

SOCIETÀ E CONFLITTO

Rivista semestrale di storia, cultura e politica

n. 41/44, gennaio 2010-dicembre 2011

Antonio Chiochi
Antropologia della libertà

Estratto

Redazione

Luisa Bocciero
Antonio Chiochi (direttore editoriale)
Sergio A. Dagradi
† Lucio Della Moglie
Domenico Limongiello
Agostini Petrillo
Antonello Petrillo (direttore responsabile)
Claudio Toffolo

Registrazione

Tribunale di Avellino n. 257 del 2 settembre 1989

E-mail

societaeconflitto@tiscalinet.it

Sito web

www.cooperweb.it/societaeconflitto

Copyright by Società e conflitto 2011

ANTROPOLOGIA DELLA LIBERTÀ (*) di Antonio Chiocchi

1. Posizionalità umana e sistema vitale

Come è noto, negli anni Sessanta del secolo scorso si è tentato di definire una antropologia sociale delle società complesse, con specifico riguardo ai temi dell'identità e del mutamento sociale. Altrettanto noto è che alcuni strumenti categoriali di questa nuova disciplina hanno, successivamente, trovato applicazione in campo storico e nella ricerca storiografica. Per rimanere alla situazione italiana, significativo è stato e rimane il ricorso all'antropologia sociale (delle società complesse) nello studio di un fenomeno come la mafia: dalla classica ricerca di Blok a quelle più vicine a noi di Catanzaro, di Lupo e del gruppo di storici e antropologi che ruotano attorno all'IMES e alla rivista "Meridiana"¹.

E, tuttavia, si avverte la perdurante mancanza di un adeguato approfondimento del decisivo tema dell'antropologia filosofica². V'è una vischiosa soluzione di continuità tra il discorso antropologico categorizzato da Scheler, Plessner e Gehlen (da un lato) e gli approcci di antropologia sociale definiti negli ultimi due decenni del Novecento (dall'altro), con una perdita secca del campo di tensione filosofico-epistemologico. Non che il legame antropologia/sociologia non vada concettualizzato a un alto livello di coerenza teorica e scientifica; ma i tentativi che, in materia, sono stati portati avanti hanno assunto, per lo più, la caratteristica di un approccio sociologico all'antropologia. Fa eccezione N. Luhmann, il cui esplicito e, per molti versi, fecondo richiamo a Gehlen fa un uso sistemico-politico e funzional-cognitivo di alcuni temi antropologici di rilievo. La complessità del campo specificamente antropologico, in Luhmann, viene sacrificata sull'altare della complessità ambientale, entro cui – come dire – è fagocitata. Ciò appare particolarmente evidente negli scritti luhmanniani degli anni Settanta e inizio Ottanta, in cui è particolarmente evidente l'isomorfismo uomo/ambiente³. Al contrario, l'antropologia filosofica ha come struttura portante del suo sistema categoriale e delle sue innervazioni proprio l'assoluta discontinuità della dimensione uomo a confronto della dimensione ambiente. Ciò diviene particolarmente vero proprio in Gehlen.

Nelle note che seguono si cercherà di ricostruire sinteticamente il nucleo vitale delle categorie su cui l'antropologia filosofica si è insediata ed è andata maturando e precisandosi nel Novecento. Si tratta di temi indebitamente collocati in ombra dall'antropologia sociale e che, invece, assumono un ruolo decisivo già nella ricerca sull'identità e sui movimenti degli anni Sessanta e Settanta; per non parlare dei nuovi scenari sociali che l'irruzione della globalizzazione ha portato con sé.

Al campo antropologico non è indifferente la storia, intesa vichianamente come dimora specifica dell'uomo, costruita e organizzata (e dunque: decostruibile e riorganizzabile) dall'uomo⁴. Così posto il tema, l'antropologia sfugge al meccanismo biologista stimolo/risposta. L'antropologia filosofica ha per oggetto: l'uomo nella storia; o meglio: la storicità del destino antropologico dell'uomo. Siffatta situazione teorica accetta l'impostazione scheleriana⁵ e, nel contempo, la depura dal residuo di meccanicismo e biologismo che la connota⁶. Occupandoci della dimora dell'uomo (edificata e codificata dall'uomo) e della storia come dimora, torna di nuovo in primo piano la questione della tecnica e della complessità. Al livello di questa nuova contestualità intricata, occorre recuperare la pienezza e la pregnanza della categoria scheleriana di *persona* alla categoria della storicità. Lo statuto dell'antropologia filosofica si complessifica proprio associando e distinguendo in una nuova mappa teorica *persona* e *storia*. Ricordiamo: per Scheler, *persona* è, in primo luogo, capacità e possibilità di reazione agli impulsi; capacità e possibilità di creare stati e moti sentimentali-emotivi tipici solo dell'uomo; capacità di proporre e disporre atti spirituali che, come già in Vico, significano la partecipazione umana al divino. *Persona* è qui: (i) *trascendimento* assoluto dell'immediatezza; (ii) *realismo* dei valori trascendentali. Si potrebbe dire, associando i due elementi: (iii) irruzione del trascendente nell'immanente, in una sorta di *teologia dei valori capovolta*. A questo snodo, sulla scia del dettato husserliano, Scheler definitivamente oltrepassa l'assiologia trascendentalista di Kant. Emblematico questo passaggio

scheleriano, celeberrimo e ripetutamente “saccheggiato”: «Diventar uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino alla condizione di apertura al mondo»⁷.

Posizione che troviamo anticipata già in Vico. Pur partendo da Sé, l'uomo si distanzia dall'ambiente e, perciò, si apre al mondo. Di più, per Scheler: l'uomo si distanzia dall'ambiente e lo isola in un mondo»⁸. Qui, per Scheler, la differenza specifica tra uomo e animale. Al riguardo, Scheler ricorre a una suggestiva ed efficace metafora: l'animale è senza oggetti e vive, come la lumaca nella conchiglia, nel suo ambiente: ovunque va, l'ambiente lo foderà e rinserra come un guscio intrascendibile. Fuori di Sé l'animale non oggettiva l'ambiente: l'uomo, viceversa, sì. L'uomo riproduce oggetti fisici, storici e simbolici al suo esterno: l'ambiente che lo partorisce, diversamente che per l'animale, non è la sua cella. Qui l'oggettivazione è resa possibile unicamente perché intenzionata dallo spirito. Gli animali sarebbero inibiti a oggettivare, poiché sprovvisti di spirito. Risulta ora chiaro che oggettivazione dello spirito⁹ è anche oggettivazione di valori. L'uomo – meglio: la persona – così come oggettiva ambiente e spirito, oggettiva valori. Cioè: li *porta*; non già li *crea*. Distanziare ambiente, spirito e valori in un “mondo” vuole dire portare ambiente, spirito e valori in un “mondo”. La storia segnatamente umana consta specificamente nel portare nel mondo ambiente, spirito e valori e, nello stesso tempo, trovare una dimora alla loro storicità. Valori, ambiente e spirito sono il motore della storia; ma è la storia a generare e sopprimere ambiente, valori e spirito. L'uomo è, in Scheler, persona, in quanto costitutivamente portatore di attributi spirituali, antropologici, culturali e simbolici: in quanto persona, è insopprimibilmente questa unità problematica e complessa. L'essere dell'uomo si qualifica come illimitata apertura al mondo. Questa semantica e questo nuovo modo di posizionare l'uomo nel cosmo consentono di ipotizzare, nell'immediato, una trascendenza e una libertà assolute dell'uomo a confronto del mondo; dunque: *in primis*, dal mondo della tecnica. Apertura illimitata al mondo è, in pari tempo, autonomia illimitata dal mondo¹⁰. La tecnica come dominio ha, per far uso del lessico scheleriano, una forma di *sapere pratico* e non già di *sapere essenziale*. Ecco perché, nelle sue procedure totalizzanti e depauperizzanti, può essere sconfitta o quanto meno contrastata. Con ciò ponendola, baconianamente, “al servizio” delle opere dell'emancipazione. Che l'uomo sia da concepirsi come unità problematica e complessa, di contro al *logos* e al *nomos* della tecnica, significa che al problema dell'uomo non può esser data una soluzione univoca e definitiva. Alla domanda che, con sempre maggior angoscia, l'uomo si pone: “Chi sono?”, non può esser mai trovata una risposta definitiva. Scheler ne è estremamente consapevole: «In quasi diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso, in cui egli non sa più cosa è, ma allo stesso tempo sa anche che *non lo sa*»¹¹. Questa problematicità senza risposte, riflessiva e internamente critica e indagatrice, sa di dover domandare e di non poter mai ritrovare *la* risposta: *le* risposte reperite, a loro volta, richiamano altre e infinite domande in un'inarrestabile catena interrogante. La frontiera complessa e problematica così aperta, con tutte la sua carica poetica, è irrimediabilmente smarrita dai costrutti formali delle teorie sistemico-sociologiche, simbolico-interazioniste e psicologico-operazionali. Eppure, la teoria sistemica nasce in sociologia, p. es., da una provocazione lanciata nel campo biologico da L. von Bertalanffy, nel corso degli anni Cinquanta, con l'elaborazione della categoria di “sistema aperto”¹¹.

Con Scheler, l'antropologia appare fortemente ispirata e determinata dal baricentro filosofico; con Plessner, invece, il suo statuto tenta di autonomizzarsi dalla filosofia: non è, come lo stesso Plessner precisa, sviluppabile «né con gli strumenti concettuali delle scienze naturali, né con quelli della psicologia»¹³. Da qui l'esigenza di superare la dicotomia tra scienza della natura e scienza dello spirito e di addivenire a una nuova architettura categoriale dei “gradi organici” del vivente. Esigenza che Plessner soddisfa con la elaborazione della categoria di *posizionalità*: ogni forma organica è posizionalità perspicua del vivente. La posizionalità indica sia il grado di integrazione di ogni forma viva nel vivente, sia il suo grado di autonomia: tanto la partecipazione al vivente che l'autonomia che la generazione del vivente alimenta in ogni forma viva. La posizionalità esprime il legame di una forma corporea con l'ambiente esterno e, dunque, la libertà dai limiti corporei e dai confini dell'ambiente stesso. Essa è autonomia e relazione. Disegna, pertanto, una topologia della libertà in senso assai intenso e problematico. In termini epistemologici, Plessner designa l'organizzazione della posizionalità come *organizzazione aperta*. Cosa sia da intendersi, per Plessner, con organizzazione aperta appare subito chiaro: «Aperta è quella forma

che inserisce immediatamente l'organismo in tutte le sue manifestazioni vitali nel suo ambiente e lo rende un elemento dipendente dall'ambito vitale ad esso corrispondente»¹⁴. Viceversa: «Chiusa è quella forma che inserisce mediamente l'organismo in tutte le sue manifestazioni vitali nel suo ambiente e lo rende un elemento indipendente dell'ambito vitale ad esso corrispondente»¹⁵. La questione dell'apertura e della chiusura di una forma è data dalla dipendenza o indipendenza dell'ambiente dall'ambito vitale. Se l'ambito vitale della forma è interamente posseduto dall'ambiente – come la lumaca nel guscio, nella metafora di Scheler –, quella forma non può essere che chiusa. Apertura e forme aperte qui designano il grado di possesso dell'ambiente da parte degli ambiti vitali: il grado di dipendenza del primo a confronto dei secondi, fermo restando il grado di inserimento dei secondi nel primo. Inserimento nell'ambiente con contestuale autonomia dall'ambiente: si potrebbe così argomentare a proposito della dinamica di senso caratteristica delle forme aperte. In altri termini, avvicinandosi al lessico di Plessner: nelle forme aperte il *qui e ora* dell'ambiente non coincide con il *qui e ora* degli ambiti vitali; nelle forme chiuse, invece, sì. Ne consegue che, in Plessner, mentre l'uomo è *eccentrico*, l'animale è *centrico*. Ma essere centrico vuole dire ruotare attorno a un centro costituito non da Sé, ma da Altro. L'essere centrico dell'animale vuole dire che esso non è centro per la propria vita. Al contrario, essere eccentrico vuole dire ruotare attorno al proprio centro. Vale a dire: l'essere dell'uomo ruota attorno all'uomo come centro. Ciò vuole, in definitiva, significare che l'uomo, diversamente dall'animale, può essere consapevole di Sé. Siffatta consapevolezza può essere conquistata solo nell'allontanamento distanziante (eccentrico, appunto) dal centro costituito dall'ambiente e dallo stesso proprio centro¹⁶. Commenta Schultz: «soltanto l'essere che è “differenziato” può giungere alla riflessione totale del sistema vitale»¹⁷. La problematica antropologica conduce la costellazione essere/uomo a un soglia esistenziale e definitoria assai intensa e, altresì, mobile, se non sfuggente. Plessner medesimo lo avverte:

L'eccentricità significa per chi ne è determinato una contraddizione in sé insolubile. Certo grazie ad essa egli viene inserito in un mondo esterno e in un mondo di cui è parte e coglie intimamente se stesso come realtà. Ma questo contatto con l'essere è pagato a caro prezzo. Costituito eccentricamente, egli al tempo stesso non è là dov'è ... Dalla caratteristica instabilità che non consente all'uomo di fondarsi nel mondo e al tempo stesso gli si presenta come dipendenza dal mondo, deriva per lui una nullità del mondo e l'idea di una causa del mondo. La forma posizionale eccentrica come essere assoluto, necessario e causa del mondo sono essenzialmente correlati ... L'eccentricità della sua forma di vita, il suo non essere in nessun luogo, la sua posizione utopica lo costringono a mettere in dubbio l'esistenza divina, la causa per questo mondo e quindi l'unità del mondo. Se ci fosse una prova ontologica di Dio, l'uomo, secondo la legge della sua natura, potrebbe non lasciare nulla di intentato per distruggerla ... Il suo simbolo grafico è la retta dell'infinita infinità¹⁸.

La costellazione essere/uomo è qui rischio. Il rischio consta in ciò: essere e non essere, al tempo stesso, là dove si è. Più intensamente ancora: l'ogni luogo è, insieme, un nessun luogo. Questa correlazione ci sospinge nella costellazione dell'utopia: il nessun luogo per eccellenza che, però, può mettere radici in ogni luogo. Non è casuale che Plessner argomenti di posizione utopica dell'uomo. La posizione utopica è qui un essere e un non essere da parte dell'uomo. Da qui la necessità di un ente che sia, senza mai smettere d'essere: un essere che non scorra mai nel non essere. La posizione utopica dell'uomo spiega e fonda la necessità di Dio come causa primaria e unica vera antitesi del nulla. L'esistenza di Dio è legittimata e necessitata proprio dall'essere e dal non essere dell'uomo, dal suo essere in ogni luogo e in nessun luogo. Qui, sia detto incidentalmente, siamo condotti verso temi intensamente affrontati da Ingeborg Bachmann¹⁹.

Continuando a seguire il discorso di Plessner, l'uomo esprime simbolicamente la creazione di Dio come risposta alla sua povertà e alla sua dilemmaticità: Dio è la soluzione svelata della dilemmaticità e problematicità dell'esistenza umana. Ma l'esistenza stessa di Dio, in Plessner, è problematica, dilemma irresolubile per l'uomo; e qui Plessner recupera la lezione dell'ultimo Scheler. L'interrogativo inquietante diviene questo: come, a sua volta, l'esistenza di Dio quale causa primaria del mondo e dell'uomo risponde al carattere dilemmatico del destino stori-

co-esistenziale dell'uomo? Per uscire dai suoi dilemmi, dice Plessner, l'uomo è fortemente tentato di distruggere il dilemma dell'esistenza di Dio. La costellazione essere/uomo, così, tende ad affermarsi come richiamo e, insieme, repulsione dell'idea dell'esistenza di Dio. Inoltre, la classica contraddizione plessneriana tra essere dell'uomo ed essere di Dio viene ricategorizzata in termini non più dicotomici. Infinita infinità umana e infinito del divino si parlano ed entrano in un colloquio che è anche ascolto reciproco. Questa curvatura del discorso, influenzata da alcuni *topoi* heideggeriani, permette un felice superamento critico delle due leggi fondamentali di Plessner: quella della "artificialità naturale" e quella della "immediatezza mediata"²⁰.

2. L'azione e il superamento del limite: dal diritto alla rivoluzione alla rivoluzione come cammino

L'eccentricità dell'uomo significa, in Plessner, la sua mancanza di ambiente: non essendo centro, l'uomo non è in equilibrio; essendo in squilibrio, non ha ambiente, ma deve continuamente ricostruirlo artificialmente. Il mondo dell'uomo è un ambiente artificiale costruito per il tramite della cultura. La cultura, dunque, è l'ambiente naturale dell'uomo²¹. Come dire: con la cultura l'uomo costruisce e storicizza il suo mondo e i propri valori. Cultura è, allora, storicizzazione di mondi e di valori. Ma mondi e valori come si costruiscono, così si avvicinano. La cultura, pertanto, non solo insedia e realizza l'uomo nella storia, ma lo getta in un conflitto insanabile con la storia, proponendo di continuo mondi e valori "rivoluzionari" di contro a quelli "stazionari". Installando l'uomo in un ambiente a lui consono, la cultura lo rende sicuro di sé; spingendolo e trascinandolo verso mondi nuovi e nuovi valori rende insicura la sua dimora e precario il suo cammino.

Da qui, per Plessner, la necessità di una mediazione tra la sicurezza dell'immanenza e l'insicurezza dell'espressione. Il dissidio si incunea fin dentro le regioni remote della cultura: essa è, difatti, sempre sia dimensione dell'immanenza (che insedia) che dimensione dell'espressione (che trascende). Qui, come rileva Schultz, Plessner si rifà esplicitamente a Fichte²².

È noto che, per Fichte, l'io che pensa è un *io puro* che si autopone e autocrea. Altrettanto noto è come Fichte rivendichi a sé il merito della scoperta di questo "principio unico" del criticismo che ancora mancava in Kant e che, mancando, non gli consentiva ancora di costituire un sistema filosofico compiuto: la filosofia come scienza. L'io fichtiano è l'io della libertà assoluta, capace di stravolgere e oltrepassare i meccanismi dicotomici tradizionali tra soggetto e oggetto²³. L'essere qui segue l'azione. Sicché la costellazione essere/uomo viene preceduta ontologicamente ed esistenzialmente dall'azione dell'io che si autocrea. Tale azione unisce, in Fichte, i poli opposti dell'infinità e dell'immanenza. La mediazione che Plessner concettualizza, richiamandosi a Fichte, è un'azione creativa; non già passività dedotta o imposta all'essere dalla contingenza. Fichte era stato chiarissimo: l'intelligenza

secondo l'Idealismo è di per sé *attiva e assoluta*, non passiva, e non passiva perché, secondo i postulati idealistici, essa è il *principio primo e supremo, al quale nulla precede*, da cui possa derivare un carattere di passività... Per l'Idealismo l'intelligenza è un agire e assolutamente nient'altro. Neppure la si può chiamare un che di consistente che ha la proprietà di essere attivo. Ma l'Idealismo non ha ragione alcuna di ammettere una cosa del genere, poiché nel suo principio non c'è nulla di simile, e *tutto il resto deve dedursi*» (DOTTRINA DELLA SCIENZA, 1794).

Da questo *io assoluto* Fichte deduce un *non io* che gli si oppone in maniera assoluta. L'io che si autoespone in maniera assoluta si "oppone" radicalmente a ciò che non è riducibile alla propria Egoità immediata che, così, viene configurandosi come Alterità assoluta: il non io. Se l'io puro universale è azione assoluta, da siffatta azione discende conseguenzialmente anche qualcosa che non gli somiglia affatto e che, pur tuttavia, gli è in un qualche modo *interna*. Da qui un contesto così rappresentabile: *l'io come libertà e il non io come necessità*. Il non io è limite e, nel contempo, dimensione dell'io; e tutto il contrario. Ecco qui svelata la base fichtiana della mediazione elaborata da Plessner. L'uomo, in quanto coscienza intelligente, elabora e sperimenta sé e il mondo come coscienza e intelligenza. Questa "azione" lo cala nell'immediatezza e, in

pari tempo, è mediazione con l'Altro. Ma il gioco dell'azione non finisce qui. Esistono, per così dire, risvolti tipicamente fichtiani. La coscienza tende a cancellare la mediazione, posizionando l'uomo nell'immediatezza contingente. Non è la mediazione che si autocancella, come pare credere Plessner; bensì è la coscienza che *oblia* la mediazione, in quanto suo *prodotto inconscio*, direbbe Fichte in una plastica anticipazione di Freud. L'oggetto è, in Fichte, produzione inconscia operata dal soggetto; non fa eccezione l'oggetto mediazione. È solo nell'attività pratica, nella prassi, che l'oggetto determina il soggetto, capovolgendo (ma, peraltro, riconfermando) il primato fichtiano dell'azione assoluta dell'io puro. L'idealismo fichtiano, mantenendo ben ferma la costellazione primaria io/non io, salva la mediazione dall'oblio della coscienza. L'azione incrociata dell'io e del non io si pone come valicamento costante del limite; ed è il problema del *limite* come orizzonte in superamento che contrassegna il legame passionale tra libertà e necessità. Questo lato della riflessione di Fichte non pare appropriatamente scandagliato da Plessner: in lui, il farsi libero da un ostacolo, proprio dell'uomo, retrocede da forme problematiche a forme lineari e la mediazione, da motore produttivo delle contraddizioni, si muta in linearizzazione delle contraddizioni. In misura ambivalente, in Plessner, l'immediatezza è l'estasi soggettiva del superamento di sé; è la mediazione con l'opera – non già con l'azione – che il superamento ha installato. È l'opera qui la base genetica della creatività; ma, in quanto tale e diversamente dall'azione, *limita* fortemente la creatività. Per Plessner, le opere non possono che essere limitate e inadeguate, cifra ridotta e parzializzante dell'espressione creatrice trascendente. Se, invece, riferendoci a Fichte, assumiamo l'opera come uno dei prodotti dell'azione, come Altro dall'io creativo, la contraddizione mostra non soltanto il suo lato tragico o drammatizzante, ma anche quello simbolico-produttivo. In questo incastro tra azione ed opera, l'opera limita l'io assoluto e, contestualmente, *sfonda* l'Egoità immediata. Da questo correlato diparte il costituirsi della mediazione come messa in comunicazione di libertà e necessità, come trascendimento dei limiti storici e germinazione dei più alti valori della storicità dell'io e dei suoi mondi. La mediazione, allora, è una nuova posizionalità dell'eccentricità dell'uomo e del suo ruotare attorno a una pluralità di centri. Plessner tenta di recuperare questa apertura, così chiara in Fichte e Scheler, con la sua terza legge fondamentale: quella della "posizione utopica"²⁴. Ma era già a livelli preliminari che destino e uomo come problema mostravano una struttura di senso ben più corposa e articolata di quella individuata da Plessner. È sin dal principio che si pone radicalmente il problema del limite e del trascendimento; ben prima del porsi delle questioni dell'artificialità naturale e dell'immediatezza mediata. Se questo è vero, il *diritto alla rivoluzione* è qualche cosa di più e assai più complesso di un "diritto inalienabile", come configurato da Plessner:

Così c'è un diritto inalienabile dell'uomo alla rivoluzione quando le forme della socialità annientano esse stesse il loro significato, e la rivoluzione si realizza quando vince il pensiero utopico della possibilità di abbattere definitivamente il potere di ogni socialità. Ciononostante esso è solo lo strumento per il rinnovamento della società²⁵.

Qui il diritto alla rivoluzione è una specie di diritto naturale di secondo grado: interviene, quando le "forme seconde" della socialità, della civilizzazione e della socializzazione corrompono i significati e i valori. In tal senso, è un diritto all'armonia e alla felicità armonica, tendente a ripristinare la superiorità delle "forme prime". In quanto tale, è un *diritto del ritorno*, anziché un *diritto del valicamento*. Ma il ritorno che omette di valicare è puro e semplice cammino regressivo; così come il valicamento che trascura di fare ritorno è mero eccesso estremizzante ed estetizzante. La rivoluzione, nell'abbraccio tra le forme del pensiero e le forme della vita con le forme dell'espressione, è quel cammino che, frangendo la barriera del tempo, retroagisce fino alle origini, ricostruendo il presente in un orizzonte futurante che delle dimensioni del tempo niente perde; e a niente rinuncia, pur prendendo le distanze e accomiatandosi da ciò che è irrimediabilmente passato e da ciò che proietta il futuro o come ossessione o come incremento. La rivoluzione rompe le barriere che il presente semina intorno al pensiero, alla vita e all'espressione. Non può essere un semplice diritto, per quanto inalienabile; bensì una *posizione in cammino* che del tempo e dello spazio, dell'interiorità e del mondo conserva e riarticola tutte le scansioni. L'ideologia reazionaria e quella rivoluzionaria hanno, per lo più, costituito la propria germinazio-

ne semantica, il proprio apparato concettuale e la propria prassi su una struttura dimidiata di rivoluzione: la prima unilateralizzando il ritorno; la seconda, il valicamento²⁶. La storia di questo dimidiamento, per quanto attiene ai suoi significati più attuali, principia con la Rivoluzione francese, la quale soltanto per fulminei istanti è stata ritorno e valicamento. Eppure l'eredità più copiosa e perspicua della Rivoluzione francese rimangono questi istanti fulminei; non già la storia dimidiata che ad essi ha fatto seguito.

3. I bagliori della libertà contro il silenzio della tecnica

Il tema dell'azione, che avevamo esaminato in connessione al conflitto, siamo venuti scoprendolo, lungo il cammino, caricato di ben più densi valori e significati. L'azione presuppone dietro di sé l'uomo nella sua totale problematicità (Scheler) e nella sua totale libertà (Fichte). Su questo presupposto, l'azione costituisce l'uomo come autoesposizione. In Fichte, il pensare stesso e l'intelligenza costituiscono un agire. Ed effettivamente l'uomo agisce, nel senso più denso del termine, *soltanto se è capace di pensarsi libero*. Pensarsi libero: ecco la prima azione dell'autocreazione dell'uomo; non soltanto il principio primo della filosofia come scienza. La realizzazione dell'uomo non è mera sopravvivenza o autoconservazione; più al fondo, è *conservazione della libertà*. L'uomo stesso, al più alto livello del suo potenziale, è realizzazione di libertà. È il suo potenziale di libertà e liberazione che si scontra con le limitazioni e la limitatezza, le perversioni e i mali che contrassegnano la sua natura e il decorso storico. Direbbe Fichte: la realizzazione di libertà dell'io confligge con il limite imposto dal non io. In questo conflitto io e libertà, di necessità, si infinitizzano e, al tempo stesso, storicizzano. Ciò che limita è l'ostacolo superato il quale si fa accesso a una dimensione storica infinitizzata della libertà. L'ostacolo che limita vincola tanto il movimento del ritorno che quello del valicamento: dentro e dietro l'ostacolo il presente, il tempo e lo spazio sono solo una gabbia. Ecco perché il rapporto tra movimenti e temporalità si carica di valenze assai problematiche. Emergono piani e assi di discorso distanziati dal 'politico', ma non per questo ineffettuali; tutt'altro. Con la "spoliticizzazione" che fa da cassa di risonanza al dominio della tecnica, le *regioni del sottosuolo*, estremamente care a pensatori così dissimili e pur affini come Dostoevskij e Canetti, si trovano esposte a un immane tiro incrociato. Il *logos* della tecnica penetra l'intimità del soggetto e la massa dei comportamenti collettivi e cerca di infeudarli sotto il suo *nomos*: *logos* e *nomos* della tecnica, addirittura, si costituiscono come destino dell'umanità, cercando di apparire come approdo salvifico di destino e umanità e punto di arrivo universalistico della storia. I movimenti degli anni Sessanta e Settanta, in vario modo portatori di un'istanza di ricostruzione del rapporto con la temporalità, lo spazio e l'espressione, si sono trovati a dover fronteggiare la ventosa onnivora e universalizzante della tecnica. *Logos* e *nomos* della tecnica, per dirla con Canetti, costituiscono i fuochi di un nuovo pensiero e di una nuova prassi dell'evacuazione e dell'anti-mutamento²⁷. Anche per effetto di queste non trascurabili circostanze, i movimenti sono stati costretti a porre prepotentemente l'accento su significati e valori di una nuova modalità dell'essere, su costellazioni di senso tipicamente culturali e comunicative. È in questo intrico che, non casualmente, prende cominciamento la riflessione delle donne intorno a un pensiero e a un'azione sottratti all'omologazione asessuata e neutralizzante maschile. Ed è proprio su questi piani che i movimenti degli anni Sessanta e Settanta hanno rivelato le loro più marcate e decisive deficienze. Nel *silenzio* della tecnica informazionale-comunicativa, i movimenti hanno rappresentato e presentificato *bagliori* di diversità. Ma è stato anche il bagliore della tecnica a sconfiggere i movimenti, a corroderli come un tarlo interno, sotto forma di introspezioni e implosioni metalliche e raggelanti; così costringendoli al silenzio. Quasi come in un diabolico gioco di specchi, sovente bagliori e silenzi si sono scambiati di ruolo, incarnandosi reciprocamente e mutevolmente ora in questo e ora in quell'oggetto/soggetto. Sino a quando i movimenti non si accomiateranno definitivamente dai bagliori e dai silenzi della tecnica, questa perversa intermittenza non avrà fine e saranno sospesi sempre sullo stesso baratro: tra bagliori e silenzi. Fino a che saranno ricacciati in questa *riserva di frontiera*, le loro parole finiranno con l'essere progressivamente catturate dalla catatonìa: i loro silenzi non saranno più indicazione e traccia dell'indicibile; ma pura e semplice pietrificazione, atonia e afasia. Tra detto e non detto, dicibile e indicibile; tra visto e non visto, visibile e invisibile si incuneerà l'occhio di Medusa della tecnica. Solo ciò che va nascendo oggi può sperare di

trarsi fuori dalla riserva di frontiera in cui lo sguardo della Medusa va pietrificando tutto quello che cade nel suo raggio di azione. Il futuro prossimo ben presto ci abituerà a richieste e ricerche di senso nemmeno lontanamente assimilabili a quelle dei pur "gloriosi" movimenti degli anni Sessanta e Settanta; e nemmeno paragonabili ai "movimenti planetari" degli anni Novanta e del primo decennio del Duemila. Ritmi e dislocazioni del soggetto e dei gruppi; fenomenologie dell'interiorità e della socialità; geografia delle passioni e dei sentimenti; dialogiche comunicative e intersoggettive stanno ridisegnando il mondo, la storia e la vita sotto i nostri stessi occhi. Siamo gettati nel bel mezzo di una girandola che ruota a velocità talmente rapide e impensabili che a noi, che vi siamo più o meno al centro e ben dentro alloggiati e corazzati, sembra di essere stabilmente fermi, immoti; senza esperienza del tempo e dello spazio. E, in definitiva, senza più esperienza di noi stessi e della vita. Recuperare le ritmiche del tempo e il respiro dello spazio, il palpito dell'esistenza e del dialogo è, perciò, posta che va ben al di là delle possibilità e delle potenzialità dei movimenti dei decenni passati; qui il raffronto con le loro prassi non si pone nemmeno. Se in quei movimenti non possiamo omettere di ricercare le nostre radici, essendo quello il nostro luogo originario, dobbiamo pur rilevarne la limitatezza degli esiti, le strettoie del cammino, il destino aporetico. Questa apertura di discorso consente di accostarci con maggiore sensibilità al grande contributo fornito da Gehlen all'antropologia filosofica.

4. Separazione dalle catene e legge dell'esonero: i grandi campi simbolici e le istituzioni

Come osserva Schultz, è sul concetto chiave di azione che Gehlen integra e, ad un tempo, revisiona le categorie dell'idealismo:

... nell'Idealismo – è questo il rimprovero di Gehlen – l'azione resta nell'ambito di una interiorità priva di conseguenze... il concetto di azione ora non è più un concetto essenziale chiuso in se stesso, bensì funge da *concetto guida per le indagini scientifiche*, e in ciò deve dimostrare la propria validità. Perché ogni vera teoria – spiega Gehlen – si realizza solo sistematizzando e rendendo comprensibili i fatti ²⁸.

Ma un concetto guida è tale solo entro (e solo se concorre a formare) un "punto di vista globale". Ecco come si esprime Gehlen nella sua opera principale:

Per quel che intendo dire, devono potersi abbracciare con lo sguardo moltissimi fatti di diverse scienze e l'autentico compito della filosofia consisteva nel far questo da un punto di vista globale²⁹.

Questo punto di vista globale ha, in Gehlen, il fondamentale compito di identificare e tracciare il "posto" dell'uomo nel mondo. Ma, per Gehlen, la riflessione intorno alla natura umana e alla sua collocazione nel mondo è, prioritariamente, il disvelamento del discrimine vero tra animale e uomo. Ovverosia: si tratta di rintracciare e porre in chiaro il *come*, il *quando* e il *perché* l'uomo si separa definitivamente dall'animale e diventa, così, finalmente e compiutamente uomo. È noto che Nietzsche, interrogandosi intorno a tale quesito, formula la seguente risposta:

Solo quando anche la *malattia delle catene* sarà superata, la prima grande meta sarà raggiunta: la separazione dell'uomo dalle catene³⁰.

Appare fin troppo chiaro quanto questa risposta di Nietzsche abbia profondamente influenzato l'antropologia filosofica. È possibile rinvenire una sintonia tra queste forme dell'interrogare e rispondere con uno dei temi chiave del discorso di Gehlen: la *legge dell'esonero*. L'uomo che conduce la sua vita nel giogo delle catene, per condurla finalmente a compimento, deve liberarsi progressivamente da queste catene e dalla malattia di averle portate. Esonero vuole proprio dire affrancarsi dal giogo simbolico di aver un tempo portato le catene. Vale a dire: l'uomo deve distanziarsi dalle sue carenze materiali e biologiche ed edificare nonostante/e proprio su di esse. Ciò gli è possibile soltanto se si appropria della sua risorsa fondamentale: la cultura. L'ostacolo qui si muta in *chance*³¹. Del resto, Gehlen è quanto mai chiaro. La debolezza biologi-

co-materiale costringe l'uomo a non identificarsi nel tempo e nello spazio dell'ambiente, ma a costituirsi un mondo suo proprio. Altrimenti perirebbe, esponendosi allo stesso tragico destino di tutte quelle specie animali che non riescono e non possono desituarsi e decentrarsi a confronto dell'ambiente.

È questo un processo di costruzione di libertà, il cui esito così appare a Gehlen:

La conclusione del processo vede edificati i grandi campi simbolici del vedere, del parlare, del rappresentare, nei quali ci si può comportare "allusivamente"³².

Costituire un ambiente e riconoscerlo come proprio mondo procede, secondo Gehlen, attraverso i grandi campi simbolici: *vedere, parlare, rappresentare*. Vedendo il proprio Sé, l'uomo parla del suo limite e rappresenta un proprio mondo come superamento dei propri limiti. Sopravvivere, autoconservarsi e crescere è, per l'uomo, possibile solo se pone la sua esistenza storica e individuale come superamento costante del suo limite congenito. L'uomo è l'unica specie vivente che pone la sua sopravvivenza come uscita dal limite che lo condiziona *ab initio*: la sua vita è *il problema* e solo lui può essere la soluzione del suo problema. Sta qui la necessità della sua libertà: se vuole conservarsi e riprodursi in maniera ricca, "deve" essere libero. Ove, nella sua sopravvivenza e nella sua crescita, rinunci o attenti alla sua libertà, è per sé la prima causa di incatenamento ai suoi limiti, dentro cui si dispera e soccombe. Il destino dell'uomo è la possibilità della materializzazione e della storicizzazione della libertà. Strozzato questo legame, l'uomo precipita nella "barbarie"; e, nell'era atomica, si espone al rischio tragico dell'autoestinzione. Osserva Gehlen: «Con dispendio minimo di energie e in prestazioni altissime e liberissime — cioè esonerate — noi siamo capaci di anticiparci e di riaffermarci, di sintonizzarci e di comutarci, di progettare e pertanto di impegnare la nostra attività nel *lavoro*, in un'azione orientata»³³. Qui il lavoro, con evidente suggestione hegel-marxiana, viene situato come manifestazione dell'esonero e, quindi, tutto dentro il nesso di libertà e necessità, oltre la pervasività agiografica dell'ambiente. La soluzione del problema dell'esistenza umana è: conservare l'esistenza umana nella libertà. Ciò implica e richiede un tasso di libertà sempre crescente. Afferma Gehlen: «L'uomo, in se stesso, si trova di fronte a un compito straordinariamente "oneroso", che non può risolvere se non contemporaneamente al compito della sua vita, cioè agendo; egli deve sviluppare in se stesso delle norme che gli consentano di dominare e regolare i suoi bisogni e i suoi interessi e deve "stabilizzarsi" in un sistema di volontà orientata»³⁴. Il nesso necessità/libertà si estrinseca in maniera più intensa e impetuosa nell'azione orientata che, a sua volta, è necessariamente regolata da norme di orientamento (appunto): gli atti che vedono, parlano e rappresentano vanno a delimitare l'ordine di orientamento. I grandi campi simbolici orientano l'azione; ma non coincidono con le sue regole di orientamento e nemmeno si risolvono nell'ordine dell'orientamento. Orientare un ordine vuole dire che la vista, la parola e la rappresentazione concorrono ad aprire costantemente il mondo alla libertà dell'uomo e l'uomo alla interezza pluralistica del mondo. L'orientamento è un districarsi fondato sul vedere, parlare e rappresentare; ma anche un districare la libertà. L'ordine di orientamento non è uno status immobile o una regola prescrittiva; bensì una mutevolezza caratterizzata da innumerevoli scansioni interne, solo in minima parte assorbibili dal codice politico moderno. Qui si misura, forse, una delle più grandi cesure tra la teoria e la filosofia dei moderni in confronto a quelle degli antichi. L'effetto della frattura è duplice: per una parte, stimola creatività e autonomia di ogni singola sfera a confronto dell'altra; per l'altra, conduce a una perdita secca di rilevanti costellazioni di senso³⁵. È il sistema delle volontà, non già quello delle norme, che, in Gehlen, fonda l'ordine. In questo sistema, essendo le volontà orientate dai grandi campi simbolici, la stabilizzazione è affrancamento dell'esistenza dall'ambiente circostante. L'uomo è qui libero rispetto al vivente non umano che pure gli è prossimo. Che ora l'uomo debba dominare interessi e bisogni significa che sul non umano, eppur vivente, con cui ha una relazione di differenziazione e solidarietà cosmica, non può assolutamente stendere una rete di dominio. La dominanza di sé di cui l'uomo deve dare prova è appropriazione, conservazione di sé nell'appropriazione e conservazione della sua propria libertà. In questa opera deve necessariamente mettere mano a delle *istituzioni*: esse costituiscono l'oggettivazione storica della carenza propria all'uomo, in forma di *reazione* all'ambiente e *azione* in prospettiva della stabilizzazione del suo "posto" nel mondo e nella storia. Le istituzioni costituiscono la rivolta

stituiscono la rivolta dell'uomo avverso la sua carenza, la sua debolezza: esse sono un tramite attraverso cui la necessità scorre verso la libertà. Questa forma di oggettivazione è l'esatto contrario della alienazione e della reificazione; quasi un suo contrappunto critico. Sulla scia della lezione di Simmel e Scheler, Gehlen scopre forme di oggettivazione e di istituzionalizzazione altamente desiderabili. L'esonero, il distanziamento, l'apertura al mondo non sono mai dati una volta per tutte: la carenza costitutiva dell'essere dell'uomo non è risolta da un atto unico; bensì da un sistema di volontà e di azioni orientate che ridisegnano costantemente natura e posto dell'uomo nel mondo e nella storia. Come acutamente colto da U. Fadini, l'antropologia filosofica *negativa* di Gehlen si pone come presupposto essenziale della sua teoria delle istituzioni³⁶. Qui rinveniamo una desueta teoria delle istituzioni come *teoria della libertà*; e una teoria della libertà come necessità aggiunta dall'uomo alla sua *destinabilità possibile*. La libertà è la risposta dell'uomo alla sua carenza: l'eccesso con cui egli riempie i suoi vuoti e se ne distacca, meglio e più profondamente avvicinandosi al potenziale delle sue oggettivazioni spirituali, poietiche e simboliche. La libertà consegna l'uomo a un mondo oggettivato, prossimo e altero alle oggettivazioni della natura, della storia e dell'ambiente. In Gehlen, è l'istituzione l'istanza regolatrice dell'eccesso della libertà: la messa al riparo degli uomini di fronte al rischio della dissoluzione della libertà. L'istituzione non solo trascina via l'uomo dall'ambiente vivente non umano, ma lo rattiene nel mondo precipuamente umano, nello spazio/tempo che compete alla sua storicità. L'istituzione *fonda* e, insieme, *riduce* la libertà. Commenta Fadini: «... l'articolazione della "negatività" deve essere guidata dall'istituzione, che ha il compito di cancellarne l'azzardo, di eliminare lo "slargamento", il dilatarsi dell'apertura umana al futuro; in altri termini l'istituzione deve ridurre il "mondo" ad "ambiente", ponendosi così come una sorta di "protesi istintuale"»³⁷. L'uomo, che l'esonero strappa all'ambiente, costituisce un proprio mondo e dentro vi si colloca e riconosce compiutamente. L'istituzione lo conserva in questo mondo per il tempo e lo spazio necessari alla sua vita. Il mondo specificamente umano, per resistere e svilupparsi, ha bisogno di mutarsi in ambiente: l'uomo resiste, esiste e si sviluppa nel suo proprio ambiente. L'istituzione è il baricentro di questa metamorfosi del mondo umano in ambiente umano, senza che sia bruciato il suo potenziale energetico in una vertiginosa e dissipativa fuga in un contesto e in uno spazio/tempo privi di orientamento. La riduzione del mondo in ambiente, tutt'al contrario di quanto accade in Luhmann³⁸, è qui ritorno ai campi simbolici del vedere, del parlare e del rappresentare, nella prospettiva della loro oggettivazione e "istituzionalizzazione", orientate dalla libertà. La libertà non può saltare la necessità di questa oggettivazione e di questa istituzionalizzazione; pena il suo deprivarsi, oppure il suo sovraccaricarsi in eccesso autodissolutorio. Qui i limiti della libertà disegnano i confini spazio-temporali entro cui il principio di libertà e le sue prassi sono storicamente e umanamente in costruzione. I vincoli di questa costruzione costituiscono gli spazi e i tempi in cui la libertà si oggettiva, senza mai essere semplice istante o mera eternità. L'istituzione è qui l'ago della bilancia tra attimo ed eternità, tra necessità e libertà, tra ambiente e mondo, tra vivente e uomo. Ma i tempi dell'istituzione, ancor più dei suoi spazi, non possono domare le volontà e le azioni orientate. L'istituzione, anzi, è fondata dal sistema delle volontà e delle azioni orientate. La differenza uomo/ambiente declina una corrispettiva distinzione tra uomo e istituzione. Il mondo dell'istituzione non è precisamente il mondo dell'uomo, per quanto concorra fortemente alla sua edificazione.

Nel mondo dell'uomo trasformato in ambiente, a mezzo dell'istituzione, il primato rimane ai grandi campi simbolici del vedere, parlare e rappresentare. Campi simbolici, non a caso, rilevante privilegiati dalla teoria e dalla filosofia degli antichi. Ci ricorda opportunamente E. Gombrich: «Tutti sappiamo che il termine *idea* deriva da *idein*, vedere. *Idéa* significava nell'antica Grecia l'esperienza esteriore delle cose percepite attraverso il senso della vista»³⁹. Su questo sostrato teorico-filosofico, le istituzioni sono sempre istituzioni di azioni e volontà orientate, affinché il dispendio e l'impegno creativi del patrimonio energetico umano non slittino verso le vie del consumo dispersivo ed evacuante; affinché esistere non sia precipitare nel rovescio dell'evacuazione. Questo itinerario gehleniano è prontamente rilevato da Fadini: «... se la pratica d'istituzionalizzazione del vivente deve trovare un termine per mettere definitivamente *in forma* qualsiasi divenire, allora ciò si realizza là dove il tempo delle grandi trasformazioni appare compito, vale a dire nella società "post-industriale", nel *tempo della fine del tempo*, nella *post-*

histoire (Cournot), segnata dalla *cristallizzazione* di ogni attività, dall'eterno ritorno del sempre uguale, da un operare a valenza temporale nulla»⁴⁰.

5. L'eterno ritorno della lotta contro la glacialità della tecnica

A questo snodo del discorso, è necessario, però, individuare alcune cesure di rilievo. Il trascorrere dell'epoca della tecnica verso la società "post-industriale" (o meglio, come preferiamo: società dell'informazione e della comunicazione) non è messa in forma di qualsiasi divenire e, per questa via, assoggettamento totalitario del tempo; ma "solo" di quella costellazione essere/uomo in cui dominante appare il tempo/spazio della tecnica, sublimata in neutro prevalente. L'eterno ritorno dell'immutante è circoscritto a queste sfere; fuori di esse l'eterno ritorno si dà all'essere che muta: lo spazio smembrato della temporalità tecnica viene slabbrato e valicato. In virtù di questa slabbratura, il sempre uguale – come insegnatoci da Nietzsche e su più punti colto da Heidegger⁴¹ – qui è l'essere che ritorna al tempo, esattamente in quella costellazione in cui il tempo ritorna all'essere. "Sempre uguale" è qui sinonimo della ricostruzione e dello sviluppo nell'interesse della costellazione essere/uomo. Che le sfere del dominio della tecnica slarghino a dismisura il loro campo di vigenza appare un dato incontestabile; al punto che E. Severino, già negli anni Ottanta, ha legittimamente parlato di tendenza fondamentale del nostro tempo⁴². Ma l'eterno ritorno è eterno ritorno dell'essere in lotta contro l'afferramento della tecnica e i suoi mondi di coincidenza planetarizzata e sovratemporalizzata. È l'eterno ritorno che rompe la linearità della ripetizione, restituendo la costellazione essere/uomo alla sua problematicità sorgiva e alla sua risorgente possibilità. Con l'eterno ritorno fa irruzione nel sempre uguale della tecnica il potenziale rideterminato della costellazione essere/uomo, divenuta, nel frattempo, più furente, fremente e sofferente. All'apogeo del dominio della tecnica, la storia si congela e il mondo precipita nelle glaciamenti del tempo. Eppure, tutto questo non risolve la compiutezza e la flessibilità della storia, del mondo e del tempo; eppure, non tutto è risucchiato e divorato nell'anti-utopia macchinale della tecnica. È l'eterno ritorno che si incarica di spezzare questo incantesimo maledetto: conserva e riporta la frattura e il discontinuo; salva e consegna la "tradizione" al sempre nuovo della creatività e della critica.

L'eterno ritorno dell'essere è l'abbraccio palpitante del sempre uguale al sempre nuovo: guadagna, attraverso fenditure insperate, il respiro del tempo alla storia e un mondo, come loro ambiente, alle donne e agli uomini. Senza questo respiro di libertà, continuamente alluso e sempre insorgente come possibilità, la vita umana (come altro dal vivente non umano) semplicemente non potrebbe esistere. Qui la sfida tra l'*esistenza* e l'imperio di comando macchinale che promana dalla tecnica, teso ad azzerare il tempo, linearizzare la storia e rendere inerme e inerte il destino delle donne e degli uomini.

Ciò che ritorna eternamente, come è trasparentemente detto da Nietzsche, è il nesso indisciungibile guerra/pace, la radicalità inestirpabile e intrascendibile dell'orizzonte conflittuale del tempo e dell'esistenza⁴³. Precisa Nietzsche:

Non esiste più nessuna ragione in ciò che accade, nessun amore in ciò che accadrà – più non si dischiude al suo cuore un asilo di pace, in cui vi sia soltanto da trovare e non più da cercare, ti stai difendendo contro una qualsiasi ultima pace, tu vuoi l'eterno ritorno di guerra e pace (LA GAIA SCIENZA, 285).

Nel ritorno di guerra e pace tutto costantemente muta e slitta verso uno stato di instabilità permanente. Ma cosa vuole dire questo, se non che la struttura intima del tempo e dell'esistenza si conforma sul nesso indisciungibile di guerra e pace? In virtù di tale confliggenza, la costellazione essere/uomo rimane non mai conclusa: è sempre aperta e si apre. È questo conflitto intimo e abissale che apre l'essere all'uomo e l'uomo all'essere. Per suo tramite, l'essere ritorna all'uomo e l'uomo all'essere. Il ritorno è qui il legame simmetrico che innerva conflitto e solidarietà, in una comunicazione polare in cui la solidarietà è conflittuale e il conflitto solidale. Guerra e pace si coappartengono. Laddove il nesso di coappartenenza si conserva, non prevale né la "tradizione", né la "critica": scongiurato è il dominio del conformismo ideologico delle tradizioni e delle anti-tradizioni. Vale a dire: tradizione e critica non si tecnicizzano. Critica è anche u-

nità; come unità critica è la tradizione. Nella interazione tra critica e tradizione quello che resta da stabilire è proprio un nuovo centro unitario che non offenda né l'elemento critico, né l'elemento tradizionale; ma che nemmeno si schiacci unilateralmente su uno di loro. La formazione di siffatto centro unitario è *questione di giustizia*: entro la formazione di questo nuovo centro di gravitazione, critica e tradizione si rendono l'un l'altra giustizia. La pace rende giustizia alla guerra e la guerra alla pace; come ci ha già profondamente insegnato il *polemos* di Eraclito. L'essere rende giustizia all'uomo e l'uomo all'essere, al di là della critica e della tradizione: "al di là del bene e del male". Cosa è rinvenibile e conquistabile "al di là del bene e del male", se non questo centro unitario, se non questa giustizia? L'uomo che si decentra dall'ambiente esterno, distanziandosene per costituire il proprio mondo e, quindi, trasformarlo in ambiente a mezzo dell'istituzione, afferra la necessità della propria libertà e la esperisce nella sua temporalità, spazialità e storicità. Ma la sua avventura permarrebbe disperante e votata allo scacco cocente, se nella sua opera di conservazione e ricostruzione di sé non riuscisse a rendere giustizia alla sua libertà; se non riuscisse a rendere giusta la sua libertà. Nell'unità gravitazionale di pace e guerra, nel loro eterno ritornare e riposizionarsi, la giustizia è attingibile. Ed è qui, al di là del bene e del male, che regna la giustizia. Qui in ciò che accade, ritorna la *ragione*; in ciò che accadrà, ritorna l'*amore*; al cuore si dischiude un *asilo di pace*; v'è sempre qualcosa da *trovare* e da *cercare*; ci si difende e fuoriesce dall'*ultima pace* e dall'*ultima guerra*. L'eterno ritorno di Nietzsche ci rammenta che nel tempo e nella vita non ci sono mai un inizio e una fine dati irremovibilmente. Inizio e fine si appartengono e si consumano reciprocamente in una successione e in una spazialità che ripropongono costantemente *origini* e ritmo trascendente del *valicamento*. Nel valicamento che conserva le origini riposa la possibilità di lenire e sanare la sofferenza e l'angoscia dell'esistenza, di fronte all'incessante slittamento del tempo, stretto in quella morsa di passato e futuro che intende trasformare il presente in una gabbia. Attraverso questa feritoia, tempo e vita possono procedere a separarsi da quel nucleo tirannico che pervade il *nomos* e il *logos* della tecnica; così potendo approssimare forme di espressione che dalla tecnica e dalla scienza cavano fuori l'anima utopica.

6. Istituzioni ed etica: lato esterno e lato interno dell'esistenza

Ma è vero, come ritenuto da Gehlen⁴⁴, che la decisione dell'istituzione depotenzia il tempo, assicurando in questo modo l'ordine? È proprio vero che l'istituzione ha il profilo dell'antitemporalità? O non è, forse, vero che l'istituzione è provvista di un profilo più complesso? Nella semantica gehleniana il carattere antitemporale e, per dir così, ordinativo e stabilizzante dell'istituzione finisce col mettere in ombra il portato disgregativo della sua natura e dei suoi effetti. Il punto chiave della questione non pare semplicemente quello di indagare sulla natura negativa e su quella positiva dell'istituzione, concepite l'una e l'altra come due termini opposizionali di una polarità unica. Si tratta di investigare, piuttosto, ogni singolo polo nelle sue stratificazioni interne, prima ancora di ricondurlo alla connessione che lo lega e lo separa dall'altro. È opportuno, per portare a compimento questa escursione, ricostruire meglio, sul punto, l'ordine del discorso di Gehlen. Lo facciamo, riferendoci ad alcune sue opere "minori", ma non per questo prive di densità.

Osserva Gehlen:

... le *istituzioni* di una società – sia i suoi istituti, leggi e stili di comportamento, che le forme costanti della loro interazione in quanto ordini economici, politici, sociali, religiosi – funzionano come *puntelli esterni*, come raccordi fra gli esseri umani che danno sostegno, che soli rendono affidabile il lato interno della morale. L'interiorità umana è un territorio troppo mosso perché si possa fare reciproco affidamento su di esso. Le istituzioni operano come piloni di sostegno e come puntelli esterni, la cui mutevolezza è provata dalla storia e dalla storia della cultura umana nel loro complesso. Ma l'importanza maggiore l'ha qui un postulato della gradualità. Se si distruggono le istituzioni di un popolo, si liberano l'insicurezza di base, la capacità di degenerazione e l'elemento caotico nell'uomo. Tutti noi l'abbiamo osservato in diversi modi, e abbiamo anche osservato l'analogia, nascosta ma non per questo meno in-

quietante, con i fenomeni di decadenza dei popoli allo stato di natura, quando vi fece irruzione la civiltà europea con denaro, acquavite e scuole, e distrusse le norme tramandate⁴⁵.

Altrove, e più precisamente:

... le istituzioni appaiono come la forma dell'esecuzione di compiti o del superamento di circostanze (importanti per la vita), dato che la riproduzione o la difesa o la nutrizione esigono una cooperazione regolata e durevole; dall'altro lato appaiono come le forze *stabilizzanti*: sono le forze che un essere per sua natura arrischiato o instabile, effettivamente sovraccaricato di oneri, trova per sopportarsi vicendevolmente e per sopportare se stesso, qualcosa in virtù della quale si possa far conto e fare affidamento su se stessi e sugli altri. Da un lato in queste istituzioni gli scopi della vita vengono trattati e praticati collettivamente, dall'altro lato gli esseri umani in queste istituzioni si orientano a definitive certezze su ciò che va fatto e ciò che non va fatto, con lo straordinario guadagno di una stabilizzazione anche della vita interiore, di modo che essi non debbano in ogni circostanza contrapporsi affettivamente o estorcersi decisioni fondamentali. Il singolo di fatto esperisce un'istituzione come la coppia o la proprietà come il modello preconstituito sovraperonale, nel quale si inserisce; o in altri casi entra in una istituzione della sua professione, come un ufficio o una fabbrica, nella consapevolezza che essa da tempo resta e resterà la stessa, diversamente dagli esseri umani che vi entrano o ne escono. Questa tematica conduce a considerazioni molto interessanti e difficili, se ci si vuole chiarire in particolare come propriamente avviene che le azioni degli esseri umani si rovescino in qualcosa come una loro propria norma, e si cristallizzano al di sopra di loro come un ordine oggettivo, che il singolo incontra come qualcosa che è già in vigore⁴⁶.

Rileviamo in prima approssimazione: le istituzioni costituiscono il lato esterno dell'esistenza storica dell'uomo; mentre la morale, quello interno. È interessante cogliere, in Gehlen, il raccordo ineliminabile tra i due lati: l'istituzione si configura come il puntello esterno della moralità che, così, si stabilizza meglio nell'interiorità; le stabilizzazioni dell'interiorità, a loro volta, aprono un dialogo morfogenetico con la dinamica istituzionale. L'effetto di sgravio collegato all'azione istituzionale alleggerisce l'interiorità, rendendola più sicura nelle sue dimore e assicurando l'uomo nelle sue attività pubbliche. Così sgravata e depurata, l'interiorità ha modo di meglio e più raffinatamente coltivarsi.

La moralità può riversarsi dall'interno all'esterno, rendendo incomprimibile lo spazio dell'interiorità. È vero che l'interiorità rappresenta un territorio troppo mosso; ma è proprio il movimento il suo destino. Un ordine interiore dinamico è il frutto di tale movimento e si proietta verso i mondi e le forme dell'istituzione, a cui inoltra un'incoercibile domanda di integrità. Nelle istituzioni di un popolo sono filtrate identità collettive e culturali, interiorità e moralità. E i terreni mossi dell'interiorità valgono come segnale di riconoscimento, appartenenza e rispetto. È l'*etica di una comunità* che si trova raccolta e distillata nell'istituzione: distruggere la seconda vuole dire attentare alla prima e lasciare un popolo senza *ethos*. Ogni *ethnos* è anche condensato di *ethos*: un'etica comunitaria dell'istituzione è ciò che sedimenta e fa durevole una comunità, nei suoi insopprimibili tratti peculiari. Una comunità può comunicare con l'esterno, rappresentarlo e rappresentarselo, identificarlo e visualizzarlo, soltanto se non smarrisce le radici comunicative ad essa interne e che la fanno così come è, cosciente delle proprie origini e del proprio cammino e radicata nell'appartenenza alla propria cultura e alla propria storia. Recidendo questi legami ancestrali, si avviano i singoli e la collettività verso lo sbandamento e il caos, lasciando gli spazi interiori e pubblici in preda alla catastrofe e al disorientamento. Le guerre di sterminio, nel loro coerente compimento, si spingono dall'annientamento militare dell'avversario all'azzeramento delle sue tradizioni e delle sue istituzioni. La sottomissione dei popoli e delle comunità procede in uno con la loro incorporazione in sistemi di culture, tradizioni e istituzioni a loro estranei, i quali li precipitano in spazi etico-comunicativi dentro cui sono sradicati e spossessati del loro patrimonio antropologico-genetico. Nella misura in cui si dà questo scambio coercitivo di *ethnos* ed *ethos*, l'elemento caotico e destabilizzante risvegliato viene recuperato, catturato e disciplinato

in un nuovo codice di comportamento, in un nuovo ambito comunicativo, in una nuova area di senso, i cui piloni di sostegno sono le istituzioni e le culture del “vincitori”. Ecco perché, quando ciò si inverte (e si inverte quasi sempre), il vincitore, pur vincendo, perde sempre qualcosa; e fa smarrire qualcosa al genere umano. Ecco perché il vinto, pur avendo perso, conserva sempre una sua dignità e una sua nobiltà. La grande Marguerite Yourcenar ha scritto, sull'argomento, parole di struggente e tersa bellezza, commentando alcuni libri dello iamatologo Ivan Morris: «l'amore delle cause perdute e il rispetto di quelli che muoiono per esse mi sembrano... propri di tutti i luoghi e di tutti i tempi»⁴⁷.

7. Il cerchio velenoso e il suo aggiramento

C'è un cerchio velenoso che vede fondarsi lo splendore di un popolo sulla decadenza di un altro; la fortuna di un uomo sulle sciagure di un altro; la forza di alcune comunità sull'indebolimento di altre; la potenza dell'uomo sull'ammutolimento della donna. L'istituzione che stabilizza e puntella, pertanto, è anche quella che sradica e sottomette, togliendo cittadinanza storica, esistenziale e politica; sospingendo comunità e popoli differenti, storie e culture femminili, ragioni e ideali di aggregazioni sociali e politiche verso il baratro del dissolvimento, col rischio di perderli per sempre all'umanità. La disfatta vera sta in questa doppia ventosa: c'è chi l'accetta, pur di vincere; e chi non si sottomette, ma soccombe. Prendere atto, nella sconfitta, di tale disfatta è accettare, del tempo, non solo la disgrazia, ma evocarne con più forza la fortuna. Da questa accettazione riprende il cammino dell'esistenza. Ed è vero: c'è sempre un momento in cui la vita la si esperisce come disfatta. Ma questa accettazione è l'estrema ribellione che può risolversi con la morte, oppure con la rinascita che ora, della vita, accetta male e bene. In ambedue i casi, è in un unico e intenso attimo che si ricostruisce e ridà senso alla vita, non cedendo alle pressioni devastanti del tempo e alle volontà tiranniche che lo deturpano internamente. Come Ivan Iljich, il quale sul letto di morte discopre con raccapriccio la sua esistenza mortuaria, conquistando il primo e ultimo respiro di vita, trapassando nella morte. Come l'imperatore Adriano, il quale vive tutta la fase finale della sua vita come preparazione alla morte e, perciò, vivendo più intensamente che mai. Come i *kamikaze* giapponesi, i quali consegnano al fuoco e al mare la fede mistica nei propri valori. Come chi è eternamente in rivolta e non si risolve a lenire la propria ribellione. Ma l'incoercibile richiamo a un vitale e integro senso della vita può macularsi di furore. Da qui la tirannia della ribellione che ingaggia una battaglia campale con la tirannia dell'istituzione. E, allora, occorre avvicinarsi costantemente e umilmente a queste regioni terribili dell'esistenza: coabitare costantemente con la disfatta che incombe, sapendola accettare e da essa trovando la forza di fuoriuscire, di volta in volta. Affinché non una vita semplicemente abbia *un senso*; ma ogni attimo della vita sia ricerca e reperimento di *un senso*. Ed è qui che si radicalizza l'accettazione della disfatta: cosa può essere più irreparabile per le volontà e le azioni tiranniche e titaniche della rinuncia critica all'ossessione di un senso totalizzante e ultimativo della vita? Ed ecco che questo estremo di accettazione si rovescia in una primigenia sorgente di azione e decisione, depurate dal titanismo e dalla sindrome dell'onnipotenza. Titanismo che quanto più si cristallizza, tanto più intenziona dissipazioni e dispersioni, deviando e bruciando un immenso patrimonio energetico nei singoli come nelle comunità. Il titanismo istituzionale medesimo non sfugge a queste patologie. Non è contro il tempo che esso si scaglia; ma, più pertinentemente, contro gli abitatori del tempo e le loro abitazioni. È, questa, una sorta di invariante della storia che fa inquietantemente ritorno, come motore immobile demoniaco dello svolgimento storico. Da qui erompe la necessità imperiosa di riferirsi al *negativo* riposto nelle pieghe nascoste e profonde dell'esistenza e della storia. Ed è qui che si rivela suprema la lezione di Hegel: «non quella vita che inorridisce dinanzi alla morte, schiva della distruzione; anzi, quella che sopporta la morte ed in essa si mantiene, è la vita dello spirito. Esso guadagna la sua verità solo a patto di ritrovare sé nell'assoluta lacerazione» (FENOMENOLOGIA DELLO SPIRITO, 1807-8). Ed è sempre nella “*Fenomenologia*” che Hegel si premura di avvisarci che la disamina del fatto e dello svolgimento storici deve tenere in grande conto «la serietà, il dolore, la pazienza e il lavoro del negativo»; pena il rovescio e lo scacco «nell'edificazione e persino nell'insipienza».

La cooperazione regolata e durevole assicurata dall'istituzione ha un profilo ancipite e lacerato: stabilizza produttivamente e creativamente l'etica pubblica e il terreno dell'interiorità e, al

tempo stesso, comprime selettivamente tanto lo spazio pubblico che quello dell'interiorità. Questo è il suo "vizio assurdo". Il rapporto tra movimenti e libertà, passando per l'istituzione, ha da avviare a soluzione questo rompicapo arcano; ma non ha da azzerare l'istituzione in quanto tale. L'istituzione affronta e vince il rischio connaturato alla natura arrischiata e precaria dell'uomo, alleggerendo il sovraccarico dei suoi oneri, consentendogli un'esistenza singola e collettiva su chiari discrimini di eticità e giustizia. Ciò ritaglia lo spazio della decisione pubblica (politica) e quello dell'interscambio dell'intersoggettività. Il tutto ruota attorno al fare e al non fare dell'istituzione: a quello che codifica e prescrive e a quello che, non vietando espressamente, consente. Su tale orizzonte alligna la lezione del giusnaturalismo moderno. Fare e non fare dell'istituzione, del pari, fungono come cerchi selettivi di inclusione/esclusione che centrifugano quegli spazi etico-comunicativi difforni da quelli correnti. Qui l'istituzione, per assicurare la sopravvivenza della "comunità della comunicazione", monopolizza il comando e l'autorità, dimidia gli ambiti comunicativi e scinde in figure polari il terreno dell'etica. Non solo il singolo trova l'istituzione come l'ambito normativo che gli preesiste; ma questo cristallo normativo non appare "eguale" di fronte a tutti. O meglio: la "forma eguale" dell'istituzione è pervasa dall'ossessione di assimilare il diseguale. Per garantire la sopravvivenza della comunità e della comunicazione codificate, l'istituzione deve rendere "eguale" e sottoporre il diseguale alle regole generali condivise e condivisibili. Qui, in un sol atto, il diritto e il rovescio dell'istituzione: il suo *carattere poetico* e il suo *risvolto terribile*. L'istituzione assicura lo sgravio dagli oneri dell'esistenza e stabilizza, per questa via, l'ordine come situazione creativa e arricchente. Nel contempo, si rovescia sugli uomini associati come norma oggettiva di comando estraneante. E ancora: sulle aggregazioni discriminate o marginalizzate dal sistema cooperante dell'organismo associato l'istituzione scarica un meccanismo agghiogante e sradicante, a misura in cui tende a imporre l'*ethos* e l'*ethnos* che le sono propri ed esclusivi. Gehlen insiste con particolare acutezza sul carattere poetico dell'istituzione: essa pone in opera

la benefica assenza di domande o la sicurezza, un esonero importante per la vita, perché su questa base di abitudini interiori ed esteriori le energie spirituali possono per così dire venire trasferite a un piano superiore; vengono lasciate libere per disposizioni propriamente personali, uniche e da inventare *ex novo*. È possibile pensare antropologicamente il concetto di *personalità* solo nella più stretta connessione con quella delle istituzioni... quando anche le istituzioni si schematizzano in un certo modo, quando insieme al nostro comportamento plasmano e rendono tipico anche il nostro pensare e sentire, allora proprio da questa circostanza si traggono le riserve di energia per rappresentare nell'ambito delle proprie circostanze l'unicità, cioè per operare in modo produttivo, creativo e fruttuoso. Chi vuole essere una personalità, non nell'ambito delle sue circostanze, ma in tutte le circostanze, può solo naufragare⁴⁸.

Ma la dialettica che appartiene all'istituzione è più sfaccettata e intricata. È vero che la catastrofe storica si concreta, allorché le istituzioni vengono fatte "saltare per aria"; ma non tanto dall'opera di rivolgimento rivoluzionario – che integra una nuova forma di legalità istituzionale – , quanto dall'azzeramento di una cultura delle istituzioni.

Osserva Gehlen:

nelle rivoluzioni o nel crollo di strutture statali o di ordini sociali o di intere culture, e anche nei casi di intervento violento di culture aggressive su culture pacifiche, l'effetto immediato consiste in una *insecurizzazione* che giunge fino in profondità, della persona in questione: il disorientamento colpisce i centri morali e intellettuali, perché anche qui è naufragata la certezza dell'ovvio. Colpendo così fino agli strati profondi, l'insecurizzazione costringe gli esseri umani a improvvisare proprio lì, a estorcersi decisioni contro voglia o a lanciarsi nell'incertezza, a qualsivoglia principio, per riuscire ad essere in qualche modo all'altezza della situazione. A questo punto subentra l'elaborazione affettiva dell'insicurezza come angoscia o dispetto o irritabilità⁴⁹.

Ma l'effetto di sicurezza che si accompagna all'esistenza stessa dell'istituzione non ne determina l'intangibilità e l'intoccabilità. Dall'istituzione medesima promanano cerchie di insicurezza, allorché è proprio essa che rende esclusivo ed esternalizza indebitamente il suo dominio. L'istituzione, al pari della persona, finisce in preda all'angoscia, quando vuole essere una "personalità" in tutte le circostanze e non soltanto nelle sue. L'istituzione medesima, non solo la singola personalità tirannica, può essere stolta e naufragare: non soltanto in forza della pressione altrui, ma anche in virtù del cancro dispotico che la perverte dall'interno. I centri morali sono attaccati dall'istituzione; non solo protetti da essa. Ciò accade, quando il tempo la sopravanza. È il tempo ad attaccare l'istituzione; non viceversa. L'istituzione più che tentare di resistere al tempo non può: non può bloccarlo o domarlo. Sono le figure, le forme e le categorie della sovranità, non l'istituzione, che attaccano il tempo, per impossessarsene come risorsa fondamentale di comando e di potere. Il tempo ha un contrassegno anti-istituzione: è sempre *extra-istituzionale*. Allorché i tempi dell'istituzione s'accordano con il tempo storico, l'istituzione si dota di una *intra-temporalità*. I centri morali qui rifulgono e sono rispettati: l'intra-temporalità dell'istituzione non consente all'extra-istituzionalità del tempo di convertirsi in catastrofe rovinosa. Ciò prevede il *mutamento istituzionale*, una *nuova legalità* e *legittimità* dell'istituzione. Là dove un nuovo quadro di mutamenti, di legalità e di legittimità non interviene, oppure è coercitivamente impedito o schiacciato, si spezza e si manda in frantumi la linea del tempo. Così distanziando ancora di più l'istituzione dalla temporalità.

Avviene qui l'irreparabile, con l'istituzione che finisce con l'esaltare vieppiù il carattere extra-istituzionale del tempo. A ciò essa tenta di rimediare, ponendo se medesima come centro temporale, destinandosi, così, allo scacco con le sue stesse azioni volitive. La libertà esige che l'istituzione apra le porte del tempo, disponendosi a camminare attraverso esse. Questo cammino è il rimedio all'insicurezza e al naufragio.

Si innerva qui l'apertura di nuovi centri morali, nel distacco da quelli vecchi, in un commiato che non li perde o smemora, qualunque sia il ridefinito atteggiamento di valore nei loro confronti. Nel tentativo di dominazione sul tempo e nel tempo, che le forme della sovranità trasmettono e scaricano sull'istituzione, si insedia una primitivizzazione del pensiero, delle decisioni, dei costumi e delle opzioni etiche. Questo lato vichiano del discorso è chiaro a Gehlen:

... le scosse ondulatorie negli esseri umani che risultano dallo scuotimento delle loro istituzioni risultano in una primitivizzazione; il loro comportamento ricorda i faticosi sforzi di comprensione dei sordomuti. Nella letteratura moderna, particolarmente nella letteratura inglese recente ritroviamo ovunque una giustapposizione delle situazioni e degli affetti più primitivi con masse di riflessione involuta: nel quadro c'è essenzialmente ciò che Vico aveva chiamato "barbarie della riflessione"⁵⁰.

Ma a Gehlen sfugge il carattere implosivo e involutivo immanente all'istituzione. Ora, pare indubitabile che l'istituzione sia dotata di una propria poiesi che non omette di trasferire risorse e investimenti di senso sui singoli e sulle collettività. Altrettanto innegabile è che essa sia corrosa da una ossessione evacuatoria nei confronti dei singoli e delle collettività, sottoposti al rischio mortale di essere spogliati del loro senso originario e più autentico.

La dialogica dell'istituzione qui strappa i singoli e le collettività alla loro *physis*, su cui tende a sovraimporre la sua propria. Tra i sistemi dei mezzi/fini dell'istituzione e i sistemi dei mezzi/fini dei singoli e delle collettività v'è uno scarto incolmabile. È questo scarto che la sindrome implosiva dell'istituzione tenta coercitivamente e simbolicamente di ricondurre ad unità, esaltando e vaporizzando il congegno istituzionale. L'esaltazione e la vaporizzazione dell'istituzione è il contraltare simmetrico dell'esaltazione e della vaporizzazione della soggettività: una nefasta dialettica circolare e speculare correla questi due poli ciechi.

(aprile 2011)

Note

(*) Si presenta qui un testo composto a metà degli anni Novanta, rivisto nell'aprile del 2011.

¹ A. Blok, *La mafia di un villaggio siciliano 1860-1960*, Torino, Einaudi, 1986; R. Catanzaro, *Il delitto come impresa. Storia sociale della mafia*, Padova, Liviana, 1988. Sul libro di Blok si vedano: a) gli interventi di Grendi, Pizzorno e Schneider in "Polis", n. 1, 1987; b) la discussione tra Catanzaro, Gribaudo, Lupo e Pezzino in "Meridiana", n. 1, 1987. Sul libro di Catanzaro, si vedano i riferimenti contenuti nei saggi sulla mafia ospitati: a) nel n. 7/8 di "Meridiana", 1990, monografico sulla mafia; b) nel n. 9/10 di "Società e conflitto", 1994, monografico su carcere e criminalità. Per un discorso innovativo sul Sud e sulla solidificazione dei comportamenti mafiosi-camorraistici, si rinvia al recentissimo e assai bello M. De Biase, *Come si diventa camorristi. La trasformazione di una società meridionale*, Palermo, Mesogea, 2011. Nel libro di De Biase si trova un'accurata critica sia delle ermeneutiche culturaliste sia di quelle sviluppatiste e antropologico-giustizialiste con cui si è provveduto ad incasellare il Sud. In questa direzione assai importanti anche la Prefazione di Antonello Petrillo e la Postfazione di Alessandro Dal Lago al libro di De Biase.

² All'inizio degli anni Novanta, sul punto, si segnala il monografico: "Prospettive antropologiche" di "Fenomenologia e Società", n. 2, 1991, con contributi di F. Bosso (sull'antropologia filosofica di M. Scheler), U. Regina (sul problema antropologico in Heidegger) e S. Sorrentino (sulla valenza antropologica della persona). Per una ricostruzione del dibattito più recente, cfr. G. Cusinato, *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Milano, Franco Angeli, 2009; P. Masullo, *L'umano in transito. Saggio di antropologia filosofica*, Bari, Edizioni di Pagina, 2008; M. Teresa Pansera, *Antropologia filosofica*, Milano, Bruno Mondadori, 2007; V. Crapanzano, *Orizzonti dell'immaginario. Per un'antropologia filosofica e letteraria*, Torino, Bollati Boringhieri, 2007.

³ Per la discussione del tema, si rinvia ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. I, *Dall'etica alla politica*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010; segnatamente, capp. VI e VIII.

⁴ Per l'analisi di questo luogo vichiano, cfr. A. Chiochi, *Tra infinito e povertà: il pensiero dell'ascolto. Saggio sulla "Scienza nuova" di G. B. Vico*, Mercogliano (Av), Associazione culturale Relazioni, 1996.

⁵ Cfr. *I dilemmi del 'politico'*, cit., cap. VI, §§ 2, 3 e 4.

⁶ Per questa critica, cfr. W. Schultz, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. III, *Corporeità*, Genova, Marietti, 1988, p. 129; ma, più in generale, anche pp. 177-191. Sulla riflessione di Scheler, in generale, cfr. le acute osservazioni di R. Racinaro: *Uno strano realismo. Corpo, persona e intersoggettività in Max Scheler*, "Il Centauro", n. 5, 1982; *Quotidianità e "filosofia della domenica"*. *Aporie tra il primo e il secondo Scheler*, "Il Centauro", n. 10, 1984.

⁷ M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano, Fabbri, 1970, p. 183.

⁸ *Ibidem*, p. 183.

⁹ È questo un tema specificatamente concettualizzato da Simmel, uno dei riferimenti di Scheler. Sul punto, cfr. l'egregio saggio di R. Racinaro, *Simmel: la vita come oggettivazione*, "Critica marxista", n. 6, 1983.

¹⁰ Su questo nodo della riflessione di Scheler si sofferma acutamente Schultz, *op. cit.*, p. 133.

¹¹ Cit. da Racinaro in *Quotidianità e*, cit., p. 73.

¹² Sull'inadeguatezza della traduzione sociologica delle teorie sistemiche, derivate dal campo biologico-molecolare e da quello cibernetico e informazionale, cfr. il sempre pregevole W. Buckley, *Sociologia e teoria dei sistemi*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1976.

¹³ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Prefazione alla seconda edizione; cit. da Schultz, p. 141. La ricognizione condotta su Plessner in queste pagine è debitrice della lettura fornita da Schultz, *op. cit.*, pp. 140-153.

¹⁴ Cit. da Schultz, p. 142.

¹⁵ *Ibidem*, p. 142.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 142-143.

¹⁷ *Ibidem*, p. 143.

¹⁸ Cit. da Schultz, *op. cit.*, p. 146.

¹⁹ Per la discussione di questi temi bachmanniani, si rinvia ad A. Chiochi, *I dilemmi del 'politico'*, vol. III, *Dalla politica all'insieme etica/utopia/poesia*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 2010; segnatamente, capp. XV, XVI, XVII, XIX.

²⁰ Cfr. Schultz, *op. cit.*, pp. 147-150.

²¹ Per un approfondimento della nozione e dei modelli di cultura, secondo la curvatura qui impressa all'analisi, cfr. Associazione culturale Relazioni, *Cultura e istituzioni locali*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1993.

²² Cfr. Schultz, *op. cit.*, p. 148.

²³ Sul punto, fondamentale L. Pareyson, *Fichte*, Milano, Mursia, 1976.

²⁴ Cfr. Schultz, *op. cit.*, pp. 152-153.

²⁵ Cit. da Schultz, p. 152.

²⁶ Per un'analisi più approfondita, si rinvia ad A. Chiocchi, *Rivoluzione e conflitto. Categorie politiche*, Avellino, Associazione culturale Relazioni, 1995; segnatamente, il cap. II

²⁷ E. Canetti, *La provincia dell'uomo*, Milano, Adelphi, 1978, pp. 173, 252-253, 291; *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982, pp. 458-459. Sulle tematiche della evacuazione e della resistenza in Canetti ha insistito con acume U. Fadini, *Elias Canetti e la "resistenza" al potere*, "aut aut", n. 213, 1986.

²⁸ W. Schultz, *op. cit.*, p. 155.

²⁹ A. Gelhen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Feltrinelli, 1983, p. 40.

³⁰ F. Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in *Umano, troppo umano*, Milano, Mondadori, 1970, p. 243. Su questo passo riporta felicemente l'attenzione U. Fadini, *L'etica nell'età della tecnica: A. Gelhen e K. O. Apel*, in AA. VV., *Etica e linguaggi della complessità*, Milano, Angeli, 1986, p. 144.

³¹ Colgono questa dialettica in Gelhen: U. Fadini, *op. ult. cit.*, p. 145; W. Schultz, *op. cit.*, pp. 156-158. Quest'ultimo spinge la sua disamina fino all'affermazione: "La legge della liberazione è la vera legge antropologica fondamentale. Essa concretizza il concetto generale di azione, mostrando in un confronto diretto o indiretto con gli animali le possibili forme di automediazione umana" (pp. 157-158). U. Fadini ritorna sul punto in *Norma e mondo nell'era della tecnica*, "Democrazia e diritto", n. 1/2, 1987. Questo lavoro di Fadini, inoltre, si segnala per una comparazione critica tra la categoria gelheniana di esonero e quella lumhanniana di riduzione di complessità (pp. 41-48) e per un denso richiamo alla riflessione di Benjamin intorno ai contenuti di emancipazione della tecnica, costituenti una nuova *physis* (pp. 39-41).

³² A. Gelhen, *L'uomo....*, cit., p. 89.

³³ *Ibidem*, p. 89.

³⁴ *Ibidem*, p. 88.

³⁵ Sul finire degli anni Ottanta, sull'incolmabile distanza tra antichi e moderni, con riguardo anche alle costellazioni del "vedere", è tornata con un densissimo saggio Adriana Cavarero, *Il bene nella filosofia politica di Platone e Aristotele*, "Filosofia politica", n. 2, 1988. Già in precedenza la Cavarero era intensamente intervenuta sui luoghi fondanti della filosofia platonica: *Tecnica e mito secondo Platone*, "Il Centauro", n. 6, 1982; *Rappresentazione e restituzione dell'immagine. Platone sui nomi*, "Il Centauro", n. 15, 1985.

³⁶ U. Fadini, *L'etica....*, cit., p. 147. Ma anche *Norma e mondo....*, cit., p. 27.

³⁷ U. Fadini, *L'etica....*, cit., p. 147.

³⁸ Quest'operazione selettiva riduzionistica è particolarmente rinvenibile nell'opera, forse, principale del primo periodo di Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1979.

³⁹ E. Gombrich, *Per far luce nel pensiero*, intervista di F. Cardarelli, "Il Mattino", 10 gennaio 1989.

⁴⁰ Cfr. U. Fadini, *op. ult. cit.*, p. 148.

⁴¹ Una rilettura critica comparata di Nietzsche e Heidegger è ineludibile. Sono proprio questi gli orientamenti che nella critica migliore si sono affermati in questi ultimi decenni.

⁴² E. Severino, *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Milano, Edizione CDE, 1988.

⁴³ Hanno acutamente rivisitato in questa chiave il tema, certamente più pertinentemente di quanto sul punto proposto da K. Löwith e M. Heidegger, A. Brandalise-G. G. Pasqualotto, *Eterno ritorno e tradizione*, "Il Centauro", n. 13/14, 1985, a cui si rinvia per la ricostruzione dei temi fondanti del dibattito.

⁴⁴ U. Fadini, *op. ult. cit.*, p. 148 ss.

⁴⁵ A Gehlen, *Per la storia dell'antropologia*, in *Prospettive antropologiche*, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 35.

⁴⁶ A Gehlen, *Uomo e istituzioni*, in *op. ult. cit.*, pp. 97-98.

⁴⁷ M. Yourcenar, *La nobiltà della sconfitta*, in *Il tempo, grande scultore*, Torino 1985, pp. 74-75. Sul fondamentale rapporto tra il tempo e la fedeltà alle scelte del proprio passato e la possibilità/necessità di discostarsene, con tutti i risvolti etici e politici che ne derivano, si veda l'intenso R. Bodei, *Il tempo della giustizia*, "Fenomenologia e Società", n. 3, 1988, pp. 47-57.

⁴⁸ A. Gehlen, *op. ult. cit.*, p. 99.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 99.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 100.