. Le parole tra virgolette sono tratte da Celso, *De medicina*, I, 2, p. 42.

45 Cfr. L.A. Seneca, *Lettere a Lucilio*, cit., p. 73 (II, 15, 2-3): «È sciocco, mio caro Lucilio, e sconveniente per uno studioso esercitare i muscoli, sviluppare il collo e irrobustire i fianchi. [...] Perciò, riduci quanto puoi la cura del corpo e lascia spazio allo spirito. Se uno si occupa troppo del fisico, ha molti fastidi: [...] la fatica degli esercizi ginnici estenua lo spirito».

esercizi facili e brevi che spossano subito il corpo e fanno risparmiare quel tempo che va tenuto in gran conto: la corsa, il sollevamento pesi, il salto in alto, in lungo [...]: scegli uno qualsiasi di questi semplici e facili esercizi. Ma qualunque cosa tu faccia, ritorna subito dal corpo allo spirito, ed esercitalo notte e giorno,⁴⁶

formulando, per l'occasione, quella che potrebbe essere considerata la massima fondamentale antagonistica del saggio-atleta:

Quando guarderai quante persone ti stanno davanti, pensa a quante ti sono dietro. Se vuoi essere grato agli dèi e alla tua vita, pensa al numero degli uomini che hai superato. Ma che hai a che fare tu con gli altri? Hai superato te stesso. Proponiti una meta da non oltrepassare neppure volendo.⁴⁷

Si è visto pure in che senso – per tornare al nostro contesto – il “cortigiano” di Burckhardt e di Castiglione, per dare forma alla propria vita come a un'opera d'arte, si cimentasse in esercizi non solo cavallereschi e guerreschi (tirar di spada, giostrare, cavalcare, ecc.), ma anche “ginnastici” di varie specie (salto, corsa, nuoto, lotta, ecc.). Montaigne stesso raccomanda che della *Bildung* del gentiluomo facciano parte giochi, esercizi, corsa, lotta, danza, caccia, il maneggio dei cavalli e delle armi, nel presupposto secondo cui «non è un'anima, non è un corpo che si educa: è un uomo; non bisogna dividerlo in due».⁴⁸ Per parte sua Gracián sottolinea la stretta analogia tra l'abilità del saggio nel non lasciarsi trascinare dalle passioni e l'abilità nel cavalcare,⁴⁹ un motivo, questo, assai diffuso, che viene ripreso anche da Schopenhauer, per cui, come per Gracián, l'imperturbabilità, il dominio di sé, il governo delle passioni, ecc., insomma la saggezza, sono paragonabili alle «redini» e al «morso» con cui il cavaliere (la ragione pratica) guida, istruisce, esorta, educa il «cavallo indomabile» della volontà.⁵⁰ Quanto ai dandy, “saper portare” un cavallo (o tirar di scherma, se necessario) era d'obbligo, tuttavia Byron amava la boxe, e Baudelaire, nel suo celebre profilo,⁵¹ rammenta che nel dandy, oltre all'abbigliamento impeccabile, sono i «più spericolati virtuosissimi sportivi» a costituire «una ginnastica destinata a fortificare la volontà e a disciplinare l'animo». Tra l'altro, molto popolare tra i dandy del primo Ottocento fu l'invenzione del

46 *Ibidem* (II, 15, 4-5).

47 Ivi, p. 77 (II, 15, 10-11).

48 Si veda sopra, p. 306.

49 Si veda sopra, p. 313, nota 45.

50 Cfr. A. Schopenhauer, *Supplementi al “Mondo come volontà e rappresentazione”*, cit., p. 1009.

51 Si veda sopra, p. 337.

vélocipède (o *draisienne*) che in Inghilterra prese il nome di *dandy horse* –, ed è d'obbligo rammentare che un dandy di fine secolo come Alfred Jarry fu un fanatico ciclista, così come lo fu un grande “nichilista” moderno, Emil Cioran. Sembra che Albert Einstein abbia detto: “La vita è come andare in bicicletta: se vuoi stare in equilibrio devi muoverti”.

Il ciclismo e la bicicletta, appunto. Non ci sembra illecito, né illogico, né incoerente chiudere il nostro libro, e la sua sezione “performer”, su questo tema eminentemente “sportivo”, giacché la “filosofia pratica” può essere anche una filosofia della bicicletta, e la “pratica della filosofia” può essere anche una pratica filosofica, un *ethos*, della bicicletta: l'uomo non è solo uno *zoon logon echon*, un *animal rationale*, ma anche uno “*zoon dikyklon echon*”, un *animal birotale* che – diversamente da tutti gli altri animali – “ha la bicicletta”, e la spinge con i propri piedi: *zoon podelaton echon*. È anche in virtù di tale differenza che egli può praticare un'est-etica dell'esistenza e un'eudemonica.⁵²

Nella performance ciclistica si ritrova quotidianamente traccia – sia pure in tono assai minore – della performance sia del *body artist* “sperimentale” (in fondo ogni ciclista sportivo è un *cyborg*, un complesso simbiotico di corpo e tecnologia), sia di quella dell'alpinista (ogni ciclista sportivo è impegnato in grandi e piccole “ascese”), benché, anche in questo caso, come in ogni sport, a vari livelli e in vari modi “pratici”:

- a) c'è il ciclista “estremo”, per cui il limite è tutto: distanze impossibili, percorsi impossibili, ambienti impossibili, salite impossibili, discese impossibili – con la bicicletta *impossible is nothing*, quindi: *just do it*;
- b) c'è il ciclista “atleta” (professionista, semiprofessionista), con tutte le caratteristiche di competitività (annessi e connessi: si pensi ad Armstrong e a Pantani) che abbiamo descritto;
- c) c'è il ciclista “agonista” *free time*, dilettante e tuttavia emulo convinto dei precedenti, non solo in una competitività e in una rincorsa alla tecnologia non di rado esasperate, ma anche in altri esperimenti di “potenziamento” assai meno nobili ed eroici;
- d) c'è il ciclista “amatoriale” per cui la bicicletta (anzi, spesso, la *cyclette*), presa solitamente a piccole dosi, rientra in una cosmetica del *fitness* a basso chilometraggio e a basso sforzo, cui fa da muscolare *pendant*, nella palestra, la pratica dello *spinning*, che è l'equivalente del *body building*: qui tutto è simulato, a parte forse il sudore *hic et nunc* di far funzionare il marchingegno al ritmo della cosiddetta “musica motivante”...;

52 Abbiamo affrontato cursoriamente questo tema in G. Gurisatti, *L'arte di essere felici in sella a una bici*, in L. Parolin (a cura di), *Pedalo dunque sono – pensieri e filosofia su due ruote*, Ediciclo, Portogruaro, 2011, pp. 63-84.

e) c'è il ciclista “occasionale” (o “urbano”), per cui la bicicletta rimane sempre e comunque anzitutto un mezzo di trasporto, ragione per cui – nel segno de “la volpe e l'uva” – detesta tutti i precedenti, ritenendo (in parte legittimamente) che il vero problema del ciclista sia in primo luogo quello di sopravvivere in un mondo esasperatamente motorizzato.⁵³

C'è però infine il ciclista “sportivo”, un performer *sui generis* che non è né un estremo, né un atleta, né un agonista, né un competitivo, né un palestrato, ma nemmeno considera la bicicletta solo uno strumento amatoriale *soft* di “benessere” e svago, o un mezzo di trasporto per andare in ufficio: ne fa invece il medium est-etico – s'intende: al massimo livello di impegno psicofisico – di una pratica asketica finalizzata alla cura di sé e all'arte di vivere, quindi a dare “forma” e “stile” alla sua esistenza e spiritualità. Perché infatti “l'arte del tiro con l'arco”, e non piuttosto “l'arte di andare in bicicletta”? Anche qui però con un distinguo “foucaultiano”. Nel suo *La filosofia va in bicicletta*, il filosofo-ciclista sportivo Walter Bernardi ci assicura non solo che Socrate, redivivo, praticherebbe il ciclismo,⁵⁴ ma, coerentemente, che andando in bicicletta si pensa (anzi: “In bicicletta, più si pedala più si pensa!”),⁵⁵ si riflette, si hanno idee, si potenzia la propria mente, si migliorano le prestazioni intellettuali, si sviluppa il *logos* – insomma *si fa filosofia*.⁵⁶

Il ciclismo è conoscenza, è l'unico sport che ti consente di pensare mentre pedali.⁵⁷

È chiaro dove vogliamo arrivare: ispirandosi esplicitamente a Hadot (uno Hadot anch'egli “ciclista”, ovviamente),⁵⁸ Bernardi fornisce, a nostro

53 A difesa di quest'ultima figura si schiera A. Fiorillo, *No bici*, Ediciclo, Portogruaro, 2012, con il rischio però di privare l'andare in bicicletta di quell'elemento di *ontologica* “gratuità” che è proprio – con tutte le differenze e ai vari livelli da noi enunciati – del ciclismo “sportivo”, là dove cioè la bicicletta non è un mezzo di trasporto, ma il *medium* di un'esperienza, quale che sia.

54 Cfr. W. Bernardi, *La filosofia va in bicicletta. Socrate, Pantani e altre fughe*, Ediciclo, Portogruaro, 2013, p. 12.

55 La frase è di Alfredo Martini.

56 Cfr. *ivi*, pp. 17 e 29.

57 *Ivi*, p. 90 (la frase è di Alfredo Martini).

58 Cfr. *ivi*, pp. 162-163. Bernardi fa riferimento a P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, cit., in part. pp. 155-156, dove Hadot paragona il rapporto di “causalità reciproca” tra riflessione teorica e scelta di vita a quello tra la luce del fanale della bicicletta che illumina la notte e il movimento della ruota che aziona la dinamo: «Il movimento della ruota è la scelta di vita. [...] La riflessione teorica

avviso, una versione eccessivamente socratico-platonizzante dell'andare in bicicletta, troppo sbilanciata sul lato mentale, intellettuale-cognitivo, teoretico dell'esercizio sportivo del pedalare. Per noi invece, lo si capisce, lo "sport" dell'andare in bicicletta è una pratica eminentemente est-etica, al cui interno ritroviamo tutti gli elementi di ragione pratica, eccentricità, formatività, cura di sé, quindi di autoetopoiesi del Sé, esercizio del Sé e visione del Sé che ci hanno accompagnato sin qui. Praticato a un discreto livello – questo importa: potenzialmente accessibile a tutti, ma non esercitabile da chiunque –, il ciclismo "sportivo" può essere

- un'arte della cultura e della formazione del proprio Sé psicofisico, della propria *aisthesis*, come corporeità e fisicità, e del proprio *ethos*, come carattere, modo di essere e di comportarsi, il *medium* poetico per dare al proprio Sé una bella-buona forma, un bello-buono stile di vita, visibili e constatabili;
- al tempo stesso, e proprio per questo, andare "sportivamente" in bicicletta presuppone una forma di *askesis*, comprendente tutta la gamma di esercizi, tecniche, allenamenti, *training*, "prove", diete e regimi di astinenza, resistenza, resilienza, vigilanza, attenzione, che "disciplinano" la vita del ciclista, unendo in una dinamica reciprocità cura di sé e cura del corpo, concentrazione psichica e concentrazione fisica;
- pedalare fisicamente e psichicamente concentrati (meglio se in solitudine) può costituire una forma di *melete* come *gymnazein*, e *gymnazein* come *melete*, meditazione come "ginnastica" psico-fisica, e ginnastica come "meditazione" psico-fisica, il cui fine è quello, endogeno e autotelico, non soltanto di *pensare* meglio e di più, ma di *essere* meglio e di più, cioè di stabilire un certo rapporto tra sé e sé più pieno, più compiuto, più completo, più autosufficiente, più consapevole, suscettibile di produrre quella trasfigurazione di sé in cui consiste la felicità che si trae da sé per se stessi;
- pedalare in solitudine può portare a un temporaneo stato di *grazia* atarassistica, autarchica ed eudemonica contrassegnato non solo dalla ricchezza mentale del pensiero, ma anche dal suo arresto, cioè da quella momentanea sospensione ed estinzione dell'atto cogitativo che restituisce il Sé psicofisico a una condizione di pura spiritualità *felice*, a una *vita altra* – lì in mezzo alla strada – non più raggiungibile né raggiunta, per qualche istante, dai rumori del mondo, interno ed esterno: *concen-*

suppone già una scelta di vita, ma questa scelta di vita può progredire e precisarsi solo grazie alla riflessione teorica».

*trarsi su di sé per diventare del tutto eccentrici a se stessi, compiutamente attori, registi e spettatori di se stessi;*⁵⁹

- infine, a scampo di equivoci dandystici, solipsistici e narcisistici, pedalare “sportivamente” non è solo “governo di sé”, ma anche governo delle relazioni con gli altri,

perché con la bicicletta conosci meglio te stesso e gli altri; la bicicletta ti insegna il rispetto degli altri, amici e avversari che siano; ti fa capire che sono portatori di valori altrettanto importanti dei tuoi, con i quali ti devi confrontare.⁶⁰

Fuori dalla logica del limite, della performance atletico-agonistica a tutti i costi, della sfida aggressiva, del potenziamento e dell’adrenalina, e pur senza perdere la sua *aisthesis* sportiva – che non può e non deve mancare – andare asketicamente in bicicletta sviluppa un *ethos* non autistico ed esclusivo, ma inclusivo, condiviso, solidale, relazionale, interattivo, conciliante e tollerante. Andare in bicicletta come pratica filosofica del conoscere se stessi, diventare se stessi, vivere in armonia con se stessi e con gli altri. Si può dire che, sulla strada, il ciclismo come est-etica ecologica della condivisione si contrappone al motorismo come polemica tecnologica dell’aggressione.

La strada, appunto.

V’è una incompatibilità “ontologica” tra il motorizzato, per cui la strada è niente più che uno spazio neutro di spostamento da un punto all’altro, mezzo e “via di transito” veloce verso la meta – via che dev’essere il più possibile sgombra di ostacoli –, e il ciclista “sportivo”, per cui la strada “è” la meta, la *via*, il *metodo*, dove il percorso conta più della meta – via che è luogo di meditazione e di *Erfahrung*, in quanto esperienza del *fahren*, cioè dell’andare, una esperienza in sé di indipendenza, libertà, felicità. Così come v’è una intrinseca ostilità del motorizzato nei confronti del ciclista, il “cinico” della strada, che nella sua impudica, impudente, insolente, irriverente, sfacciata “nudità” multicolore percorre gratuitamente, felicemente la stessa via, momentanea testimonianza aleturgica e parresiasistica di un *mondo altro* rispetto a quello del traffico e degli ingorghi, dei motori e degli acceleratori, del lavoro e della fretta, dei sorpassi e del *mors tua vita mea*. Per un qualche strano, ma non inspiegabile motivo, la manifesta autarchia e atarassia – un po’ dandystica, un po’ anarchica e un po’ ribelle – del cicli-

59 Per questo aspetto rinvio qui nuovamente a G. Gurisatti, *L’arte di essere felici in sella a una bici*, cit., in part. pp. 79 sgg.

60 W. Bernardi, *La filosofia va in bicicletta*, cit., p. 91 (la frase è di Alfredo Martini).

sta-cinico, infastidisce il motorizzato-omologato, e lo induce, a volte, a gesti di “negazione” sconsiderata, volontaria o meno, nei suoi confronti.

Si potrebbe pensare che l'elemento distintivo dei *body artists* estremi e dei performer sportivi estremi (alpinisti, ecc.), rispetto al “ciclista”, stia nella prossimità con la sofferenza, il dolore, il rischio, la morte. Eppure, andare per strada in bicicletta “è” un continuo esercizio di morte, una meditazione di morte, un essere-per-la-morte – che tra l'altro il cinico-ciclista condivide, anche qui, con gli animali, rientranti anch'essi in un *altro* modo di essere e di andare, e destinati, come il ciclista, a pagarne le conseguenze. Poiché l'*ataraxia* che il ciclista-cinico si conquista in virtù di *melete* e *gymnazein* gli dà sì calma, quiete, tranquillità, assenza di turbamento e invulnerabilità – non però *quella* invulnerabilità che sarebbe necessaria per avere la certezza di rientrare sano e salvo dalla sua quotidiana “filosofia pratica e pratica della filosofia” come est-etica dell'esistenza su due ruote – per non essere cioè insultato, oltraggiato, strombazzato, pressato, urtato, investito, ferito, ammazzato “come un cane” da chi è solo meccanicamente più forte di lui, tanto ostile alla sua invulnerabilità spirituale quanto indifferente alla sua vulnerabilità fisica.

Come testimonia il variegato mosaico di cippi, statuette, angioletti, vasetti e mazzi di fiori veri e finti collocati e appesi qua e là lungo le nostre strade – ce n'è uno, in particolare, lungo una viuzza di campagna presso San Germano dei Berici –, questa costitutiva fragilità e vulnerabilità è ciò che accomuna senza distinzione, in una solidale prossimità con la sofferenza e la morte, tutti i ciclisti, l'estremo all'occasionale, l'atleta all'amatore, l'agonista allo sportivo, il *performer* al meditativo – tutti “cani” vittime potenziali di un traffico di vita e di una vita di traffico che, poco preoccupandosi di aver cura di sé, tantomeno si preoccupa di aver cura degli Altri.

Il ciclista: l'*Animot* della strada. *L'animal que donc je suis ...*

POSTILLA CONCLUSIVA

Nel febbraio del 2012 usciva il nostro *Scacco alla realtà. Estetica e dialettica della derealizzazione mediatica*, un tentativo di ricostruire, ragionando per “costellazioni”, l’approccio non solo teorico, ma soprattutto pratico, di alcuni importanti protagonisti del Novecento all’universo dei mass-media e al fenomeno epocale della “derealizzazione” (ossia della perdita di realtà e di senso della realtà) determinato dalla loro capillare diffusione in ogni cellula del corpo sociale.

Quel libro approdava, in termini esplorativi, al problema di un’etica “postmoderna” all’altezza del processo, appunto, di derealizzazione in corso, tanto più esaltato dalla rivoluzione digitale promossa da Internet, dalla tecnologia informatica e dalla Realtà Virtuale. Avanzavamo l’ipotesi – in sé non necessariamente originale – che una tale etica potesse trovare alcuni elementi di riferimento in una rilettura attualizzante di Schopenhauer e di Foucault. Il paragrafo conclusivo del nostro *Epilogo* s’intitolava infatti *Per un’est-etica della derealizzazione*, e recava, nelle sue ultime battute, queste parole: «L’apertura totale al gioco delle apparenze e delle alterità [in seno alla dimensione mediatica e virtuale] trova il suo opportuno contrappeso in quel ripiegamento auto-etopoietico su se stessi che, solo, consente di non inabissarsi nel loro vortice ma di governare la navigazione in e attraverso di esso».¹

Ebbene, questo nostro *L’animale che dunque non sono* è ripartito evidentemente da qui, precisando, in termini per quel che ci riguarda esaurienti, quel che allora intendevamo per est-etica (dell’esistenza), ampliando la costellazione “Schopenhauer-Foucault” a tutti gli altri “astri” che qui abbiamo accolto e posizionato al suo interno.

Resta però tutt’ora aperta, lo ammettiamo – almeno per quel che ci concerne – la questione cruciale della “navigazione”, ovvero di come applicare, anzi vivere e praticare *de facto* una tale est-etica nell’universo mediatico

1 G. Gurisatti, *Scacco alla realtà*, cit., p. 335.

e virtuale. Dall'autocitazione or ora riportata ci sembra che possa apparire chiaro che detta est-etica, dal nostro punto di vista, non deve infatti agire ed esercitarsi necessariamente solo nella vita concreta, "reale", "fisica" e "prosemica" di tutti i giorni, ma anche – forse, soprattutto – nella vita simulata, "virtuale", "digitale" e "telematica" che quotidianamente conduciamo, come si suol dire, "in Rete", nelle varie situazioni interattive e condivise (siti web, comunità virtuali, blog, contenitori, chat, social network, ecc., con annesse e connesse tutte le forme virtuali di produzione, archiviazione, diffusione, manipolazione, scambio, ecc., di informazioni e immagini) in cui ci troviamo, volenti o nolenti, inseriti.

Se infatti – per dirla parafrasando Carl Schmitt – la "terra" della realtà-reale vissuta è ancora a suo modo "nomica", cioè normabile, legiferabile, sia in senso giuridico che in senso etico, il "mare" della realtà-virtuale simulata in cui ci troviamo a navigare – la Rete – è costitutivamente "antinomico", non normabile e non legiferabile. Il che non comporta l'illusorietà di qualsiasi ipotesi che si muova, nei limiti del possibile, nella direzione di elaborare normative sulla sicurezza, la privacy, il copyright, la pubblicità ingannevole, le frodi, la tutela dei minori, ecc., ed è chiaro che sono più che necessarie, a ogni livello, politiche e direttive giuridiche nazionali e internazionali rivolte a dare un "ordinamento" alla Rete. Ma il suo carattere marino, aereo, elettronico, virtuale, globocale rimane di per sé ontologicamente refrattario – nel bene e nel male – a tale possibilità, e si sottrae ovunque, *per fas et nefas*, a qualsiasi regime normativo (o restrittivo, a seconda dei punti di vista) realmente efficace e cogente.

L'unica possibilità di muoversi, di vivere e sopravvivere, senza soccombere e senza uccidere, nell'universo ingovernabile della Rete, è dunque quella di elaborare e praticare un'etica della Rete stessa e dei suoi attori – un'etica necessariamente mobile, im-permanente, non dogmatica, autogestita, autoregolata, autogovernata della consapevolezza, della responsabilità, del rispetto, della correttezza, del controllo, del distacco, della critica, insomma una *netiquette* e una *governance* della comunicazione in Rete e nei suoi contesti comunitari.

Si tratta di un territorio del tutto nuovo, anti-nomico e ab-norme rispetto ai tradizionali sistemi di governo e autogoverno, poiché nel "mare di tutti e di nessuno" della Rete non possono agire con reale, controllabile validità né norme giuridiche, né codici legittimi, né regole prescritte.

È questo il non-luogo, per così dire, "nichilistico", in cui una est-etica dell'esistenza *virtuale*, intesa come governo di sé e governo degli altri, responsabilità per sé e responsabilità per gli altri, cura di sé e cura degli altri nella Rete, trova il suo spazio formativo e performativo, autopoietico e

eteropoietico d'azione, al fine di “abitare” al meglio quella *virtual community* onnipervasiva che può presentarsi – nella inevitabile derealizzazione – o come choc della più spietata omologazione, neutralizzazione, sopraffazione degli individui, o come chance della loro più salutare cooperazione, interazione, condivisione.

Siamo ben lungi qui dalle forme di macro- e microcomunità del mondo antico (la *polis*, la Scuola, l'*oikos*, la cerchia amicale e parentale, ecc.) in cui nacquero e proliferarono la cura di sé, l'arte del vivere e l'est-etica dell'esistenza, eppure il fatto di riascoltare quella vicenda – con i suoi “ri-affioramenti” moderni – e di porla in dinamica interazione teorica e pratica con le attuali forme di macro- e microcomunità virtuale, può non rivelarsi formativamente e performativamente del tutto inutile: *bene navigavi, naufragium non feci*.

Per quanto ci riguarda, l'appuntamento della nostra “filosofia pratica e pratica della filosofia come est-etica dell'esistenza” con questo specifico problema è solo rinviato.







FILOSOFIE

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* e *Luca Taddio*

200. Gianfranco Mormino, *Spazio, Corpo e moto nella Filosofia naturale del Seicento*
201. Maria Teresa Costa, *Filosofie della traduzione*
202. Giuseppe Zuccarino, *Il farsi della scrittura*
203. S. Fontana, E. Mignosi (a cura di), *Segnare, parlare, intendersi: modalità e forme*
204. Giovanni Invitto, *La misura di sé, tra virtù e malafede. Lessici e materiali per un discorso in frammenti*
205. Enrica Lisciani Petrini, *Charis. Saggio su Jankélévitch*
206. Anthony Molino, *Soggetti al bivio. Incroci tra psicoanalisi e antropologia*
207. Franco Rella, *Susan Mati, Thomas Mann, mito e pensiero*
208. J. D. Caputo e M. J. Scanlon, *Dio, il dono e il postmoderno. Fenomenologia e religione*
209. Friedrich W.J. Schelling, *Esposizione del Processo della Natura*
210. Stefano Poggi (a cura di), *Il realismo della ragione. Kant dai Lumi alla filosofia contemporanea*
211. Ruggero D'Alessandro, *Le messaggere epistolari femminili attraverso il '900. Virginia Woolf, Hannah Arendt, Sylvia Plath*
212. Giovanni Invitto, *Il diario e l'amica. L'esistenza come autonarrazione*
213. Luca Mori, *Tra la materia e la mente*
214. Alberto Giacomelli, *Simbolica per tutti e per nessuno*
215. Paolo Butti, *Un'archeologia della politica. Letture della Repubblica platonica*
216. Erasmo Storace, *Ergografie. Studi sulla struttura dell'essere*
217. Francesco Maria Tedesco, *Eccedenza sovrana*
218. Marco Vanzulli (a cura di), *Razionalità e modernità in Vico*
219. Marcello Barison, *Estetica della produzione. Saggi da Heidegger*
220. Elio Matassi (a cura di), *Percorsi della conoscenza*
221. Mirko di Bernardo, Danilo Saccoccioni, *Caos, ordine e incertezza in epistemologia e nelle scienze naturali*
222. Liliana Nobile, *Democrazie senza futuro*
223. Giacomo Fronzi (a cura di), *John Cage. Una rivoluzione lunga cent'anni, con un'intervista inedita*
224. Paolo Taroni, *Filosofie del tempo. Il concetto di tempo nella storia del pensiero occidentale*
225. Roberto Diodato, *L'invisibile sensibile. Itinerari di ontologia estetica*
226. Bruno Moroncini, *Il lavoro del lutto, Materialismo, politica e rivoluzione in Walter Benjamin*
227. Antonio Valentini, *Il silenzio delle sirene: mito e letteratura in Franz Kafka*
228. Giuseppe Maccaroni, *Sociologia Stato Democrazia*
229. Damiano Cantone (a cura di), *Estetica e realtà, Arte Segno e Immagine*
230. Marino Centrone, Rocco Corriero, Stefano Daprile, Antonio Florio, *Marco Sergio (a cura di), Percorsi nell'epistemologia e nella logica del Novecento*
231. Pierdaniele Giaretta (a cura di), *Le classificazioni nelle scienze*
232. Luca Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*
233. Marco Piazza, *Il fantasma dell'interiorità. Breve storia di un concetto controverso*
234. Emilio Mazza, *La peste in fondo al pozzo. L'anatomia astrusa di David Hume*



235. Luca Marchetti, *Il corpo dell'immagine. Percezione e rappresentazione in Wittgenstein e Wollheim*
236. Monica Musolino, *New Towns post catastrofe. Dalle utopie urbane alla crisi delle identità*
237. Barbara Troncarelli, *Complessità dilemmatica, Logica, scienza e società in Giovanni Gentile*
238. Emanuele Arielli, *La mente estetica. Introduzione alla psicologia dell'arte*
239. Emanuele Arielli, *Wittgenstein e l'arte. L'estetica come problema linguistico ed epistemologico*
240. Giuseppe Fornari, Gianfranco Mormino (a cura di), *René Girard e la filosofia*
241. Erasmo Storace, *Genografie*
242. Erasmo Storace, *Tanotografie*
243. Erasmo Storace, *Poietografie*
244. Erasmo Storace, *Il poeta e la morte*
245. Lucia Maria Grazia Parente, *Segreti mutamenti*
246. María Lida Mollo, *Xavier Zubiri: il reale e l'irreale*
247. Susan Petrilli, *Altrove e altrimenti. Filosofia del linguaggio, critica letteraria e teoria della traduzione in, intorno e a partire da Bachtin*
248. Pietro Piro, *Le occasioni dell'uomo ladro. Saggi, polemiche e interventi tra Oriente e Occidente*
249. Giorgio Cesarale, Marcello Mustè e Stefano Petrucciani (a cura di), *Filosofia e politica. Saggi in onore di Mario Reale*
250. Silvia Bevilacqua e Pierpaolo Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*
251. Franco Maria Fontana, *Immagini del disastro prima e dopo Auschwitz. Il "verdetto" di Adorno e la risposta di Celan*
252. Antonello Sciacchitano, *Il tempo di sapere*
253. Gabriele Scardovi, *L'intuizionismo morale di George Edward Moore*
254. Fabio Vander, *Il sistema Leopardi. Teoria e critica della modernità*
255. Riccardo Motti, *La mistificazione di massa. Estetica dell'industria cultura*
256. Francesco Gusmano, *Naturalismo e filosofia*
257. Gemmo Iocco, *Profili e densità temporali*
258. Marco Sgarbi, *Kant e l'irrazionale*
259. Amato, Fulco, Geraci, Gorgone, Saffioti, Surace, Terranova, *L'evento dell'ospitalità tra etica, politica e geofilosofia. Per Caterina Resta*
260. Luca Serafini, *Inoperosità. Heidegger nel dibattito francese contemporaneo*
261. Renato Calligaro, *Le pagine del tempo. Scritti sull'Arte*
262. Paolo Scolari, *Nietzsche fenomenologo del quotidiano*
263. Fabio Ciaramelli, Ugo Maria Olivieri, *Il fascino dell'obbedienza. Servitù volontaria e società depressa*
264. Giovanni Invitto, *Lanx satura. Asterischi filosofici su soggetti, temi ed eventi dell'esistenza*
265. Vinicio Busacchi, *Itinerari buddisti. La sfida del male*
266. Plotino, *Enneadi. I-II e vita di Plotino di Porfirio*
267. Luca M. Possati, *La ripetizione creatrice. Melandri, Derrida e lo spazio dell'analogia*
268. A. Lavazza, V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*
269. Mattia Geretto e Antonio Martin (a cura di), *Teologia della follia*

270. Vittorio Pavoncello, *Il serpente nel Big Bang*
271. Afonso Mário Ucuassapi, *Dalle indipendenze alle libertà. Futurismo e utopia nella filosofia di Severino Elias Ngoenha*
272. Roberto Fai, *Frammento e sistema. Nove istantanee sulla contemporaneità*
273. Francesco Giacomantonio (a cura di), *La filosofia politica nell'età globale (1970-2010)*
274. Alberto Romele, *L'esperienza del verbum in corde. Ovvero l'ineffettività dell'ermeneutica*
275. John Burnet, *I primi filosofi greci*, a cura di Alessandro Medri
276. Giovanni Basile, *Il mito. Uno strumento per la conoscenza del mondo. Saggio introduttivo attorno all'ermeneutica mitica*
277. Andrea Dezi, *Potenza e realtà. Il sovrarrealismo ontologico nel pensiero di F.W.J. Schelling*
278. Vincenzo Cuomo, Leonardo V. Distaso (a cura di), *La ricerca di John Cage. Il caso, il silenzio, la natura*
279. Augusto Ponzio, *Fuori luogo. L'esorbitante nella riproduzione dell'identico*
280. Alessandra Luciano, *L'estasi della scrittura Emily L. di Marguerite Duras*
281. Enrico Giorgio, *Esercizi fenomenologici. Edmund Husserl*
282. Sara Matetich, *In no time. Forme di vita, tempo e verità in Virginia Woolf*
283. Marco Fortunato, *La protesta e l'impossibile. Cinque saggi su Michelstaedter*
284. Antonio De Simone, *Alchimia del segno. Rousseau e le metamorfosi del soggetto moderno*
285. Francesco Giacomantonio, Ruggero D'Alessandro, *Nostalgie francofortesi. Ripensando Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas*
286. Fortunato Cacciatore, *Isonomia/Isogonia. Percorsi storico-filosofici*
287. Vallori Rasini, *L'eccentrico. Filosofia della natura e antropologia in Helmuth Plessner*
288. Enzo Cocco, *Le vie della felicità in Voltaire*
289. Rodolphe Gasché, *Dietro lo specchio. Derrida e la filosofia della riflessione*, traduzione e cura di Francesco Vitale e Mauro Senatore
290. Andrea C. Bertino, *"Noi buoni Europei". Herder, Nietzsche e le risorse del senso storico*
291. Franco Ricordi, *Pasolini filosofo della libertà. Il cedimento dell'essere e l'apologia dell'apparire*
292. Viviana Meschesi, *Passaggi al limite. Linguaggio ed etica nei periodi di crisi*
293. Franco Sarcinelli, *Paul Ricœur filosofo del '900. Una lettura critica delle opere*
294. Federica Ceranovi, *Dal gioco dell'idea alla festa del pensiero. I sentieri della ἀλήθεια nel saggio L'origine dell'opera d'arte di Martin Heidegger*
295. Augusto Ponzio, *Il linguaggio e le lingue. Introduzione alla linguistica generale*
296. Augustin Cochin, *Astrazione rivoluzionaria e altri scritti*
297. Pierfrancesco Stagi, *Di Dio e dell'essere. Un secolo di Heidegger*
298. L.E.J. Brouwer, *Lettere scelte*, a cura di Miriam Franchella
299. Franco Aurelio Meschini, *Materiali per una storia della medicina cartesiana. Dottrine, testi, contesti e lessico*
300. Roberto Gilodi, *Origini della critica letteraria. Herder, Moritz, Fr. Schlegel e Schleiermacher*
301. Fiorella Bassan, *Antonin Artaud. Scritti sull'arte*
302. Rossella Spinaci, *Razionalità discorsiva e verità*
303. Marcella d'Abbiero (a cura di), *Passioni nere*

304. Umberto Curi e Luca Taddio (a cura di), *Pensare il tempo. Tra scienza e filosofia*
305. Lucia Parente, *Ortega y Gasset e la "vital curiosidad" filosofica*
306. Gabriella Pelloni, *Genealogia della cultura. La costruzione poetica del sè nello Zarathustra di Nietzsche*
307. Cosimo Quarta (a cura di), *Per un manifesto della «Nuova Utopia»*
308. Mario Augusto Maieron, *Il matto dei tarocchi, Alice e il Piccolo Principe*
309. Antonio De Luca, Annamaria Pezzella (a cura di), *Con i tuoi occhi*
310. Francesca Michelini, Jonathan Davies, *Frontiere della biologia. prospettive filosofiche sulle scienze della vita*
311. Andrea Velardi, *La vita delle idee. Il problema dell'astrazione nella teoria della conoscenza*
312. Annamaria Lossi, *L'io postumo. Autobiografia e narrazione filosofica del sé in Friedrich Nietzsche*
313. Didier Contadini (a cura di), *Menzogna e politica*
314. Antonio De Simone, *Machiavelli. Il conflitto e il potere. La persistenza del classico*
315. Andrea Amato, *Il bambino che sono, l'uomo che divento. Genealogia dell'io e narrazione della sua trasmutazione*
316. Alessandra Violi, *Il corpo nell'immaginario letterario*
317. Pietro Greco (a cura di), *ArmonicaMente. Arte e scienza a confronto*
318. Robert L. Trivers, *L'evoluzione dell'altruismo reciproco*
319. Matteo Pietropaoli, *Ontologia fondamentale e metaontologia. Una interpretazione di Heidegger a partire dal Kantbuch*
320. Damiano Bondi, *La persona e l'Occidente. Filosofia, religione e politica in Denis de Rougemont*
321. G.W.F. Hegel, *Il bisogno di filosofia (1801-1804)*
322. Leonardo V. Distaso - Ruggero Taradel, *Musica per l'abisso. La via di Terezín: un'indagine storica ed estetica 1933-1945*
323. Raniero Fontana, *Sulle labbra e nel cuore. Il buon uso delle parole nel Talmud e nell'ebraismo*
324. Pilo Albertelli, *Il problema morale nella filosofia di Platone*
325. *Gli Eleati, a cura di Pilo Albertelli, 2014,*
326. Daniela De Leo (a cura di), *Pensare il senso. Perché la filosofia. Scritti in onore di Giovanni Invitto*
327. Susan Petrilli, *Riflessioni sulla teoria del linguaggio e dei segni*
328. Antonio Romano, *Seduzione dell'opera aperta. Una introduzione*
329. Gian Andrea Franchi, *Una disperata speranza. Un profilo biografico di Carlo Michelstaedter*
330. Graziano Pettinari, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*
331. Francesco Rizzo, *Filosofia della grezza materia. Scritto di teoria del linguaggio, etica, estetica*
332. Marino Centrone, Rossana de Gennaro, Massimiliano Di Modugno, Silvia La Piana, Giacomo Pisani, *Della Bellezza. La scena della scena*
333. Giulio Goggi, *Al cuore del destino. Scritti sul pensiero. Scritti sul pensiero di Emanuele Severino*
334. Alfred Adler, Ernst Jahn, *Religione e Psicologia Individuale*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione di Gian Giacomo Rovera
335. Laura Gherlone, *Dopo la semiosfera. Con saggi inediti di Jurij M. Lotman*



336. Marco de Paoli, *La Tragica Armonia. Indagine filosofico-scientifica sulla genesi e l'evoluzione del vivente*
337. Chiara Paladini, *Sul concetto di relazione negli scritti latini di Meister Eckhart*
338. Roberto Lasagna, *Il mondo di Kubrick. Cinema, estetica, filosofia*
339. Pietro Piro, *I frutti non colti marciscono. Temi weberiani e altre inquietudini sociologiche*
340. Domenico Felice, *Montesquieu e i suoi lettori*
341. Emanuele Quinz, *Il cerchio invisibile. Ambienti, sistemi, dispositivi*
342. Tiziana Pangrazi, *Adorata Forma. Saggio sull'estetica di Ferruccio Busoni*
343. Leonardo V. Distaso, *Estetica e differenza in Wittgenstein. Studi per un'estetica wittgensteiniana*
344. Pietro Barbetta, *La follia rivisitata*
345. F.W.J. Schelling, *L'anima del mondo. Un'ipotesi di fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di Alessandro Medri
346. Antonio De Simone, *L'arte del conflitto. Politica e potere da Machiavelli a Canetti. Una storia filosofica*
347. Emiliano La Licata, *Il terreno scabro. Wittgenstein su regole e forme di vita*
348. Anna Valeria Borsari, Franco Farinelli, Eleonora Fiorani, Raffaele Milani, Gian Battista Vai, *Naturale e/o artefatto*
349. Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di Mariateresa Fumagalli e Beonio Brocchieri
350. Susan Petrilli, *Nella vita dei segni. Percorsi della semiotica*
351. Lucia Vantini, *L'ateismo mistico di Julia Kristeva*, prefazione di Wanda Tommasi
352. *Ragionamenti percettivi. Saggi in onore di Alberto Argenton*, a cura di Carlo Maria Fossaluzza e Ian Verstegen
353. Stefano Rivara, *Verità: Pluralismo e teoria funzionalista*
354. Ivan Dimitrijević - Paulina Orłowska, *Come la teoria finì per diventare realtà. Sulla politica come geometria della socializzazione*
355. Julius Evola, *Il rientro in Italia 1948-1951*, a cura di Marco Iacona
356. Anna Rita Gabellone, *Una società di pace. Il progetto politico-utopico di Sylvia Pankhurst*
357. Petronio Petrone, *Fior da fiore dai Carmina Burana. Morali e di protesta, d'amore e spirituali, di donne e d'osteria. 40 canti dei Clerici Vagantes medievali tradotti nella lingua del nostro tempo con testo latino a fronte*
358. Enzo Cocco, *Il giardino e l'isola. Due figure della felicità in Rousseau*
359. Vergílio Ferreira, *Lettera al Futuro*, a cura di Marianna Scaramucci e Vincenzo Russo
360. Giorgia Carluccio (a cura di), *Laicità dello stato. Ambiti tematici*
361. Alfred Adler, *Psicodinamica dell'eros. Motivazioni inconscie della rinuncia alla sessualità*, a cura di Egidio Ernesto Marasco, postfazione Gian Giacomo Rovera, Edizione integrale
362. Beatrice Balsamo e Alberto Destro (a cura di), *Della fiaba. Jacob e Wilhelm Grimm e il pensiero poetante per i 200 anni di Fiabe del focolare*
363. Luciano Parinetto, *Corpo e rivoluzione in Marx. Morte diavolo analità*,
364. Paolo Vidali, Federico Neresini, *Il valore dell'incertezza. Filosofia e sociologia dell'informazione*
365. Marco Castagna, *Il desiderio della lettura. Esercizi. Pratiche. Discorsi*
366. Jan Spurk, *E se le rane richiedessero un re?*
367. Petre Solomon, *Paul Celan. La dimensione romena*, a cura di Giovanni Rotiroti, traduzione di Irma Carannante, postfazione di Mircea Tuğlea



368. Luisa Della Morte, Margherita Tosi, *Nascere umani. Continuare Reich per i bambini del futuro*
369. Riccardo Roni, *La visione di Bergson. Tempo ed esperienza del limite*
370. Emanuele Iula, Carlo Maria Martini, *La Parola che rigenera il mondo*
371. Cecilia Ricci, *Leggere Babele: George Steiner e la "vera presenza" del senso*
372. Giuseppe Schiavone (a cura di), *L'utopia: alla ricerca del senso della storia*
373. Matteo Canevari, *Lo specchio infedele. Prospettive per il paradigma teatrale in antropologia*
374. Franco Ricordi, *L'essere per l'amore*
375. Roland Barthes, *Il discorso amoroso. Seminario all'Ecole pratique des hautes études 1974-1976* seguito da *Frammenti di un discorso amoroso (inediti)*, Introduzione di Éric Marty, Presentazione e cura di Claude Coste, Introduzione all'edizione italiana, traduzione e cura di Augusto Ponzio
376. Giovanni Botta, *La struttura dell'eterno. Le Mélodies di Gabriel Marcel*, Prefazione di Pierangelo Sequeri. Contiene un CD con le trascrizioni e le registrazioni sonore delle *Mélodies*
377. Francesco Panaro, *Contro la cultura. Esseri e universi ben invisibili*
378. Riccardo Fedriga, *La sesta prosa. Discussioni medievali su prescienza, libertà e contingenza*
379. *Corpi che non contano. Judith Butler e gli animali*, a cura di Massimo Filippi e Marco Reggio, Con un'intervista a Judith Butler e saggi di Massimo Filippi, Richard Iveson, Marco Reggio, James Stanescu e Federico Zappino
380. Paolo Pecere, *Dalla parte di Alice. La coscienza e l'immaginario*
381. Nazzareno Mazzini, *La nebbia non c'è più. Passeggiata lungo i film di Milano*
382. Aldo Marroni (a cura di), *Laure. La sovrana dell'eroticismo*
383. Voltaire, *Premio della giustizia e dell'umanità*, a cura di Domenico Felice. Traduzione di Stefania Stefani
384. S. Facioni, S. Labate, M. Vergani (a cura di), *Levinas inedito. Studi critici*
385. Luciano Ponzio, *Roman Jakobson e i fondamenti della semiotica*
386. Julia Ponzio, *L'altro corpo del testo. Modello sintattico e interpretazione in Jacques Derrida*
387. Romeo D'Emilio, *Sub-limis e sub-limo. Al limite estremo: fra Goya e Malevič*
388. Marco Piazza, *L'antagonista necessario. La filosofia francese dell'abitudine da Montaigne a Deleuze*
389. Gian Mario Anselmi, Riccardo Caporali, Carlo Galli (a cura di), *Machiavelli Cinquecento. Mezzo millennio del Principe*
390. Bethania Assy, *Etica, responsabilità e giudizio in Hannah Arendt*, Introduzione di Simona Forti, Traduzione e cura di Enrico Valtellina
391. M. Hess, L. Feuerbach, M. Stirner, K. Fischer, Szeliga, *La questione Stirner*, a cura di Marcello Montalto
392. Rosario Diana, *La forma-reading. Un possibile veicolo per la disseminazione dei saperi filosofici. Resoconto ragionato, programma e strumenti di lavoro*
393. Giovanni U. Cavallera, *Dove Platone riceve il battesimo. La formazione come fondamento nell'Impero Romano d'Oriente*
394. Luigi Frascchini, *Individuo e mondo nel pensiero dell'antico Egitto. Percorsi antropologici ed epistemologici in una tradizione culturale «pre-greca»*, prefazione di Giulio Giorello
395. Fabio Farotti, *Et in Arcadia ego. L'incantesimo del nichilismo in pittura*, Prefazione di Emanuele Severino









396. Andrea dal Sasso, *Creatio ex nihilo. Le origini del pensiero di Emanuele Severino tra attualismo e metafisica*, prefazione di Emanuele Severino
397. Stefano Righetti, *Etica dello spazio. Per una critica ecologica al principio della temporalità nella produzione occidentale*
398. Marco de Paoli, *Il soggetto eroico e il suo sguardo da lontano. Sul possesso e sull'oblio di sé*
399. Günter Figal, *Il manifestarsi dell'arte. Estetica come fenomenologia*, edizione italiana a cura di Antonio Cimino, postfazione di Luca Crescenzi
400. Onorato Grassi e Massimo Marassi (a cura di), *La filosofia italiana nel Novecento. Interpretazioni, bilanci, prospettive*
401. Luca Casadio, *L'arte della psicoterapia e la psicologia dell'arte. Per una psicologia narrativa*
402. Sergio Sorrentino, *Oltre la ragione strumentale*
403. Thomas Percival, *Etica medica. Ovvero un Codice di istituzioni e precetti adattati alla condotta professionale dei medici e dei chirurghi*, a cura di Sara Patuzzo, traduzione italiana di Giada Goracci, con la collaborazione di Sebastiano Castellano
404. Pierpaolo Lauria, *Leopardi Filosofo maledetto*, prefazione di Alberto Folini
405. Virgilio Melchiorre (a cura di), *Un amico fragile. Testimonianze e ricordi per Adriano Manesco*, con la partecipazione di Sibilla Cuoghi, Anna Ferruta, Elio Franzini, Gabriele Scaramuzza
406. Mario Augusto Maieron e Giuseppe Armocida, *Storia, cronaca e personaggi della psichiatria varesina*
407. Georg Simmel, *Cultura femminile*
408. Francesco Allegri, *Gli animali e l'etica*
409. Gustav Gustavovič Špet, *La forma interna della parola. Studi e variazioni su temi humboldtiani (1927)*, traduzione e cura di Michela Venditti
410. Maurizio Balistreri, *La clonazione umana prima di Dolly. Una fantasia che diventa realtà?*
411. Monique Jutrin, *Lo zibaldone di Ulisse. Con Benjamin Fondane al di là della storia (1924-1944)*, traduzione e cura di Anna Carmen Sorrenti
412. Antonio De Simone, *L'io reciproco. Lo sguardo di Simmel*
413. Mattia Geretto, *L'essere e le sue determinazioni. Sulla monadologia di Bernardino Varisco*
414. Luigi Ferrari e Luca Vecchio (a cura di), *La psicologia critica e i rapporti tra economia, storia e psicologia*
415. Gabriele Giacomini, *Psicodemocrazia. Quanto l'irrazionalità condiziona il discorso pubblico*, prefazione di Angelo Panebianco
416. Sergio Solombrino, *Intenzionalità ed esperienza nel Wittgenstein intermedio*
417. Alice Gonzi, Monique Jutrin (a cura di), *Benjamin Fondane: una voce singolare*
418. Vinicio Busacchi, *La via della creazione. di valore. Nuovi interventi buddisti*
419. Rainer Matthias Holm-Hadulla, *Passione. Il cammino di Goethe verso la creatività. Una psicobiografia*, traduzione dal tedesco e cura di Antonio Staude
420. Enrico Valtellina, *Tipi umani particolarmente strani. La sindrome di Asperger come oggetto culturale*
421. Sarah Songhorian, *Sentire e agire. L'etica della simpatia tra sentimentalismo e razionalismo*. Prefazione di Massimo Reichlin
422. Giacomo Leopardi, *"Lo stato libero e democratico". La fondazione della politica nello Zibaldone*, selezione dei testi, introduzione e commento a cura di Fabio Vander





423. Sergio Scalia, *Quale futuro. Potenzialità e rischi delle nuove tecnologie*
424. Felice Accame, *Il dispositivo estetico e la funzione politica della gerarchia in cui è evoluto*
425. A. Berriedale Keith, D.C.L., D.litt., *Il sistema Sāmkhya. Storia della filosofia sāmkhya*
426. Paolo Calegari, *La comprensione del sociale. Strategie cognitive e prospettiva sul futuro*
427. Giulio Schiavoni, *Walter Benjamin. Il figlio della felicità*
428. David Baumgardt, *Il problema della possibilità nella Critica della ragion pura, nella moderna fenomenologia e nella teoria dell'oggetto*, edizione italiana a cura di Luigi Azzariti-Fumaroli
429. Giuseppe Polistena, *Diacronia. Appunti per una ontologia del tempo*
430. Giuseppe Zuccarino, *Prospezioni. Foucault e Derrida*
431. Silvia Casini, *Il ritratto-scansione. Immaginare il cervello tra neuroscienza e arte*
432. Simone Furlani, *L'immagine e la scrittura. Le logiche del vedere tra segno e riflessione*
433. Carmelo Alessio Meli, *Kant e la Possibilità dell'Etica. Lettura critico-sistematica dei Primi Principi Metafisici della Dottrina della Virtù*
434. Luca Marchetti (a cura di), *L'estetica e le arti. Studi in onore di Giuseppe Di Giacomo*
435. Teresa Tonchia (a cura di), *Lo spettro della fine. Pensare l'Apocalisse tra filosofia e cinema*
436. Jean Soldini, *Alberto Giacometti. Lo spazio e la forza*
437. Paolo Piccari (a cura di), *Forme di realtà e modi del pensiero. Studi in onore di Mariano Bianca*
438. Gianfranco Longo, *Empireo. Dio, i cori angelici e il fondamento blu della creazione*
439. Domenico Gallo, *Il ribelle del pensiero. Albert Einstein e la nascita della fisica quantistica*
440. Martino Feyles, *Margini dell'estetica*
441. Francesco Gregorio, Giuseppe D'Anna, Alessandra Anna Sanna (a cura di), *Filosofia e pratiche dei saperi*
442. Tiziana Pangrazi, *Ritorno al cielo. L'estetica musicale in Italia dal Trecento al primo Novecento*
443. Leo Frobenius, *Paideuma. Lineamenti di una dottrina della civiltà e dell'anima*, traduzione e cura di Luciano Arcella
444. Tristana Dini, *La materiale vita. Biopolitica, vita sacra, differenza sessuale*
445. Roberto Bertoldo, *La profondità della letteratura. Saggio di estetica estesiologica*
446. Giorgio Tettamanti, *L'eone della cosa. Saggio filosofico da Aristotele a Carl Schmitt*
447. Markus Ophälders, *Dialettica dell'ironia romantica*
448. Luciano Ponzio, *Icona e raffigurazione. Bachtin, Malevič, Chagall*
449. Viola Carofalo, *Dai più lontani margini. J.M. Coetzee e la scrittura dell'Altro*
450. Elisa Cecconi, *Ontogenesi molecolare e cellule staminali pluripotenti indotte. Indagini epistemologiche e implicazioni bioetiche*, prefazione di Francesco Miano e Mirko Di Bernardo
451. Marcello Ghilardi (a cura di), *La filosofia e l'altrove, Festschrift per Giangiorgio Pasqualotto*



- 
- 
- 452 Marco Gigante, *Il dovere di non essere sé stessi. La filosofia dell' 'il y a nell'opera di Emmanuel Levinas*
- 453 Enrico Arduin, *Il sottosuolo del presente*
- 454 Giuseppe Craparo (a cura di), *Elogio dell'incertezza. Saggi psicoanalitici*, prefazione di Franco De Masi
- 
- 
- 
- 

*Finito di stampare
nel mese di settembre 2016
da Digital Team - Fano (Pu)*