

IO CON TU. KARL LÖWITH E LA POSSIBILITÀ DI UNA MITANTHROPOLOGIE

INDICE

Premessa generale.....	p. 2
Sezione I: introduzione storica e analisi del testo.....	p. 6
Sezione II: linemaneti di una Mitanthropologie.....	p. 117
Appendice I: „Mit(Anthropologie) versus Zwischen(Ontologie)“: Löwith e Buber.....	p. 139
Appendice II: Naturalitas. Löwith e l’antropologia filosofica.....	p. 152
Bibliografia.....	p. 163

PREMESSA GENERALE

Il presente lavoro potrebbe definirsi frutto di un equivoco. Forse, più opportunamente, di una autocorrezione, una revisione, cioè, dello stesso proposito che, inizialmente, lo aveva “innescato”.

Esso nasceva (e, malgrado la radicale ricalibratura, nei suoi tratti fondamentali resta) come prosecuzione dello scritto di tesi, ovvero come ricognizione dell’intero *Denkweg* di Karl Löwith sulla base di una convinzione di fondo: che si potesse, cioè, assumere a “cifra” autentica, ultima di esso (peculiarità della cui esistenza si è non di rado dubitato in sede critica) una proposta antropologica (nel senso letterale di un discorso sull’uomo, o meglio, forse, di una vera e propria *Menschenfrage*, quale “cosa del pensiero”).

Si era pensato, ciò posto, di proseguire, approfondendolo (ossia “blindandolo” da un punto di vista scientifico), il percorso inaugurato in quella circostanza: far emergere la vocazione *verhältnismäßig* (relazionale) della filosofia löwithiana attraverso una serie di confronti tra Löwith ed i “suoi” autori di riferimento. Più precisamente, l’intento era stato quello di dimostrare come i temi centrali di questa filosofia (su tutti la “vocazione” antropologica cui s’è fatto cenno) potessero emergere non nonostante la presenza di detti interlocutori, bensì proprio (soltanto) attraverso essa: questo il senso ultimo della definizione (che a quel primo lavoro dava anche il titolo) di Löwith come *Der Denker in der Rolle des Mitphilosophen (il pensatore nel ruolo del co-filosofo)*.

In particolare, nel corso della “seconda fase” di questa operazione interpretativa, ci si era prefissi di colmare alcune “lacune” per le quali si era, scientemente, deciso di optare in sede di tesi di laurea, dal momento che la loro trattazione avrebbe rischiato (dato il peso quantomeno ingombrante che tali questioni recano in sé) di fagocitare l’impianto ermeneutico generale lì proposto, la cui accentuazione era, invece, ciò che in quella circostanza maggiormente ci premeva. In sostanza, tra i diversi confronti proposti (quelli cioè di Löwith con Jacob Burkhardt, Max Weber, Edmund Husserl e Ludwig Feuerbach) si era scelto di far mancare proprio i più autenticamente decisivi (attribuzione, questa, condivisibile da chiunque possa vantare anche soltanto una superficiale familiarità col tema): quelli con Heidegger e Nietzsche. Proprio da qui, dall’integrazione di dette due lacune, dunque, si era deciso di ricominciare.

A far “saltare i piani” è stato un lavoro nato come complementare, ma conquistatosi, poco per volta, il centro della scena, sino a mostrarsi non solo in grado di “reggere”, “sopportare” il peso, il ruolo di tema centrale per un lavoro specifico, *ad hoc* (questo è, almeno, il nostro convincimento; dimostrarlo, sarebbe non l’ultimo dei meriti eventuali delle pagine che seguono), ma addirittura di richiederlo, di abbisognarne: la preparazione di una traduzione italiana della *Habilitationsschrift* di Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Tale scritto, già rivelatosi centrale al fine dell’elaborazione della proposta interpretativa in occasione del lavoro di tesi (nella misura in cui ci è parso, ci pare, scandire il momento germinale del percorso antropologico interno al *Denkweg* löwithiano, ciò che già in quella sede veniva definito “antropologia antropocentrica”), ha mostrato, rivelato è forse il caso di dire, possibilità insospettate, rispetto alle quali ad un certo punto ci si è sentiti, per così dire, coinvolti, vincolati sino al punto di avvertire come necessaria un’operazione di “riqualificazione” nei suoi confronti: tale, cioè, da restituirgli (o meglio, attribuirgli per la prima volta) l’attenzione che merita.

Che lo *Zweck* (il fine) del presente lavoro sia passato da una “prosecuzione” (di una lettura complessiva del pensiero di Löwith) ad una “riqualificazione” (di una parte, di un momento preciso di esso, avvertita come una sorta di *Sollen*) ne fa l’equivoco, l’autocorrezione che è.

Che tale revisione dei nostri intenti sia ad un certo momento divenuta, come detto, pressoché cogente, una necessità, è dovuto al fatto che la *diminutio* alitante tradizionalmente attorno a questo testo (di solito definito, e in ciò liquidato, come, per quanto interessante, “prova giovanile”), sia stata, per così dire, “fomentata” dallo stesso autore, il quale al momento della riedizione del testo (una ristampa fotomeccanica del 1962, dopo trentaquattro anni, quindi, dalla prima apparizione), nella “prefazione alla ristampa” che ne fa da premessa generale (una sorta di breve “tentativo di autocritica”), afferma: «tanto è piacevole per l’autore vedere riedita dopo 34 anni la sua prima pubblicazione [...] quanto è imbarazzante, tuttavia, la ristampa di uno scritto, i cui difetti gli sono divenuti nel frattempo evidenti». Queste parole, lo stridere di esse rispetto all’impressione, rafforzatasi poi in convincimento, che il confronto (davvero ravvicinato) con questo scritto ha prodotto in noi, si sono rivelate alla fine come un’occasione, quasi una “sfida” da un punto di vista ermeneutico, una tentazione talmente allettante da potersi superare (per riprendere l’abusato motto di Wilde) soltanto in un modo: cedendovi. Accettare questa sfida non è però stato inteso alla stregua di un opporre Löwith a se stesso, imbastendo una sorta di “Löwith *contra* Löwith”; piuttosto come integrazione (prosecuzione quindi, ma sotto una veste nuova) dei confronti proposti in occasione del lavoro di tesi; scoperta che accanto a quelli con Heidegger e Nietzsche, e più necessario ancora, ne restava, da indagare, uno nascosto, rimosso: quello di Löwith con Löwith stesso. La risposta a quella bocciatura postuma testé citata, la sua adeguata problematizzazione (se non smentita), è, in buona sostanza, il proposito del presente lavoro.

Concretamente, giusto tale “impianto motivazionale” di fondo, esso è stato organizzato secondo la modalità che segue:

la “riqualificazione” di *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* conterà di due momenti fondamentali: uno “esoterico”, l’altro “essoterico”.

Il primo si concentra su di una dimensione tutta interna al *Denkweg* löwithiano, mostrandone cioè l’importanza in questa ottica peculiare. Ciò, nello specifico, oltre che significare la generale messa in evidenza della continuità esistente fra questo testo e le prove successive (anche quelle tarde, orbitanti nella sfera della cosiddetta “svolta naturalistica” – della “antropologia cosmocentrica”, come ci pare più adeguato definirla), implica nel contempo, e soprattutto, la possibilità di rinvenire già all’interno di quest’opera alcuni elementi centrali della critica löwithiana al pensiero di Heidegger. Gli scritti degli anni, dei decenni, seguenti relativi a questo tema non faranno altro, ci si potrebbe azzardare a sostenere, che ampliare, sviluppare un’obiezione di fondo delineatasi nei suoi tratti sostanziali sin dal 1928.

Il secondo momento, al contrario, guarderà invece al valore che la proposta speculativa avanzata nelle pagine di *IRM* può rivendicare nell'ambito di un dibattito più generale: quello relativo alla problematizzazione filosofica del tema dell'alterità, in particolare nella sua declinazione alla seconda persona, in termini di *Duheit*.

A completamento, riconciliazione di questi due momenti, un terzo, definibile (a patto però che la cosa non vada intesa al di là di un generico richiamo all'impianto dialettico hegeliano: tutt'altro che una *Aufhebung*, quindi) come "sintetico": si proporrà un ulteriore confronto tra *IRM*, preliminarmente "arricchito" dal suo adeguato, organico reinserimento nel complessivo *Denkweg* löwithiano interpretato *sub specie* antropologica (questo dovrebbe essere l'esito raggiunto a conclusione dello stadio "esoterico"), con quella corrente di pensiero che particolarmente nella prima metà del secolo scorso ha inteso riproporre seriamente la questione, la possibilità di una "antropologia filosofica" (anche essa, in altri termini, ravvisando nella *Menschenfrage* la "cosa del pensiero"): ci riferiamo a quel "movimento" filosofico facente capo, in primo luogo, a Max Scheler, Helmuth Plessner ed Arnold Gehlen.

Tappa fondamentale, organica ad ognuno di detti tre momenti sarà, ovviamente, l'esposizione, la chiarificazione della proposta filosofica fondamentale avanzata nelle pagine di *IRM* connotabile, secondo la nostra lettura, nei termini di una *Mitanthropologie*, una "antropologia del con".

SEZIONE I: INTRODUZIONE STORICA E ANALISI DEL TESTO

Premessa alla prima sezione

«Tanto è piacevole per l'autore vedere riedita dopo trentaquattro anni la sua prima pubblicazione – fu il suo scritto di abilitazione – quanto è imbarazzante, tuttavia, la ristampa di uno scritto, i cui difetti gli sono divenuti nel frattempo evidenti».

Parafrasando questo che è l'*incipit* della premessa alla nuova edizione (1962) di *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*¹, verrebbe da dire che “presentare” questo libro (la *Habilitationsschrift* di Löwith), discuterlo in dettaglio, è tanto (e per la medesima ragione) un’impresa agevole quanto ostica. Agevole dal momento che le parole dell’autore, il giudizio, 34 anni dopo, relativamente a questa sua prima prova matura, esigono una risposta esimendo, perciò stesso, chi di una tale “presentazione” voglia farsi carico dalla difficoltà di dover optare esclusivamente sulla base della sua discrezione per una soltanto delle diverse, possibili prospettive entro cui inquadrare il testo. Questa agevolazione, tuttavia, ha, per così dire, da scontarsi: essa risulta al contempo una difficoltà, nella misura in cui quel giudizio tardo suona, se non proprio come una condanna, quantomeno come una definitiva presa di distanza nei confronti di una prova classificabile (liquidabile?) come “giovanile”.

A noi quindi il compito, in queste pagine, di sovvertire tale svalutazione, o meglio di chiarirne il senso e i limiti. In altre parole: il nostro convincimento è che le righe testè citate possano intendersi alla stregua di un breve, personale “tentativo di autocritica”; tali, cioè, per cui l’autore, nei confronti di questo suo scritto, non voglia «del tutto nascondere quanto esso mi appaia oggi spiacevole, quanto estraneo mi si presenti», ma che al contempo non possa esimersi dal riconoscere che «i miei occhi non sono divenuti più estranei a quello stesso compito cui osò accostarsi per la prima volta questo libro temerario»².

Premessa ad una simile operazione, sarà, dovrà essere, ovviamente, anzitutto il tratteggiare una cornice storica entro cui inquadrare quest’opera.

1. Quadro storico generale.

Il testo, come detto, rappresenta lo scritto di abilitazione di L., presentato alla Facoltà di filosofia della *Philipps-Universität* di Marburgo il 15 dicembre 1927 (relatore M. Heidegger) come *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme (Fondazione fenomenologica dei problemi etici)* e pubblicato, non senza alcune modifiche, nell’estate dell’anno successivo con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen*

¹ K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt 1962. A questa seconda edizione, riportando in nota o in appendice le varianti della prima, si rifà la versione contenuta nelle *Sämtliche Schriften* (K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I: *Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh, Stuttgart 1981, pp. 9-197. Le varianti della prima edizione, insieme al *Gutachten* di Heidegger, sono riportate nello stesso volume alle pp. 469-475). Tutte le citazioni dal testo (la cui traduzione è nostra e che d’ora in poi indicheremo con *IRM*), ove non diversamente indicato, faranno riferimento all’edizione delle *Sämtliche Schriften*.

² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, a cura di S. Giametta, Milano 1993, p. 6.

*Grundlegung der ethischen Probleme*³. Ed in effetti, va subito chiarito, una delle strade maestre per accedere in modo conveniente a questo scritto (per quanto non l'unica) è il rapporto con Heidegger e con la sua filosofia, cosa della quale, peraltro, lo stesso L. non fa mistero. Una strada, d'altro canto, che rischia di sviare (in primo luogo l'interprete), nella misura in cui non si assuma adeguatamente la complessità (sul piano tanto biografico quanto strettamente filosofico)⁴ di detto rapporto, il suo oscillare costante tra una naturale attrazione ed una non meno fatale repulsione.

Più che il mero raggiungimento di una tappa ulteriore, certo significativa, della propria formazione intellettuale con l'ingresso ufficiale nel mondo accademico (con il passaggio, in gioventù tanto temuto, alla "filosofia come professione"), questo scritto può probabilmente assurgere all'interno della biografia dell'autore a simbolo della *Vollendung* (insieme compimento e chiusura) di una intera stagione, quella che in più circostanze egli stesso definì i *merkwürdige zwanziger Jahre*, ma che va fatta risalire, nel suo momento germinale, già alla fine del primo decennio del secolo scorso. È infatti il 1917 l'anno in cui il giovane L., partito entusiasta volontario⁵ (nel '14, a 17 anni) per la guerra e rimasto prigioniero in Italia per due anni (a seguito di una grave ferita riportata in azione), può tornare a Monaco, sua città natale, e qui finalmente realizzare i propri «desideri di gioventù»: studiare filosofia all'università⁶. Invero la passione per la filosofia, pur dominante, non era al tempo il suo unico serio interesse, essendosi egli già negli anni del liceo scientifico (sempre a Monaco) avvicinato alle scienze naturali, in particolare alla biologia. Ciò stante, scelse quindi di non scegliere in maniera definitiva, optando per l'iscrizione ad entrambi i corsi (biologia e filosofia, appunto) presso l'università *Ludwig-Maximilian*.

In quegli anni la filosofia a Monaco significava anzitutto *Münchener Kreis* della fenomenologia, quel circolo fondato nel 1904 da alcuni allievi di Theodor Lipps (Moritz Geiger, Alexander Pfänder,

³ *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei-Masken Verlag, München 1928. Relativamente ai cambiamenti apportati nel testo pubblicato rispetto alla versione presentata alla commissione esaminatrice (andata perduta), cfr. il *Gutachten* di Heidegger riportato in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, cit., pp. 470-473, in particolare p. 473).

⁴ In quello che è un vero e proprio bilancio del suo rapporto con Heidegger (un contributo per la *Festschrift* in occasione dei suoi ottanta anni, nel 1969), L., commentando la sua insistenza sino a quel punto su una serie di ricordi personali, afferma: «Perché queste reminescenze personali? Il fatto è che non posso parlare del mio rapporto con il lavoro filosofico della Sua vita senza coinvolgere anche la nostra relazione personale. Se la filosofia è una questione che concerne tutto l'uomo, la sua "esistenza", non è possibile separare persona e cosa». (K. Löwith, *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura*, in: *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, a cura di F. Volpi, Roma 1998, pp. 75-88. Il passo citato è a p. 78).

⁵ Diversi i motivi che lo avevano spinto «a dare il benvenuto alla guerra come un'occasione di vita e di morte», ossia: «il desiderio di emanciparsi dall'angustia borghese della scuola e della famiglia, una crisi interiore dopo la mia prima amicizia, il fascino esaltante della "vita pericolosa" che Nietzsche ci aveva trasmesso, la voglia di buttarsi nell'avventura e di mettersi alla prova, e, non ultimo, il bisogno di alleggerire il fardello della propria esistenza individuale, giunta all'età della ragione attraverso Schopenhauer, con la partecipazione a qualcosa di universale che la coinvolgesse interamente» (Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, a cura di E. Grillo, Milano 1988, p. 20).

⁶ «A tredici anni avevo cominciato a leggere Schopenhauer, Kant e il "Platone" tradotto da Schleiermacher, ed ora potevo finalmente studiare filosofia all'università» (*La mia vita...*, cit., p. 35).

Johannes Daubert, Adolf Reinach,) che, resi sensibili verso certe tematiche dall'impostazione filosofica del loro primo maestro (attorno alla cui figura si erano già sodalizzati in maniera "ufficiale" come *Akademisch-psychologischer Verein*), si interessarono al lavoro portato avanti a Gottinga (a partire dal 1901, dove era stato chiamato a seguito della pubblicazione delle *Ricerche logiche*) da Husserl. "Convertitisi" al nuovo metodo (alcuni di loro, come Daubert, si erano recati a visitare Husserl a Gottinga sin dal 1902) decisero quindi di crearne a Monaco un polo di diffusione, un circolo appunto (perché nascesse nella stessa Gottinga qualcosa di simile, la *Göttinger philosophische Gesellschaft*, si dovrà attendere il 1907). Nel 1913, insieme ad alcuni membri dei due circoli, oramai noti come *Münchener-Göttinger Phänomenologenkreis* (a Monaco era giunto nel frattempo, dal 1906, proveniente da Jena, Max Scheler), Husserl pubblicava il primo numero dello *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, l'organo ufficiale di diffusione del nuovo movimento, nel cui primo volume apparvero le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. La cosiddetta "svolta idealistica" impressa da Husserl alla sua filosofia in questo testo causò i primi attriti all'interno della scuola. Molti allievi (tra cui gli esponenti del circolo monacense) giudicarono negativamente, alla stregua di un'esasperazione, questa spinta ulteriore a caccia di quel «residuo fenomenologico» che facesse, finalmente, di questo progetto una «scienza di essenze». Ai loro occhi si trattò chiaramente di una deviazione perniciosa rispetto al progetto filosofico originario. In tal modo, paradossalmente, era lo stesso padre del movimento a dare il là a quella serie di ibridazioni, inevitabile conseguenza del suo stesso successo, che avrebbe portato di lì a qualche anno a contrapposizioni radicali e traumatiche rotture in nome della difesa/continuazione di una, spesso fantomatica, autenticità di ispirazione, ortodossia. Nel 1916, infine, Husserl veniva chiamato a Friburgo a succedere a Heinrich Rickert, per diventare «il punto di riferimento filosofico non solo dell'università di Friburgo, ma di tutta la filosofia tedesca»⁷. Allievo dello stesso Rickert, era già attivo in quella università (dal 1915 in qualità di libero docente), un giovane brillante, che di Husserl sarebbe diventato l'assistente: Martin Heidegger. Quest'incontro, fatalmente, doveva inaugurare a tutti gli effetti, e certo non per il solo movimento fenomenologico, una stagione nuova.

Nella primavera del 1919, intanto, il giovane e volenteroso studente di Pfänder e Geiger, Karl Löwith, nella cui mente si era nel frattempo stagliato nitido l'esempio, il modello (scientifico ed umano) di Max Weber⁸, veniva inviato a Friburgo a "farsi le ossa" nella "tana del lupo".

⁷ *La mia vita...*, cit., pp. 48-49.

⁸ Nel 1917 (la cosa pare definitivamente chiarita, nel senso che L., nei suoi ricordi dell'avvenimento cita erroneamente come data della conferenza il semestre invernale 1918-19) L. ascoltò la conferenza "La scienza come professione" che Weber tenne a Monaco su invito della associazione studentesca *Freistudentischer Bund*, di cui lo stesso L. faceva parte (tr. it. in: Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, a cura di Torino 2001, pp. 3-40).

Lasciare Monaco, una città in cui non si era mai veramente sentito a casa, significò anche la rinuncia definitiva ad una di quelle scelte radicali, estreme che il giovane Löwith (ben lontano dall'immagine ormai classica, consegnataci in età matura, di *sceptico sereno*⁹) visse come autentiche *tentazioni*: l'adesione al circolo di Stefan George¹⁰. Ad indirizzarlo verso questa decisione contribuì certo non poco l' "incontro" con Weber. Egli, in effetti, lesse l'inizio degli studi accademici come il proprio «semplice e modesto compito quotidiano», quello, cioè, che Weber esortava ad assolvere nell'attesa che la lunga «notte di tenebre impenetrabili» della *Entzauberung* moderna si diradasse¹¹.

Da qui in poi la storia è relativamente nota, anche perché comune a non pochi altri studenti, alcuni dei quali (Oskar Becker, Leo Strauss, Hans-Georg Gadamer, Walter Bröcker, Günther Anders) destinati a un futuro roseo: recatosi a Friburgo per seguire direttamente i corsi di Husserl, egli finì per imbattersi in Heidegger, rimanendone conquistato. La radicalità del suo approccio filosofico che decideva di cavalcare, accelerandolo se necessario, il disfacimento in atto dell'intera tradizione del pensiero occidentale, piuttosto che cercare di trarsene fuori portando magari in salvo qualche resto, qualche "piuolo", cui aggrapparsi; la determinazione nella ricerca dell' "unica cosa necessaria"; la capacità di trasmettere al proprio uditorio assieme al rigore dello scienziato la tensione passionale del cercatore, apparvero immediatamente a L. la risposta alle ansie di un'intera generazione. Heidegger parlava la lingua del proprio tempo¹². Di fronte all'esibizione di una tale, superiore «volontà filosofica»¹³ l'impegno husserliano, da "coscienzioso dello spirito", per il raggiungimento di un metodo filosofico definitivo non poteva che apparire un tentativo tutt'al più rispettabile, ma

⁹ Questo il felice titolo del contributo di D. Heinrich per la *Festschrift* in onore dei settant'anni di Löwith (D. Heinrich, *Sceptico sereno*, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Braun e M. Riedel, Stuttgart 1967, p. 460). A testimoniare efficacemente del "cuore avventuroso" del giovane L., resta il motto del suo diario di guerra: «*navigare necesse est, vivere non est*» (cfr. *La mia vita...*, cit., p. 24).

¹⁰ *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung (Fiala. Storia di una tentazione)* è infatti il titolo dell'autobiografia giovanile redatta nel corso degli anni venti. Un testo di notevole interesse sotto diversi aspetti («il lavoro più interessante a cui Löwith mise mano in quegli anni» lo definisce Donaggio), con cui si avrà occasione e modo di rincontrarsi in queste pagine. Basti per ora l'accenno al fatto che la "tentazione" cui il titolo fa riferimento fu per il giovane Löwith quella del suicidio (il testo, parzialmente edito, si trova in: «*Internationale Zeitschrift für Philosophie*», 1, 1997, pp. 136-167; alcune pagine di questa edizione tedesca sono apparse in italiano, ovvero in: «*Micromega*», 4, 1999, pp. 297-306 ed in T. W. Adorno et al., *Napoli*, Napoli 2000, pp. 61-66). Sulla tentazione löwithiana (mediata dall'amico del tempo P. Goethe) nei confronti del circolo di George, nonché sul ruolo di esso come "inconsapevole" battistrada, al pari di Nietzsche, del nazionalsocialismo, cfr. *La mia vita...*, cit., pp. 40-47 e 193.

¹¹ Cfr. *La mia vita...*, p. 39. L. fa ovviamente riferimento alla conclusione della *Scienza come professione*.

¹² «Il fascino [...] dei primi corsi friburghesi, al di là della loro pure enorme rilevanza per entrare nel "laboratorio" filosofico di Essere e tempo, è tutto in un pensiero che chiude un'epoca e insieme la apre a se stessa: alle domande almeno che avrebbe agitato» (E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli, 1993, pp. 56-57).

¹³ *La mia vita...*, cit., p. 72. Appare quanto mai sintomatico, a nostro avviso, il fatto che dovendo sintetizzare il tratto filosofico peculiare di Heidegger (ciò che ne faceva il filosofo del suo tempo), L. scelga di declinarlo *sub specie voluntatis*.

irrimediabilmente, colpevolmente (nel suo ostinato rifiutarsi agli appelli della propria epoca) ingenuo¹⁴.

L. capì di aver trovato il suo «vero maestro»¹⁵. Si decise (per usare un'espressione che ben rende la *Grundstimmung* di un'intera generazione) dunque per Heidegger e con lui, definitivamente, per la filosofia¹⁶. Fu infatti seguendo i suoi corsi che, in sostanza, preparò la tesi di laurea, dovendola però proporre ancora a Monaco, a Geiger, visto che, al tempo, Heidegger era ancora un libero docente. Nel 1923 (27 aprile) si addottorò, con il massimo dei voti, con uno scritto dal titolo *Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen*¹⁷. Di lì a qualche mese, spinto anche dai gravi effetti dell'inflazione («per non pesare ancora sulle spalle di mio padre», scrive), trovò un posto di istitutore nel Meclemburgo. Vi rimase sino al marzo 1924, dopodiché, meditata definitivamente la decisione di tentare il conseguimento della libera docenza, si propose a Heidegger (passato nello stesso 1924 a Marburgo, per diretto interessamento di Paul Natorp), il quale accettò di seguirlo. A questa decisione, simbolicamente, può farsi risalire anche l'inizio della gestazione di *IRM*.

Tornato, solo di passaggio, a Monaco, L. colse poi l'opportunità di un soggiorno in Italia, un paese dal quale, seppure nel corso di un'esperienza non felice (la prigionia di guerra e la lunga convalescenza), era rimasto affascinato. Trascorse così il suo «anno santo» tra Roma e la Toscana (Settignano), durante il quale, verosimilmente, cominciò la stesura vera e propria dello scritto.

Al ritorno in patria, si trasferì definitivamente a Marburgo. Vi ritrovò alcuni degli amici dei tempi di Friburgo (Gadamer, Walter Marseille – a quest'ultimo L. dedicò tanto la tesi di laurea quanto lo scritto di abilitazione)¹⁸, spostatisi anch'essi al seguito di Heidegger, trascorrendo con loro la più parte del tempo, in un sodalizio umano e spirituale che proprio l'atmosfera di Friburgo tentava, invano, di ricreare. L'ambiente marburghese appariva già di per sé meno stimolante («ammuffito e

¹⁴ Le cose cambieranno, almeno in parte, in seguito allo spartiacque del '33. Parametrata con quell'evento, la figura di Husserl, il suo magistero, assumeranno agli occhi di L. un valore nuovo: egli avrà modo «di capire la radice etica e l'efficacia proprio di ciò che nelle sue *Idee* ci lasciava più freddi, ossia la dottrina della “riduzione alla coscienza trascendentale”» (*La mia vita...*, cit., p. 49. Cfr. con queste righe il tono irriverente di L./Fiala verso il «*Geheimrat Endlich*» nelle pagine della sua autobiografia giovanile: *Fiala. Die Geschichte...*, cit., p. 150; tr. it., pp. 301-302).

¹⁵ Questa definizione non verrà mai questionata da L., neppure negli anni del “grande rifiuto”. Con lo *Überblick* (lo sguardo dall'alto, serenamente distante) dei suoi 72 anni, in occasione della già menzionata *Festschrift* organizzata per l'ottantesimo compleanno di Heidegger, potrà scrivere: «Se pure mi considero suo allievo, non è tanto perché abbia accolto positivamente la Sua domanda sull'essere, quanto per la ragione che Lei è stato l'unico maestro che mi abbia fatto provare quanta forza di pensiero e quale concentrazione possono esserci in una lezione di filosofia [...] perché Lei seppe mostrare le “differenze”: quella fra ciò che vale qualcosa, e ciò che non vale niente» (*Cinque voci ebraiche...*, cit., p. 75).

¹⁶ Ancora a Friburgo L. frequentava entrambe le facoltà. Per la precisione il suo impegno scientifico si era frattanto spostato dalla biologia all'embriologia: in questa disciplina ebbe come professore il premio Nobel H. Spemann (cfr., Karl Löwith, *Curriculum vitae*, in: *La mia vita...*, cit. p. 192).

¹⁷ Malgrado qualche tentativo iniziale, lo scritto non venne pubblicato, né oggi è raccolto nei nove volumi delle *Sämtliche Schriften*. Ne esistono due esemplari (pressoché identici): uno (dattiloscritto) presso la *Universitäts-Bibliothek* di Monaco ed un altro presso il *Löwith-Nachlaß* (conservato nel *Deutsches Literaturarchiv* di Marbach am Neckar). Per le citazioni faremo riferimento al solo primo esemplare.

¹⁸ Ad arricchire la cerchia degli allievi di Heidegger si erano aggiunti: Hans Jonas, Gerard Krüger, Hannah Arendt.

ispessito, pesantemente condizionato dall'influenza dei teologi»¹⁹); a questo si aggiunse poi la posizione assuntavi da Heidegger (e per riflesso dai suoi allievi), la cui attività e il cui crescente successo non vennero vissuti positivamente dall'ambiente accademico locale (del quale facevano allora parte, tra gli altri, Paul Tillich²⁰, Rudolf Otto e Nicolai Hartmann). Faceva eccezione, in un simile panorama, il solo Rudolf Bultmann, la conoscenza del quale si rivelò l'unica realmente proficua per Heidegger nel corso di questo periodo. I due tennero insieme anche alcuni seminari (in particolare uno sul giovane Lutero)²¹.

La consegna dello scritto di abilitazione, nel frattempo, si era protratta per due anni rispetto agli accordi iniziali: dall'estate 1925 alla fine del 1927. Una causa (la causa) di questo ritardo fu la necessità per L. di confrontarsi adeguatamente con l'opera cui Heidegger stava da tempo lavorando (ed a cui L. ebbe già accesso a livello di bozze) e che apparve, compiutamente incompiuta, proprio nel '27 nello *Jahrbuch* di Husserl (insieme ad un altro libro significativo di quella stagione filosofica come *Mathematische Existenz* di Oskar Becker): *Essere e tempo*. Con le sue parole: «L'autentico motivo per cui lo porto a termine due anni più tardi di quanto avessi inizialmente previsto risiede nel fatto che avevo bisogno di questo tempo per potermi confrontare con *Essere e tempo*, e senza un tale confronto il lavoro non avrebbe avuto per me alcun senso; ero già troppo grande per un lavoro fenomenologico del tutto privo di pretese, da studente»²². D'altro canto, come già accennato, è tutt'altro che un mistero il fatto che una delle vie maestre a partire da cui approcciare *IRM* sia appunto il confronto con l'opera heideggeriana, con la quale esso ambiva (omaggio sommo che un allievo potesse tributare al proprio maestro, frutto di una visione del rapporto pedagogico di chiaro stampo nietzscheano, zarathustriano)²³ ad intavolare un discorso “alla

¹⁹ *La mia vita...*, cit. p. 94.

²⁰ Proprio Tillich, insieme a Niebuhr, si adoperò per trovare a L. un posto negli Stati Uniti, permettendogli così (sei mesi prima di Pearl Harbour) di fuggire dal Giappone, dove, in seguito all'alleanza con la Germania, la sua posizione si era fatta insicura (Cfr. *Curriculum vitae*, cit., p. 197).

²¹ L. tratterà proprio la questione della “legittimità” dell'uso della *Daseinsanalyse* da parte di Bultmann, in due saggi di grande interesse datati 1930 (*Linee fondamentali del passaggio della fenomenologia alla filosofia e loro rapporto con la teologia protestante* e *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*, ora in: *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, a cura di U. Ugazio, Napoli 2001). Relativamente alla questione di una valutazione complessiva del periodo marburghese di Heidegger, va menzionato il fatto che, verosimilmente, proprio l'ambiente umano difficile, insoddisfacente, gli consentì di concentrarsi ulteriormente sul proprio compito filosofico. A posteriori egli parlerà addirittura di questa esperienza come degli «anni più fruttuosi della mia vita».

²² Da una lettera di L. a Heidegger del 1/5/1927, in risposta all'invio di una copia di *Sein und Zeit*. Traiamo informazione e citazione dal testo di Donaggio (*Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Milano 2004, p. 46).

²³ La prosecuzione della lettera appena citata lo conferma pienamente: «Resto comunque l'allievo riconoscente del mio maestro – ma devo pregarla di tornare con la mente alla sua situazione di un tempo, a Friburgo, di fronte a Husserl, per poter riconoscere nel mio impari attacco la gratitudine dell'allievo». Eloquente fin quasi all'eshaustività, relativamente a questa disposizione interiore, la citazione zarathustriana scelta da L. a chiusura della prefazione alla seconda edizione del suo *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, il libro, lo si tenga a mente, più critico nei confronti di Heidegger «Male è ripagato il maestro di cui si rimane sempre soltanto allievi. E perché non volete strappare le foglie della mia corona? ...» (il testo, redatto nel 1953, si trova ora in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften* vol. VIII, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, a cura di K. Stichweh, Stuttgart 1984, pp. 124-234; tr. it., *Saggi su Heidegger*, a cura di Cases e A. Mazzone, Torino 1974).

pari”, nella forma di una critica, almeno nelle sue intenzioni, radicale. In particolare l’ambizione löwithiana era quella di apportare un correttivo a quella “deriva sistematica” rispetto all’originario progetto di una ermeneutica dell’effettività intrapreso negli anni di Friburgo, deriva concretatatisi nella *Daseinsanalyse*. Ma di ciò, più ampiamente, diremo poi. Basti per ora, a mo’ di arricchimento del breve corredo storico-biografico che queste pagine intendono fornire, riferire della preoccupazione di L. che, appunto per via del tono critico del suo lavoro, Heidegger potesse non accettarlo. In una lettera del 20 agosto 1927 Heidegger garantisce sulla natura solida del suo antiacademismo: «Che lei sia sostanzialmente d’accordo con me o meno, o che abbia compreso il mio lavoro nelle sue istanze fondamentali, non costituisce per me un criterio valido per decidere se accettare il Suo scritto»²⁴.

Andrà ancora menzionato per lo meno il fatto che lo scritto di abilitazione non sarebbe poi stato la prima pubblicazione di Löwith. Tra il 1926 e il 1927, infatti, egli diede alle stampe le sue prime due prove: una breve recensione del libro *Rasse und Seele* di Ludwig Ferdinand Clauss ed un lavoro più organico: un saggio dedicato all’interpretazione della filosofia di Nietzsche da parte di Ludwig Klages²⁵.

Come detto, quindi, il 15 dicembre 1927 lo scritto viene presentato alla commissione esaminatrice della facoltà di filosofia dell’università di Marburgo.

Tappe ulteriori per il conseguimento dell’abilitazione furono:

il 23 giugno 1928 la *Probeforlesung* (lezione di prova). Dei due temi proposti da L., *Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie* e *Dialektisches und dialogisches Denken*, la commissione optò per il primo²⁶.

Il 30 giugno 1928 la *Antrittsvorlesung* (prolusione). Dei due temi proposti da L., *J. Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie* e *Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, la commissione scelse il primo²⁷.

²⁴ La lettera è riportata (non interamente) da L. nel suo già citato contributo per gli ottanta anni di Heidegger (*Cinque voci ebraiche...*, cit., p. 77). Nelle righe seguenti Heidegger mostra scarso talento da aruspice, affermando: «Gli attacchi celati e le frecciate ben meditate fanno parte dello stato d’animo con cui si producono i primi scritti. Tra un decennio i Suoi toni si saranno calmati». L. commenta: «Una prognosi sin troppo ottimistica! Sono già passati quattro decenni da allora, ma io non ho ancora perso quell’abitudine» (Ibidem).

²⁵ *Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages*, apparso per la prima volta in: *Probleme der Weltanschauungslehre*, Darmstadt 1927, pp. 285-348 (ora in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI, Stuttgart 1987, pp. 7-52) e *Besprechung des Buches „Rasse und Seele“ von Ludwig Ferdinand Clauss*, apparso per la prima volta in: «*Zeitschrift für Menschenkunde, Blätter für Charakteriologie und angewandte Psychologie*», 2 (1926/27), pp. 18-26 (ora in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart 1981, pp. 198-207). Due brevi disamine dello scritto su Klages vengono presentate in: E. Donaggio, *Una sobria inquietudine...*, cit., pp. 37-38, e A. Mina, *Nietzsche e la storia della filosofia*, Milano 2002, pp. 179-183.

²⁶ Il testo della *Probeforlesung* apparve, in forma parzialmente rivista, su «*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie*», 17, pp. 323-347 nello stesso 1928. Ora anche in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* vol. V, Stuttgart 1988, pp. 1-26).

Nello stesso 1928, la *Habilitationsschrift* fu pubblicata presso l'editore *Drei-Masken* di Monaco con il titolo: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme* (*L'individuo nel ruolo del co-uomo. Un contributo alla fondazione antropologica dei problemi etici*). La scelta di questo sottotitolo, non particolarmente gradito all'autore, si dovette a Heidegger, come testimonia già il suo *Gutachten* presentato alla commissione esaminatrice²⁸, il quale la "impose" all'allievo per ragioni di opportunità. Egli riteneva, cioè, che l'accento sulla "antropologia" (sulla possibilità di un'etica a base antropologica, per meglio dire) nel titolo dello scritto di abilitazione avrebbe reso più semplice il conseguimento per L. di un incarico presso la cattedra di filosofia sociale a Marburgo, l'unica, in quel periodo, che offrisse possibilità concrete. Ed in effetti, nel semestre estivo del 1931, L. ottenne l'incarico.

La seconda edizione del testo fu pubblicata, in ristampa fotomeccanica, nel 1962 presso la *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* di Darmstadt²⁹. In essa, a causa soprattutto (come confessa, quasi rammaricato, l'autore in prima persona)³⁰ della modalità di stampa, non appaiono, relativamente al testo vero e proprio, cambiamenti significativi. Tra questi, l'abolizione del mai amato sottotitolo. Cionondimeno, è possibile riscontrare almeno due variazioni di rilievo. Si tratta della soppressione della *Premessa alla prima edizione* e dell'aggiunta di una breve, ma quantomai incisiva, *Prefazione alla ristampa*: il suo personale "tentativo di autocritica". A partire da quest'ultima, dal suo apparire una sorta di "bocciatura" postuma, si è mosso, come detto nei termini di una replica (se non di una sconfessione), il proposito di concentrare la nostra attenzione su questo scritto.

PREMESSA ALL'ANALISI DEL TESTO

²⁷ Il testo della *Antrittsvorlesung* apparve, sempre nel 1928, in: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 6, pp. 702-741. Ora anche in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VII, Stuttgart 1984, pp. 1-38).

²⁸ Il testo, datato 16 febbraio 1928, è riportato in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften* vol. I, cit., pp. 470-473. Nelle pagine immediatamente precedenti, redatte dal curatore dell'edizione tedesca, Klaus Stichweh, si devono le notizie citate relative alle prove successive per il conseguimento dell'abilitazione, nonché quelle inerenti la scelta del sottotitolo per la prima edizione.

²⁹ Esiste una ristampa ulteriore, datata 1969 presso lo stesso editore, in tutto e per tutto identica, però, a questa seconda edizione.

³⁰ Così Löwith: «la ristampa fotomeccanica non ha consentito di introdurre nel testo maggiori cambiamenti ed integrazioni». A ciò egli tenta in certo modo di rimediare rimandando il lettore ad una serie di testi «inerenti il tema», la cui valutazione particolareggiata può offrire qualche utile elemento di riflessione.

Valga quale premessa generale a tutte le riflessioni che seguiranno una citazione da *IRM*, un'osservazione con cui L. "giustifica" il proprio impiego, certo non ortodosso, di alcune riflessioni diltheyane. Egli scrive: «Quanto segue riporta il pensiero di Dilthey in una interpretazione che va al di là di quanto da lui elaborato, ma che procede del tutto nella direzione di esso»³¹. Alla medesima stregua andrà intesa la nostra "lettura interpretante" di *IRM*, ossia nel senso di farne emergere, magari sottolineandoli precipuamente o proseguendone uno sviluppo tematico che nelle pagine del testo appare solo ad uno stadio germinale, alcuni aspetti di particolare interesse, quei plessi tematici che ne attestano il valore autentico sia, come detto, a livello esoterico che essoterico.

Va da sé, che apprestandoci a solcare di tali acque, quelle cioè di un approccio ermeneutico "forte", invasivo, sarà tanto più importante, tanto più ostico, cercare di evitare la grande seduzione gravante per destino su qualsiasi operazione interpretativa: quella cioè di poter/voler comprendere l'autore con cui si è scelto di dialogare più e meglio di quanto egli stesso abbia saputo fare, di *spiegargli* (il che – stante l'assunto fondativo delle scienze dello spirito, quali discipline miranti al "comprendere/*Verstehen*" piuttosto che allo "spiegare/*Erklären*" – sarebbe già un tradimento dello spirito della pratica ermeneutica) ciò che egli stesso ha voluto intendere, pensare. Tutto questo, inoltre, assume valenza peculiare in riferimento ad un autore come L. particolarmente diffidente verso le pretese autarchiche dell'ermeneutica. Se essa, in quanto interpretazione, è dialogo e dunque prevede necessariamente un interlocutore, laddove si ponga come orizzonte-obiettivo quello di capire l'altro meglio di quanto egli stesso abbia saputo fare, rischia con ciò stesso, in nome cioè di una tale "comprensione in sé", di passare oltre³² l'alterità dell'altro, di fare a meno di lui. Il dialogo, in tal modo, finisce col diventare un monologo (o, per dirla nei termini di *IRM*, un "rapporto – dialogico – assolutizzato") e l'interpretazione nient'altro che una autointerpretazione, una comprensione di sé (*Selbstverständnis*). Il circolo, in altre parole, rischia di diventare una gabbia. Questo, in buona sostanza, il senso della critica mossa da L. in diverse circostanze³³ all'ermeneutica (nella sua versione heideggeriana anzitutto).

La "forzatura" in questione, ovvero l'atto interpretativo forte di cui nella fattispecie ci "renderemo rei", consisterà nel proporre e discutere le argomentazioni centrali della proposta antropologica löwithiana, isolandole rispetto al resto del testo. In tal modo, ci auguriamo, potranno emergere

³¹ *IRM*, p. 152, nota 12. L fa riferimento alle riflessioni diltheyane relative alla questione dell'autonomia dell'altro contenute nel cosiddetto "Trattato di realtà" (e che verranno prese in esame più avanti). A corroborare l'uso di questa citazione se ne potrebbe aggiungere una seconda, di poche pagine successive, in cui L. riferendosi a Hegel (in particolare all'importanza che egli attribuisce ad alcune sue prove giovanili) dice: «... tutti i documenti "genealogici", nei quali la visione del mondo di un pensatore è ancora in formazione, sono fondamentali per la comprensione di tutti gli altri scritti» (*IRM*, p. 179, nota 36).

³² Quanto mai efficace, al fine di esprimere un simile concetto, risulta il verbo tedesco *übersehen*, insieme "guardare oltre, sopra" e "tralasciare".

³³ Cfr., a questo proposito, il terzo dei saggi su Heidegger (*L'interpretazione di ciò che rimane taciuto nel detto di Nietzsche «Dio è morto»*), in cui viene criticata la tecnica interpretativa heideggeriana (la sua «ermeneutica esistenziale». *Saggi su Heidegger*, cit., pp. 83-123).

parimenti alcuni nessi sostanziali tra questo scritto ed una serie di opere successive (in particolare quelle che prendono in esame il pensiero heideggeriano), ovvero la centralità di esso rispetto al *Denkweg* löwithiano nella sua interezza.

BREVE “DISCORSO SUL METODO”

1. il metodo di IRM

La trattazione vera e propria del testo prenderà le mosse da una questione di particolare rilievo, qual è la definizione del metodo posto da L. a base della propria analisi.

È pressoché parere unanime, tra coloro che anche solo marginalmente si siano posti la questione, che si tratti di un lavoro riconducibile alla tradizione fenomenologica³⁴.

Sin qui, contentandosi cioè di una tale definizione, la cosa non fa problema. Anzitutto perché, come accennato, è l'autore stesso ad instradare recisamente lettori ed interpreti in questa direzione allorché, in apertura della premessa alla seconda edizione del testo, scrive: «il metodo di ricerca del seguente contributo è quello fenomenologico».

Scorrendo però le righe di questa premessa, ci si accorge che è di nuovo l'autore a suggerire che detta definizione, per quanto corretta, non possa tuttavia ritenersi soddisfacente. Egli avoca alla adeguata caratterizzazione della modalità della propria indagine una precisazione ulteriore, nel senso che il metodo fenomenologico al quale essa si richiama è quello appreso da Heidegger, al cui «magistero» tenuto a Friburgo e Marburgo (ancora L.) «l'autore deve la propria formazione filosofica».

Fenomenologia sì, quindi, ma alla maniera heideggeriana. Potrebbe bastare, si direbbe. Tutt'altro, risponderebbe ancora l'autore il quale, senza soluzione di continuità, vira nuovamente, spiegando che «la ricerca procede in maniera prettamente fenomenologica, solo nella misura in cui la fenomenologia significa anzitutto un generale concetto di metodo, non se la si intende, in senso più stretto, come “ontologia universale e fenomenologica”». Come interpretare queste parole? Una controsterzata ulteriore verso il modello fenomenologico puro, husserliano? Neppure a questo livello la questione può dirsi sufficientemente chiarita. In effetti, pur dando per buona l'ipotesi di un richiamo ad un concetto di fenomenologia maggiormente ortodosso, ci si ritrova posti dinanzi ad una questione nuova, legata allo specifico della formazione filosofica del pensatore in oggetto. In altri, più chiari, termini: qual era l'immagine corrispondente ad una tale ortodossia conosciuta, esperita da Löwith? A Friburgo, dove pure si era recato per studiare direttamente con Husserl, aveva ben presto (verosimilmente già dopo un semestre)³⁵ optato in via definitiva per Heidegger. A parte questa “prova biografica”, a smentire una correzione in senso husserliano della metodologia filosofica appresa da Heidegger hanno buon gioco i riferimenti dedicati a Husserl nel testo vero e proprio. Essi attestano in maniera chiara una distanza che resta, quantomeno, non trascurabile.

³⁴ Cfr., tra gli altri possibili esempi, G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milano 1996, p. 14 e E. Donaggio, *Una sobria inquietudine...*, cit., p. 44. M. Buber nella sua breve storia del principio dialogico definisce quello di L. «il contributo reale della fenomenologia» (M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Cinisello Balsamo 1993, pp. 317-332, in particolare p. 327).

³⁵ Nel suo ricordo di Husserl, stilato per il centenario dalla nascita, nel 1959, L. ricorda come nel 1920 a Friburgo il suo allora insegnante gli chiedesse sorpreso perché, dopo un primo semestre di progressi nell'apprendimento del (suo) metodo fenomenologico, egli si fosse improvvisamente “arrestato”. Arresto, dovuto, ovviamente, all'incontro con Heidegger (*Eine Erinnerung an Edmund Husserl*, ora in: *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Stuttgart 1984, pp. 235-241).

Anzitutto il loro numero è quanto mai esiguo, il che, d'altra parte, finisce per acuire l'importanza dei pochi riferimenti esistenti, tutti, inequivocabilmente, indirizzati secondo una polarità negativa, ossia criticamente³⁶.

Si potrebbe tentare di uscire dall'*impasse* riavviando il pendolo biografia-testi, ovvero ricordando che forse nel caso di L. la formazione fenomenologica vera e propria è stata quella degli anni di Monaco, una stagione verso cui, peraltro, egli non mostrò mai di nutrire nostalgie particolari. La fenomenologia, quindi, del *Münchener Kreis*, quella dei Geiger e degli Pfänder, ertisi, a seguito della pubblicazione delle *Idee* (il cui perseguimento sempre più radicale dell'attingimento di una conoscenza pura era sfociato, ai loro occhi, in una ricaduta nel pantano idealistico), a custodi dello spirito autentico dell'avventura fenomenologica?

Nemmeno questa, a essere sinceri, può ritenersi un'ipotesi soddisfacente nella misura in cui vive della sola esclusione di altre, a mo' di ripiego, e soprattutto perché per nulla sostenuta, suffragata dalle pagine del testo (di nuovo, l'oscillazione successiva del pendolo sconfessa la precedente).

Giusto tutto quanto sin qui affermato, ci pare opportuno cercare di proporre noi stessi una serie di parametri di riferimento, che possano dar vita, nel loro insieme, ad una cornice, magari farraginoso, ma almeno pertinente. Anzitutto connotando lo specifico dell'idea di fenomenologia cui si appiglia il giovane L. nella sua prova d'esordio. Una fenomenologia costitutivamente spuria, ibridata che si situa un passo indietro rispetto ad una adesione piena al modello heideggeriano (rifiutandone, in particolare, la "cattività ontologica") ed un passo avanti rispetto ad una eventuale "ricaduta" nel paradigma husserliano (del quale viene nettamente ruscata, come detto in precedenza, la fiducia «ingenua» nella possibilità di conseguire un metodo fenomenologico puro, definitivo, sulla cui ara si finiva col sacrificare la prossimità all'orizzonte della *Faktizität*, dell'effettività).

Nel tentativo di caratterizzare positivamente questo per ora ancora oscuro "tra" entro il quale si pone, metodologicamente parlando, l'operazione löwithiana, risulta opportuno, a nostro avviso, ritornare di nuovo al testo, di nuovo alle righe iniziali della premessa alla prima edizione, in modo da lasciarsi suggerire una qualche direzione. Il segnava cercato si nasconde verosimilmente nella veste di un concetto, di un termine attorno a cui orbitano non pochi dei plessi centrali di una intera stagione filosofica: l'antropologia³⁷.

In effetti è appunto allo "spettro" antropologico che cercano di sottrarsi tanto Heidegger quanto Husserl³⁸; proprio ad essa, come possibile correttivo contro gli eccessi, gli smarrimenti in cui erano

³⁶ Cfr. *IRM*, cit., pp. 17 e 124 (nota 70).

³⁷ Il fatto che, come detto, L. abbia sottolineato oltremisura l'elemento propriamente antropologico del suo scritto per ragioni di opportunità, non ci pare determinante, nel senso di poter inficiare (o mettere radicalmente in dubbio) l'essenziale appartenenza di esso, da un punto di vista strettamente tematico, a questa "corrente".

³⁸ Proprio sulla base di una reciproca accusa di antropologismo, maturò il distacco definitivo tra i due (l'occasione, com'è noto, fu il fallito progetto di redigere insieme la voce "fenomenologia" per l'*Encyclopedia Britannica*. La

incappati i percorsi filosofici degli altri due, si richiama invece Löwith. Appare questo, in particolare, l'elemento in grado di ancorare, stabilizzare quel "tra" per cui egli opta, marcando, in primo luogo, la non equidistanza rispetto ai due poli al cui campo di attrazione è risoluto a sottrarsi. Heidegger resta, detto più semplicemente, il parametro a partire dal quale L. ritiene che il suo lavoro debba essere valutato al fine di una adeguata ricezione. Ancora dalla "premessa": «per delimitarla rispetto a questo concetto puramente ontologico di fenomenologia, la "fondazione dei problemi etici" viene indicata come *antropologica*. Ciononostante, in quanto terreno di un'antropologia *filosofica*, essa implica delle pretese, per così dire, "ontologiche" (sebbene di tipo particolare), già solo perché nell'ambito di una connessione strutturale determinata della vita umana – il "rapporto" dell'uno verso l'altro, il loro "l'uno-con-l'altro" – mira ad ottenere una comprensione *originaria* ovvero *fondamentale* per il "senso" dell'esserci umano in generale».

Dunque "*antropologia fenomenologica*" di ispirazione heideggeriana (e perciò, quindi, non del tutto scevra di implicazioni, ambizioni, a carattere ontologico); così potrebbe finalmente dirsi definita l'opzione metodologica posta da L. a base di *IRM*.

Non ancora, in verità, in quanto riesce disagevole acquietarsi a questo livello, stante cioè che la chiarificazione del termine-chiave postosi inizialmente dinanzi al nostro questionare ("fenomenologia") è stata raggiunta attraverso la messa in gioco di un nuovo concetto che, a sua volta, non pare meno gravido di complicazioni, non potendo certo fare assegnamento su di una qualche immediata autoevidenza. Qual è quindi (questa la domanda ulteriore) l'antropologia cui L. si riferisce? Come la intende? È sufficiente caratterizzarla, rimanendo alla lettera di quel che afferma l'autore, per sola opposizione rispetto all'ontologia heideggerianamente intesa? Vive, tale concetto, esclusivamente di questa negatività (*se non ontologia, ergo antropologia*)?

Ad un simile quesito risponderemmo che l'antropologia a cui L., metodologicamente, guarda è ben altro e ben di più: è quella che ambisce al ruolo di parametro per la filosofia tutta, ad esserne il «punto di vista». In una parola, in un nome: Feuerbach. Si tratta, in altri termini, di una *antropologia reattiva* per costituzione, per necessità, in quanto conscia di non poter, specie in ambito di storia della filosofia "ufficiale", semplicemente "avanzare le proprie ragioni", perché sa di avere quale compito fondamentale (nel senso di insieme fondativo e preliminare) il superamento

vicenda è documentata in: E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, a cura di R. Cristin, Milano 1986). Heidegger esprime ripetutamente le proprie critiche verso qualsiasi progetto antropologico che non muova da basi ontologiche solide (per una trattazione complessiva della questione rimandiamo a: M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in: «Discipline filosofiche» XII, 1, 2002, pp. 167-195). Per quanto concerne Husserl, andrà almeno menzionata la lettera del 22/2/1937 indirizzata a L. (che accompagna l'invio di un estratto della prima parte della *Crisi*), in cui l'augurio che egli «non debba appartenere alla schiera di coloro che sono "prematamente finiti"» (tra i quali sembra annoverare tanto Heidegger quanto Scheler) va di concerto con l'auspicio che «abbia la libertà interiore di "mettere tra parentesi" la Sua propria antropologia», ovvero che riesca a comprendere «i motivi che mi inducono a valutare ogni antropologia come positività filosoficamente ingenua» (la lettera si trova in: «aut aut», cit., pp. 106-107).

della tradizionale rimozione a cui, quanto meno a partire dall'età moderna (questo è almeno l'orizzonte entro cui, nella fattispecie, L. limita chiaramente, sebbene sporadicamente quanto a modalità, il proprio sguardo), è stata condannata. Antropologia, quindi, nomina il contromovimento “dal basso” (*diessseitig*) rispetto alle sovrastrutture speculative moderne che pur nelle loro molteplici varianti risultano apparentate in ultima istanza, confluendo in una costruzione artefatta per astaticità, in un impianto in-effettivo (*unfaktisch*) al quale dovrebbe corrispondere il fenomeno uomo. Nella convinzione che tutti i processi di riduzione alla base dei vari “cogito”, “coscienza pura”, “singolo”... (intesi dai loro autori quali filtri necessari al fine del coglimento dell'autenticamente, essenzialmente umano) equivalgano in realtà ad altrettanti smarrimenti proprio di una tale autenticità, L. si appaia a Feuerbach nella contrapposizione ai molti, possibili idealismi, a tutte le «filosofie dal punto di vista della filosofia».

Qual è allora il correttivo di cui l'antropologia si fa portatrice? Ancora nella premessa, L. offre una risposta, definendo “antropologico” il proprio approccio sotto due differenti rispetti: quello propriamente metodologico e quello contenutistico. Il primo si rivela anche il più prossimo alla posizione feuerbachiana, nella misura in cui propone, come detto, l'obiettivo di una «filosofia dal punto di vista dell'antropologia». Sul versante contenutistico, d'altro canto, si rivela in modo più evidente il contributo realmente originario apportato da L. per “ringiovanire” («ri-attualizzare», come egli stesso scrive) la prospettiva di Feuerbach. Egli propone quale oggetto di indagine l'essere-l'uno-con-l'altro «a partire dalle problematiche *effettive (faktischen)* delle manifestazioni *quotidiane della vita umana*. Al fine di porre un fondamento antropologico, esse ritornano alle più elementari connessioni strutturali della vita umana – alle trivalità³⁹». Con ciò ci si pone già un passo oltre Feuerbach, lungo una direzione che si palesa forse più chiaramente stando a quanto L., poche righe dopo, afferma relativamente agli intenti della propria antropologia, ovvero che «in quanto terreno di un'antropologia *filosofica*, essa implica delle pretese, per così dire, “ontologiche” (sebbene di tipo particolare), già solo perché nell'ambito di una connessione strutturale determinata della vita umana – il “rapporto” dell'uno verso l'altro, il loro “l'uno-con-l'altro” – mira ad ottenere una comprensione *originaria* ovvero *fondamentale* per il “senso” dell'esserci umano in generale».

Antropologia originaria, fondamentale e quindi (stante cioè l'equipollenza, di conio heideggeriano, tra originario/fondamentale ed ontologico) ontologica? Più che questo (più chiaramente che questo) la cosa sembra richiamare nuovamente la questione centrale del rapporto con Heidegger, nel senso della replica, della “risposta” che, in certo modo, *IRM* ambiva ad essere rispetto ad alcune “zone

³⁹ Il riferimento alle “trivalità” (*Trivialitäten*), la legittimazione di esse quali oggetti degni di una riflessione filosofica “cose del pensiero, rappresentava un elemento peculiare della svolta fenomenologica (una delle pratiche tese al coglimento della *Faktizität*) che essa rivendicava contro i metodi della filosofia canonica, ossia contro il suo costruirsi ad arte gli oggetti sui quali esercitare le proprie riflessioni (cfr. a questo riguardo, tra i diversi esempi possibili: M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1998, pp. 79 e 81).

d'ombra" presenti nell'impianto complessivo di *Sein und Zeit*. Il richiamo alle «trivialità», alle problematiche «effettive»⁴⁰ è in fondo la rivendicazione orgogliosa, per quanto non orgogliosamente esternata, che anche la propria analisi possa, per profondità, ambire a stare alla pari di quella heideggeriana quanto all'afferramento filosofico dell'orizzonte della *Faktizität*. Non una antropologia ontologica, dunque, né una più o meno celata ipotesi di "ontologia regionale" (nella fattispecie in relazione allo spazio antropologico), bensì qualcosa di forse più radicale: l'affermazione che nello spazio relazionale, quello dell'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) l'ultima riduzione possibile che il pensiero filosofico, per rimanere "buon vicino delle cose prossime", deve sapersi far bastare è quella antropologica; che il passaggio all'ontologia, nella sua pretesa di essenzialità, originarietà, finisce col ricadere, ennesima riproposizione, nella "colpa" primigenia di tutti gli idealismi: per rincorrere l'essenza del proprio oggetto, smarrire l'oggetto stesso. Tale è la contrapposizione (sulla quale avremo occasione di tornare più estesamente in seguito), che potrebbe venir fissata per comodità nell'opposizione concettuale tra *Mitsein* (essere-con) o *Mitdasein* (esserci-con) e *Miteinandersein* (essere-l'uno-con-l'altro).

Che poi una distanza tanto chiara, netta, nei riguardi del pensatore e dell'opera a cui pure il testo di L. dice di volersi richiamare, sia espressa in modo tanto oscuro, contorto, afferisce, con buona probabilità, a quelle serie di ragioni che hanno spinto un interprete attento come E. Donaggio a definire *IRM* un «libro prudente»⁴¹.

Prima di serrare le fila, a mo' di conclusione, del discorso sin qui sviluppato, ci pare opportuno fissare brevemente il nostro sguardo su di un'altra figura, certo presente in modo più discreto che non quella di Feuerbach, ma che altrettanto evidentemente esercita, da una tale posizione defilata, un influsso non secondario allo scopo di precisare ulteriormente i caratteri di quella "antropologia reattiva" cui, nella circostanza, L. si appella. Il punto, strategico (ravvisabile ancora nella premessa alla prima edizione del testo), nel quale si rivela questa ulteriore traccia, è una nota in cui L. indica una possibile ricostruzione della genesi del concetto di autocoscienza. Il richiamo è all'aforisma 354 (*Il genio della specie*) della *Gaia scienza*. Nietzsche dunque. E proprio nietzscheano ci sembra possa definirsi il piglio di L., nel suo voler essere "più feuerbachiano di Feuerbach" in ordine allo smascheramento dei residui retromondani gravanti su tutte le diverse prospettive soggettivistico-idealistiche prodotte dal pensiero filosofico nel corso della modernità. Fa la sua comparsa, in tal modo, una dialettica, un polo tensionale che, causa anche la familiarità che L. ebbe da subito, da

⁴⁰ Si tenga presente, a tale proposito, che L. pone in corsivo, non a caso, un termine quale «effettive» (*faktischen*), da sempre concetto-chiave del progetto filosofico heideggeriano e rispetto al quale, verosimilmente, L. poteva ravvisare alcuni dei maggiori "arretramenti" contenuti nelle pagine di *Sein und Zeit* (nonché, di conseguenza, maggiore necessità di "porvi rimedio"). L'esempio a ciò relativo, tanto scontato quanto necessario, è il titolo del già citato corso-manifesto del progetto filosofico heideggeriano, l'ultimo tenuto nel primo periodo friburghese (semestre estivo 1923): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*.

⁴¹ *Una sobria inquietudine...*, cit. p. 45 (il perché di questa definizione è esposto alle pp. 45-49).

sempre, con la filosofia nietzscheana, costituisce senza dubbio una delle chiavi per accedere al nucleo del suo intero percorso speculativo: quella tra *Diesseitigkeit* e *Jenseitigkeit*⁴².

La fenomenologia löwithiana, ciò posto, si confermerebbe vieppiù antropologica nell'accezione suddetta, ossia di un approccio "patico" ai fenomeni (in specie al fenomeno uomo), mossa dal presupposto che lo sguardo rivolto alle manifestazioni dell'umano debba indirizzarsi preliminarmente verso il rinvenimento di quanto di "umano troppo umano" in esse si cela. Stante un simile pre-giudizio, questo approccio non poteva che risultare "eterodosso" rispetto al paradigma fenomenologico husserliano, le cui pretese, d'altro canto, potevano apparire, valutate da una tale prospettiva, soltanto come la sostituzione di un retromondo (quello trascendente/fideistico) con un altro (quello di una conoscenza assoluta, definitiva, pura)⁴³.

Che poi Nietzsche dovesse in qualche modo giocare un ruolo importante in questa prima prova matura di L., poteva suggerirlo (nuova oscillazione del pendolo dal lato del biografico) il suo *curriculum* personale sino a quel momento. Delle sue tre sortite "ufficiali", due (la tesi di laurea ed il saggio su Klages, ovvero di gran lunga le più significative) avevano proprio Nietzsche come tema centrale (per quanto, come detto, il saggio su Klages avesse ad oggetto la sua interpretazione della filosofia nietzscheana).

A questo punto abbiamo conseguito, ci pare, strumenti sufficienti al fine di introdurre le diverse sorgenti cui L. attinge sul piano metodologico; possiamo tentare, in altri termini, una sintesi del discorso portato avanti sinora.

Quindi, a ricapitolare: una fenomenologia che si situa in modo volutamente non equidistante tra Husserl e Heidegger, a cui fa da "correttivo" un'impostazione, una vocazione antropologica di fondo secondo quella declinazione "reattiva" di ispirazione feuerbachiana, a sua volta rivista (depurata, per così dire, di certe sue "ingenuità" filosofiche) attraverso la lente del più acuto diagnostico della modernità europea: Nietzsche⁴⁴.

⁴² I due termini, la loro resa italiana presenta qualche difficoltà, nel senso che la traduzione semanticamente più adeguata risulta esteticamente, formalmente improponibile e quella esteticamente più plausibile appare non del tutto soddisfacente sul piano semantico. In ogni caso: solitamente i due termini vengono resi con "immanenza" (*Diesseitigkeit*) e "trascendenza" (*Jenseitigkeit*), mentre letteralmente sarebbero "aldiquaità" e "aldilàità". Sul tema della centralità di queste categorie nel pensiero löwithiano, sulla possibilità che ne costituiscano in certo modo la "cifra", ha scritto pagine significative A. Caracciolo (cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Napoli 1974). Non concordiamo, peraltro con la sua idea di una preminenza, all'interno di questa dialettica, della *Jenseitigkeit* intesa come condizione di possibilità, dischiusura per il darsi tanto della "concreta" *Jenseitigkeit* quanto della *Diesseitigkeit* (Ivi, p. 58). Una valutazione, questa, dovuta alla persuasione che la fonte autentica del concetto di natura löwithiano sia quella biblica (in particolare al «vanità delle vanità» di *Qoelet*. Ivi, p. 35).

⁴³ In questo senso appaiono inequivocabili, per via della loro strategicità, alcuni riferimenti a Nietzsche (o meglio alla necessità di una prospettiva nietzscheana per la "riduzione filosofica" di alcuni fenomeni "viziati" in origine da interpretazioni ad orientamento *jenseitig*, retromondano). Cfr. *IRM*, pp. 178 e 183.

⁴⁴ Così lo definisce L. nel 1940: «E ancora oggi, a ventisette anni di distanza dalla mia prima lettura dello Zarathustra, io non saprei chi altro possa riassumere la storia dello spirito tedesco [...] Nietzsche è e rimane un compendio dell'antiragione tedesco dello spirito tedesco. Un abisso lo separa dai suoi divulgatori senza scrupoli, eppure egli ha preparato loro la strada che lui stesso non percorse» (*La mia vita...*, p. 24).

Quest'ultimo aspetto, questo setaccio ulteriore (la "correzione" apportata a Feuerbach), potrebbe intendersi (causa la sua presenza umbratile, eppure quantomai invasiva) quale possibile spiegazione di una delle due fondamentali perplessità avanzate da Heidegger nel suo *Gutachten*, stilato, in qualità di relatore, a beneficio della commissione esaminatrice di Marburgo, ovvero che la lettura fatta da L. della filosofia di Feuerbach è «ottenuta con l'aiuto di idee che Feuerbach non ha mai avuto», essendone quindi «un rovesciamento interpretativo (*Umdeutung*)» (una "trasvalutazione ermeneutica" si direbbe).

2. Architettura del testo

Perché si sia deciso di dedicare un paragrafo, per quanto breve, all'analisi specifica dell'architettura di *IRM* è presto detto. Una peculiarità comunemente riconosciuta a questo testo da parte dei frequentatori di cose löwithiane⁴⁵ è che esso rappresenti, almeno *prima facie*, una sorta di *unicum* nell'arco della sua intera produzione filosofica, dal momento che, questo è il giudizio corrente, l'autore si offre ai suoi lettori senza mediazioni o filtri, esponendo cioè il proprio pensiero senza il ricorso ad alcun *medium*. È (sarà), infatti, qualcosa come un marchio di fabbrica, una *griffe*, il fatto che L. dispensi la propria filosofia sempre celandola dietro maschere cangianti, siano esse quella di storico delle idee (come nel caso di *Da Hegel a Nietzsche; Significato e fine della storia; Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche*), oppure di interprete del pensiero altrui (tale è invece il caso di *Nietzsche e l'eterno ritorno; Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia; Paul Valery*); una «tendenza a non rendere esplicite le proprie intenzioni teoretiche, se non attraverso il filtro [...] della ricostruzione storiografica e dell'impegno ermeneutico»⁴⁶. Camuffamenti, questi, tanto ben congegnati da mettere in dubbio, agli occhi di alcuni, l'esistenza stessa, al di là di essi, di una proposta filosofica originale. Rispetto a tutto ciò, *IRM* rappresenterebbe un'eccezione.

⁴⁵ M. C. Pievatolo parla della «prima ed unica opera teoretica di Löwith» (*Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli 1991, p. 55). F. Volpi lo definisce «probabilmente lo studio teorico di maggior spessore prodotto da Löwith» (*Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli "Scritti" e dell'"Autobiografia"*, in: «aut aut» 222, 1987, pp. 21-37 (si tratta di un numero monografico della rivista dedicato interamente a L.)).

⁴⁶ Questa l'opinione di R. Esposito esposta nella sua introduzione a K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma 1994, pag. XII. L. spiega con l'influenza di Heidegger e con la *dürftige Zeit* il fatto che nella sua opera (così come in quella di molti altri allievi di Heidegger) «l'interpretazione storiografica della filosofia ha sostituito completamente la filosofia e fatto di un'epoca di carenza [...] la virtù del "comprendere" storico» (*Saggi su Heidegger*, cit., p. 87).

L'ipotesi che qui avanziamo è che nella circostanza non si sia trattato di un approccio altro (rispetto ad una consuetudine stilistica che, trattandosi peraltro del primo libro, doveva ancora determinarsi come tale) scientemente perseguito, quanto dell'esito, non scientemente perseguito, di una sorta di "prova generale" alla ricerca di una forma propria, di uno stile; prova generale (questo il nostro convincimento, da qui il suo esito "accidentale"), non propriamente riuscita. In sostanza, ci pare che nell'occasione si determini una sorta di tensione irrisolta tra questa "vocazione al mascheramento del più proprio" (al proporlo, cioè, in maniera "alterata", nel senso di filtrata attraverso una qualche alterità, una maschera) in uno stato ancora germinale, ed una adesione ad una modalità stilistica, formale, più consueta, ortodossa per veicolare apertamente le proprie idee. Risultato di una simile tensione appare uno squilibrio architettonico che nuoce all'economia complessiva del testo, costituendone, perciò stesso, un evidente (per quanto, invero, non decisivo) limite (almeno in termini di immediata fruibilità).

In sostanza, si potrebbe dire che la prima maschera coniata dalla premiata fucina löwithiana (maschera di cui L. si serve per dissimulare il volto del suo autentico *Denkweg*, per filtrare, cioè, l'esposizione di una prospettiva filosofica del tutto propria) non riesca a regola d'arte. La veste, la maschera, nella circostanza c'è, esiste: è, dovrebbe essere, quella feuerbachiana, più precisamente quella dei suoi *Principi della filosofia dell'avvenire*. È questo l'autore, questa l'opera che L. grava, nell'introduzione, dell'oneroso titolo di eccezione unica (e per questo, ovviamente, tanto più meritoria) rispetto all'oblio cui la storia della filosofia ufficiale ha consegnato la questione del mondo-del-con (*Mitwelt*). Giusto questo, ossia «lo straordinario significato che Feuerbach e solo lui concede al mondo-del-con nei suoi *Principi della filosofia dell'avvenire*, sotto il titolo "tu"», appare a L. legittima «una descrizione preliminare e dettagliata di questo scritto, il quale si dimostra come nessun altro adatto allo scopo di indirizzare lo sguardo verso il nostro tema». Lo stesso lavoro critico, "distruttivo" che l'autore preannuncia nei confronti delle tesi feuerbachiane (in maniera da liberarle «attraverso l'analisi fenomenologia, da quanto di "meramente argomentativo" recano in sé») viene definito e giustificato come tappa intermedia, funzionale ad una concreta ri-attualizzazione dei *Principi* stessi.

Ciò dicendo, dunque, per quanto secondo una modalità più sobria, discreta che non quella di un testo dedicato esplicitamente ad un altro autore, L. sembra approntare già in questa circostanza l'ossatura di quella che diverrà nel corso del tempo una vera e propria strategia.

Eppure, sottolineavamo in precedenza, la coperta si rivela troppo corta, la maschera (in questo caso coniata per celare soltanto parte del viso) non aderisce come dovrebbe. Lo scollarsi di essa (per proseguire nella metafora) reca allo spettatore/lettore che scorre le pagine di *IRM* la curiosa, spiacevole impressione di non poter mai mettere realmente a fuoco ciò che si ha di fronte. Né

«l'uno diventa due», si direbbe, né il contrario. Si rimane giocoforza ancorati al livello di una «ipotesi di dualità»⁴⁷. Un due che non si fa mai tale nel senso dell'unione, fusione o della giustapposizione di due ben definite unità. L'unità manca perché, in primo luogo, si stentano a riconoscere chiaramente delle individualità definite che ad una tale unità dovrebbero tendere. L'immagine forse più pertinente, su un piano insieme gnoseologico-teoretico e percettivo, è quella di una irrimediabile miopia a cui il lettore si vede condannato. In sostanza: egli non può «abbandonarsi» alla maschera (ossia alla cornice dell'interpretazione, esplicazione critico-fenomenologica, del libro di Feuerbach) dal momento che continua a scorgere, dietro di essa, il volto (o la parte del volto) che essa pure dovrebbe occultare; né può guardare liberamente a quel volto (l'esposizione, cioè, di una prospettiva filosofica del tutto propria, quale analisi fenomenologica dell'orizzonte *verhältnismäßig*, relazionale dell'uomo, del *Miteinandersein*) al quale la maschera, pur non in grado di nascondere del tutto nei termini di una ri-significazione, impedisce di mostrarsi nella propria interezza.

Feuerbach (e con lui i suoi *Principi*) dal quale ci si aspetterebbe, per quanto discretamente, il ruolo, per così dire, di una sorta di stella polare nella veste di interlocutore privilegiato tra gli altri con cui L. si pone in dialogo (permettendo in tal modo al lettore di seguire, tenendolo d'occhio, il filo conduttore delle argomentazioni löwithiane), per molte pagine letteralmente scompare, si eclissa, salvo riapparire improvvisamente, ma soltanto come una presenza tra le altre⁴⁸.

Lo specchio più fedele di una simile tensione irrisolta che si ripercuote come difetto di statica, instabilità complessiva, nell'architettura del testo, può offrirlo uno sguardo, persino non troppo approfondito, all'indice, che dell'edificio-testo dovrebbe in certo modo rappresentare la pianta. La forzatura di voler organizzare, come dichiarato in coda al primo capitolo (che, a ben guardare, svolge più la funzione di una seconda introduzione generale), le analisi cardine di tutta l'opera («analisi strutturale dell'essere-l'uno-con-l'altro»; «io e tu nella loro reciproca autonomia»; «io stesso nella mia unicità») come altrettante problematizzazioni (traduzioni in analisi fenomenologiche) delle questioni sollevate dai *Principi*, facendo occupare a ciascuna uno spazio *ad hoc* (un capitolo), appare palese guardando al come tali spazi vengano poi occupati. Il secondo capitolo «tiraneggia» gli altri due (addirittura 120 pagine sulle 185 complessive del libro, secondo l'edizione delle *Sämtliche Schriften*), l'ultimo dei quali, in particolare, viene «mortificato» scadendo

⁴⁷ Le due non-individualità che non si fondono (la «quasi maschera» ed il «quasi volto») sono, ovviamente (e rispettivamente), quella del L. espositore/ri-attualizzatore di Feuerbach e quella del L. propugnatore di una posizione filosofica del tutto propria.

⁴⁸ Fa eccezione, in tal senso, il § 11, laddove L., sulla scorta dei primi «proventi» della sua analisi fenomenologica, ridiscute la tesi feuerbachiana di «io e tu» mettendone in luce alcuni limiti di fondo.

al rango di notazione, una sorta di obolo, gabella da dover versare alla maschera (alla gabbia) che si è scelto a tutti i costi di indossare⁴⁹.

Ulteriormente rivelatrice in tal senso appare la circostanza, verosimilmente del tutto fortuita, per cui nella seconda edizione di *IRM* apparsa, come detto, nel 1962⁵⁰, l'indice viene snellito: le indicazioni dei singoli paragrafi, presenti nell'indice della prima edizione, vengono sacrificate a vantaggio di quelle relative ai soli capitoli. Tale variazione, liquidabile in circostanze diverse al massimo come opinabile, ma certo non realmente significativa, diventa nel caso di questo specifico testo un danno oggettivo, al punto da mettere in discussione l'utilità stessa di un indice che "abbandona" il testo (e con esso il lettore) per la più parte del suo percorso.

Da questo punto di vista la posizione di L., nella sua incapacità di risolversi attraverso l'autoattribuzione chiara di un ruolo, appare singolarmente prossima a quella della signora Ponza, protagonista della *piece* pirandelliana (*Così è, se vi pare*) a cui è dedicata (quale esempio di "autarchia relazionale", ossia di rapporto «assolutizzato, resosi estremamente autonomo», come lo definisce L. stesso) una analisi peculiare ed approfondita al § 23 di *IRM*. Al pari della signora Ponza ("ribattezzata", nelle pagine del testo, con una eloquente "X"), anche L., interrogato in merito al proprio doppio ruolo (quello, come detto, di interprete, ri-attualizzatore del progetto di Feuerbach e quello di propugnatore di un discorso in tutto e per tutto proprio), chiamato a dire di sé (a dire sé) non sarebbe in grado di rispondere, perché incapace di decidersi.

Potrebbe essere forse questa la direzione di senso suggerita dalle poche parole del professor Heidegger, il quale (ancora nelle pagine del suo *Gutachten* per la commissione esaminatrice) caratterizza ulteriormente la prova del suo allievo in questi termini: « Il rilievo principale del lavoro sta più nella penetrante conduzione delle singole analisi concrete e delle interpretazioni storiche, che non nell'impianto sistematico ».

⁴⁹ Nella sua recensione di *IRM* (apparsa su «Logos» nel 1929 e che dunque fa riferimento alla prima edizione) Gadamer menziona appunto l'indice «ottimamente realizzato» il quale «permette un buon sguardo d'insieme» (H. G. Gadamer, *Ich und Du* (K. Löwith), ora in: *Gesammelte Werke*, vol. IV, Tübingen 1987, pp. 455-457, in particolare p. 455). W. Frattici, dal canto suo, fa invece riferimento proprio alla stranezza dell'impaginazione del testo löwithiano (cfr. W. Frattici, *Per un'antropologia della relazionalità. Saggio su "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" di Karl Löwith*, in: www.dialeghetai.it, 2000, p. 8 e nota 69 a p. 18).

⁵⁰ Anche l'edizione delle *Sämtliche Schriften* adotta, purtroppo, questo indice snellito.

ANALISI DEL TESTO

La tesi portante di *IRM* può essere efficacemente sintetizzata parafrasando il titolo, ovvero: *L'individuo è (si dà) nel ruolo del co-uomo*. È questo il tratto fondamentale della löwithiana *Mitanthropologie*.

La frase d'esordio dell'introduzione (una citazione schellingiana)⁵¹ offre, subito dopo, un ulteriore strumento orientativo importante introducendo il concetto di "riflessione". Il "risveglio" per l'uomo, così Schelling, si dà soltanto tramite il «ritorno forzato» a se stessi, mercé un'esperienza di «resistenza». Laddove Schelling indica poi in un generico «oggetto» tale indispensabile controparte (indispensabile a che si dia una qualche resistenza), L. ovviamente prende le distanze, precisando, rivendicando, lo specifico del riconoscimento/risveglio umano, il quale non può che avvenire attraverso la resistenza offerta dagli "oggetti a lui pari", ovvero dagli altri uomini. Cionondimeno permane intatta la centralità del concetto messo in gioco con il richiamo a Schelling: la proposta teoretica di *IRM* (un'antropologia personalistica, nel senso di "relazionale") si regge a patto esclusivo di riconoscere la priorità di una dinamica riflessiva, la quale, sola, è in grado di rendere possibile la coesistenza (che non implica, peraltro, covalenza) tra i due termini chiave di "individuo" e "persona", non limitandone, cioè, il possibile nesso ad una mera relazione di esclusività (a un "aut aut"). In altri termini: in questo specifico contesto, il concetto di riflessione rimanderebbe all'idea per cui *l'accesso a sé va inteso alla stregua di un ritorno*: si giunge al proprio (all'individuo che si è) a partire da ciò che è in comune, dall'essere-l'uno-con-l'altro, dal *Miteinandersein* (dalla persona che si è). Ciò è possibile perché la propria autentica individualità, quanto si ha (si è) di "più che relazionale", non può che formarsi relazionalmente, nel *Miteinandersein*. Discuteremo nel seguito, approfondendole, le problematiche relative ad una simile impostazione.

Tornando allo svolgimento del discorso di L., il passaggio successivo è dato dalla ri-definizione dello status degli "altri", da meri simili (quasi nel senso biologico di "appartenenti alla mia stessa specie") a "uomini con cui non posso che trovarmi in relazione", ovvero co-uomini (*Mitmenschen*). Questi ultimi, poi, costituiscono nel loro complesso una totalità tenuta insieme dal fatto di essere tutti altri rispetto a me: ciò ne fa il mio mondo-del-con, il mio "mondo della coesistenza" (*Mitwelt*). Dimostrare che esso è il mondo più prossimo all'uomo, quello di cui si fa originariamente esperienza e che dunque è a partire da esso che risultano comprensibili, esperibili tanto il mondo-ambiente (*Umwelt*) quanto la natura, quanto la stessa possibilità di isolamento in se stessi (*Selbstwelt*, potremmo dire), è uno dei compiti che l'indagine löwithiana si prefigge, nel suo autoetichettarsi come «analisi strutturale fenomenologica dell'essere-l'uno-con-l'altro».

⁵¹ Il passo riportato è il seguente: «Noi ci svegliamo attraverso la *riflessione*, ossia attraverso il ritorno forzato a noi stessi. Ma senza resistenza non è pensabile alcun ritorno, senza *oggetto* nessuna riflessione» (F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995 – prima ed., Firenze 1958 –, p. 61).

A questa preliminare delimitazione dello spazio di manovra, segue l'attestazione, essenzialmente su base storica⁵², della utilità, della necessità addirittura, di una simile intrapresa. Il mondo-del-con e quanto ad esso afferisce costituiscono un autentico rimosso della riflessione filosofica moderna la quale, nella migliore delle ipotesi, concede udienza a tali problematiche nei suoi ambiti disciplinari divenuti oramai secondari (l'etica, in primo luogo) ed in ogni caso mai in modo «fondativo». Ciò si deve all'imporsi di una interpretazione individualistico-soggettivistica dell'essere umano, culminata nella stagione dell'idealismo, ma già prodotta, invero, da quelle che rappresentano le fonti tradizionali dell'idealismo stesso: Rinascimento e Riforma. La loro azione, tesa allo sviluppo dell'autonomia dell'uomo nei confronti tanto della natura (mondo-ambiente, *Umwelt*) quanto della società (mondo-del-con, *Mitwelt*), e quindi del suo lato in-dividuale, ha condotto conseguentemente al primato storico di "io sono" e "io penso", all'equivalenza, cioè, tra coscienza di sé ed autocoscienza. Una tale visione monistica, monadica inchioda l'uomo al ruolo di "soggetto", essenza pietrificata e (de)finita una volta per tutte che, solo stanti tali premesse, può anche "incontrare", nella modalità di una mera apprensione, l'altro da sé. Non fa specie, quindi, che in una simile cornice non venga riconosciuto uno spazio adeguato allo specifico di ciò che è incontrato nell'incontro. Che si tratti di altri soggetti (persone) o di meri oggetti (cose), non muta il paradigma: il soggetto-sostanza è prima e oltre la dimensione relazionale, rispetto alla quale, in ultima analisi, resta aprioristicamente, fatalmente intonso, intangibile. Proprio (soltanto) per una simile rimozione rassicurante, d'altro canto, passa la strada che conduce, finalmente, la filosofia ad una «prospettiva di tranquillizzante sicurezza nell'accordo» alla «assoluta mancanza di bisogno»; laddove, cioè, «lo spirito vive nel luogo della certezza di se stesso»⁵³.

Aggiogato a cotanto fardello, il pensiero moderno risulta orribilmente monco (così prosegue la disamina löwithiana), irrimediabilmente privato della possibilità di attingere per intero alla ricchezza del fenomeno uomo. Eclissato da ipoteche retromondane, il lato più evidente, quello immediato di esso, è divenuto imperscrutabile. Credendo di volgersi a se stesso, l'uomo oramai non riesce che a guardare sopra di sé e in tal modo ad ignorarsi⁵⁴. Per questa ragione tutte le griglie concettuali entro cui la modernità filosofica lo ha ingabbiato non possono, malgrado le loro ostinate pretese di diversità, originalità, che apparire fondamentalmente identiche, accomunate da questa esiziale "ipermetropia speculativa". Con le parole di Löwith: «Che poi l'essenza della soggettività autonoma venga costituita come «sum» del «cogitare» (Descartes) oppure come «coscienza pura»

⁵² Il titolo dell'introduzione, contenuto nella sola prima ed., appare, per quanto poco "pratico", oltremodo icastico quanto alla resa delle intenzioni dell'autore, ossia: «La storia della filosofia moderna non pone in questione il mondo-del-con in maniera fondativa. Il suo problema formale di fondo è quello della relazione del "soggetto", cosciente di sé, verso gli "oggetti"».

⁵³ *Ontologia. Ermeneutica...*, cit., p. 69.

⁵⁴ Cfr. la nota 42 a proposito del verbo tedesco *übersehen*, del quale anche in questo caso abbiamo in sostanza proposto una parafrasi italiana.

(Husserl), come «autonomia morale» (Kant) o come «spirito» (Hegel) o anche come esistenza del «singolo» (Kierkegaard), ciò risulta di secondaria importanza rispetto alla derivazione unitaria di tutte queste posizioni da un'auto-coscienza intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto». Culmine, quanto a tipicità, di un simile percorso, appare a L. l'analisi proposta da Simmel nei suoi *I problemi fondamentali della filosofia*, in cui quale presupposto «che possa valere come universale» viene “offerto” il «dato di fatto fondamentale»: io e il mondo, laddove “mondo” vale come «regno di oggetti» che si contrappongono, secondo le modalità più disparate, all'io-soggetto⁵⁵.

L'unica voce a stridere in un coro così unanime (e per questo, non a caso, relegata per lungo tempo ai margini della storia “ufficiale” della filosofia) è quella di Ludwig Feuerbach, del suo tentativo di pensare, finalmente, l'uomo partendo da ciò che egli effettivamente è, da ciò che di lui immediatamente (*unmittelbar*) appare e non dall'immagine che di esso il pensiero astratto si crea ad arte, in modo cioè da poterla poi (ri)trovare “sorprendentemente” (ri)conoscibile, corrispondente ai propri parametri. Nell'io idealistico egli ravvisa un preparato speculativo instabile, meramente fittizio, nella misura in cui disconosce il suo necessario reagente, ignorando, cioè, che insieme ad un “io” è sempre dato anche un “tu”, in relazione al quale, soltanto, egli può porsi come “io”.

Tale l'assunto da cui muove il progetto di una riforma dell'intero sapere filosofico, di una «filosofia dell'avvenire» che sia, al contrario di quella hegeliana («filosofia dal punto di vista della filosofia»), una «filosofia dal punto di vista dell'antropologia». La celebre tesi di quello che L. eleva a manifesto di questo contromovimento (i *Principi della filosofia dell'avvenire*) suona: «l'essenza dell'uomo è contenuta soltanto... nell'unità dell'uomo con l'uomo – una unità che però si fonda soltanto sulla realtà della differenza tra *io* e *tu*».

Stante l'importanza di questo autore, di questo testo, nell'ambito della problematica affrontata da *IRM*, si giustifica, a parere di L., la descrizione preliminare e dettagliata dei *Principi*, a partire dalla quale, poi, può prendere le mosse la vera e propria «analisi strutturale e fenomenologica del mondo-del-con» vera e propria, che, d'altra parte, non solo non si distacca da essi, ma addirittura se ne considera una “concreta ri-attualizzazione”.

⁵⁵ Cfr. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Adinolfi, Roma-Bari 1996, p. 63 sg. Appare certamente interessante il ruolo svolto da Simmel (tanto più trattandosi di un autore che nell'economia complessiva del *Denkweg* löwithiano occupa uno spazio del tutto marginale) nelle pagine di *IRM*, nel senso che vi si “affaccia” in momenti del tutto peculiari, strategici. Nella fattispecie viene promosso, come detto, ad esempio emblematico dell'oblio cui la tradizione idealistica e protoidealistica ha condannato la *Mitwelt*. Successivamente verrà chiamato in causa da L. come interlocutore primo dialogando col quale egli propone una nuova lettura dei classici concetti di egoismo ed altruismo (cfr. *IRM*, § 18), ma soprattutto è dallo Simmel della *Einleitung in die Moralwissenschaft* che L. trae il suo argomento decisivo per rivendicare la legittimità della “libertà di morire”, del suicidio come cifra autentica dell'umano (argomento e tema che resteranno una costante dell'intero suo percorso filosofico – cfr. *IRM*, § 39, nota 18). M. Theunissen fa notare come la stessa tematica dello *als* come tratto antiindividuale («*soziales Apriori*») fosse stata approfondita da Simmel (in *Soziologie*) sotto il titolo di *Als-Bestimmtheit* (cfr. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York 1977, p. 424n).

Il capitolo I, infatti, è una esposizione dei *Principi della filosofia dell'avvenire*⁵⁶ e del progetto filosofico feuerbachiano in generale, anzitutto nella sua vocazione reattiva rispetto alla filosofia hegeliana, il cui limite di fondo è ravvisato nell'aver «operato una *non mediata* rottura con l'intuizione sensibile [...], di avere *immediatamente* presupposto la filosofia». Hegel, nella sua *hybris* speculativa, tenta di sopprimere, superandola nella unità/conciliazione dialettica, la irriducibile differenza tra pensiero ed essere, ottenendone soltanto il risultato di una «identità del pensiero con se stesso».

Dire che il finito, il determinato, il reale e quindi la non-filosofia costituiscono il fondamento della filosofia, per Feuerbach equivale a dire che è l'uomo stesso, l'uomo reale a rappresentare l'istanza ultima cui il pensiero deve rivolgersi per sapersi verificato. E l'uomo reale è l'opposto del pensatore autosufficiente; egli, infatti, si sa sempre come esistente insieme ad altri e, più in generale, costitutivamente aperto, orientato al fuori di sé. Proprio questo principio della «esteriorizzazione esistentiva», l'idea per cui «l'essenza della vita è la manifestazione della vita», rappresenta l'elemento unificante, la scaturigine comune dei due cardini su cui Feuerbach poggia la propria «riforma della filosofia» (ennesima «rivoluzione copernicana» nella storia del pensiero): «sensualismo» ed «altruismo».

Nella esplicazione di entrambi i principi, L. insiste particolarmente sulle benemerienze gnoseologiche di cui essi sono portatori, le quali hanno a base una visione del concetto di verità ben determinata, una sorta di esasperazione, si direbbe, della classica formula che la intende come una conformità (*Richtigkeit*), ovvero una *adequatio rei et intellectus*. Detto più chiaramente: Feuerbach ravvisa il tratto caratteristico della verità nella sua oggettività (*Objektivität*), la quale, a sua volta, si traduce in universalità (*Allgemeinheit*). Al conseguimento di un tale *status*, ad esempio per un giudizio conoscitivo, risulta funzionale anzitutto l'accentuazione di ciò che è l'altro dal pensiero, dall'*intellectus*: il sensibile, il concreto come piano della *res*, a cui il pensiero deve sapersi adeguato, dal quale deve essere confermato per riconoscersi vero. Questo sottende una reinterpretazione tanto profonda quanto generalmente sottovalutata in sede critica (anche dal L. di queste pagine, che peraltro non guarda primariamente a questi temi per lo sviluppo della sua analisi) del concetto di immediatezza (*Unmittelbarkeit*) da parte di Feuerbach: non più come qualcosa di «non ancora mediato» (*un-vermittelt*, hegelianamente nel senso di «non all'altezza» di un processo di mediazione, al di sotto di esso), bensì come non-ulteriormente-mediabile (*un-mittel-bar*), ovvero non riducibile, nel senso di eccedente rispetto a qualsiasi processo di mediazione, inteso come

⁵⁶ Cfr. L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in: L. Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1976, pp. 199-274. L. proporrà la versione integrale dei *Principi* nella sua antologia *La sinistra hegeliana* (tr. it. a cura di C. Cesa, Bari 1966, pp. 311-386).

traslazione speculativa, il quale non potrebbe che esserne un sostanziale snaturamento⁵⁷. Tale è il significato ultimo del “sensualismo” feuerbachiano.

Quanto al secondo principio, quello dell’ “altruismo”, il discorso non appare granché diverso. Se il vero è tale in quanto oggettivo e l’oggettivo è tale in quanto universale, ne consegue che lo stesso concetto di verità ha come presupposto quello che Feuerbach definisce «io reale» (in contrapposizione all’io dell’idealismo): quello di fronte a cui sta un tu e che, a sua volta «di fronte ad un altro io è un tu». Inoltre, nella misura in cui l’*adequatio rei et intellectus* debba risultare compiuta e quindi mirare ad una conoscenza del proprio oggetto così come esso è in sé, la priorità della dimensione altruistica trova una ratifica ulteriore, nel senso che il proprio tu (e la *Mitwelt* quale insieme di tutti i possibili “propri tu”) si mostra anche l’unico “oggetto” cui ci si possa avvicinare fiduciosamente al fine di una conoscenza senz’altro vera, col quale si possa aspirare ad una piena adesione. Esso soltanto, in effetti, si rivela un “oggetto reversibile”, per così dire, potendosi spontaneamente e apertamente dischiudere nel suo “in sé” (nonché correggere una eventuale “falsa” rappresentazione di esso). La stessa rappresentazione comunicativa (sostanzialmente il linguaggio) non ha da essere intesa se non come mezzo per il fine di mettere in comune, universalizzare un pensiero. Intenderla al di fuori di una tale funzione, assolutizzarla, volendone fare (alla maniera di Hegel) la forma ultima, definitiva di un pensiero (la sua “tomba”, dice L.) e dunque renderla un fine per se stessa, è ricadere nel monologo del pensatore con se stesso, nel solipsismo di un pensiero che aspira a dimostrarsi, inverarsi da sé.

Chiusa questa sezione programmatica, L. prosegue enunciando l’organizzazione vera e propria del testo intesa, come detto, quale ri-attualizzazione correttiva dei *Principi*. Nel dettaglio, *IRM* si articola, almeno nelle sue intenzioni, come discussione/tentativo di risposta rispetto ai tre quesiti fondamentali sollevati dalla tesi feuerbachiana del “tu”. Ad ognuno di tali quesiti corrisponde un capitolo specifico, ovvero:

- 1) quello relativo a «in che modo qualcuno incontra un “tu” tra gli *altri*» viene indagato nell’ambito della «analisi strutturale dell’*essere-l’uno-con-l’altro*» (capitolo II, §§ 1-32);
- 2) se «“Tu” sei davvero soltanto tu *di un io*» è il tema dell’indagine su «l’uno e l’altro nella loro *reciproca autonomia*» (capitolo III, §§ 33-41);

⁵⁷ Varrà la pena di notare come in seguito alla sua “svolta naturalistica” (alla conversione cosmocentrica della sua antropologia, diremmo noi) L. recupererà un rapporto con Feuerbach proprio sulla base di una rivalutazione del significato prettamente teoretico del suo concetto (pre-teoretico) di *Unmittelbarkeit* (in precedenza ritenuto una di quelle “rozzezze” tipiche della sua filosofia). L’immediatezza, reinterpretata nella maniera descritta, diventa uno dei possibili attributi, uno dei modi attraverso i quali connotare la sua visione della natura, del mondo. Testimonianza centrale in questo senso quella offerta da un saggio del 1967: *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach* (ora in: K. Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. V, Stuttgart 1988, pp. 186-220. In particolare, a p.203, L. tenta una riformulazione di questo concetto, che ne sappia evidenziare adeguatamente la dimensione positiva).

3) se «“Io” sono davvero soltanto io *di un tu*» costituisce infine l’oggetto della disamina relativa ad «“Io stesso” nella mia *unicità*» (capitolo IV, §§ 42-45).

A questo punto il testo si “mette in moto” nel senso pieno del termine, assume la propria cadenza, si fa specchio fedele della ritmica argomentativa del proprio autore.

Sottesa alla veste formale assunta, la strategia “persuasiva” adottata da L. appare improntata secondo due direttrici fondamentali: una prima parte, che potremmo definire “accumulativa”, in cui l’argomentazione procede “per via di mettere”, in maniera da far assumere alla materia caotica che si ha dinnanzi la forma desiderata (pre-vista) ed una seconda, invece, in cui si lavora in maniera più discreta, “per via di levare”, sfrondando la struttura oramai in-formata delle sue intrinseche (perché ora riferite, riferibili ad un modello presente, realizzato) imperfezioni. Fuor di metafora, il processo assume la seguente connotazione: considerato l’inizio come punto zero rispetto alla tesi che L. intende dimostrare, il primo passo da compiere è il lasciar emergere, in perfetto stile fenomenologico, a partire dall’osservazione di quella materia informe che è il quotidiano (la *Alltäglichkeit*, lo “innanzitutto e per lo più”), e dunque riducendola, la centralità della *Mitwelt*. Ciò stante, si potrebbe leggere l’intero capitolo II (l’analisi strutturale dell’essere-l’uno-con-l’altro, §§ 1-32) come l’accumulazione di una serie di prove successive al fine di “piegare un orizzonte inizialmente ostile”, mostrando cioè come tutto quanto ad uno sguardo addomesticato (per troppa familiarità) appare come semplicemente-presente, privo di rimandi, dato, trovi invero una scaturigine ben precisa a partire dalla possibilità umana dell’essere-l’uno-con-l’altro.

L’obiettivo è perseguito a sua volta attraverso due percorsi complementari:

a) il primo (la parte I, §§ 1-8) opera comparativamente, nel senso che la suddetta centralità del mondo-del-con viene inferita nell’ambito di un confronto tra esso e le altre modalità consuete secondo cui l’uomo esiste, ci è: il mondo (*Welt*) ed il mondo-ambiente (*Umwelt*).

b) il secondo (§§ 8-32) porrà, invece, la *Mitwelt* in dialogo con se stessa (ovvero con l’immagine che generalmente, familiarmente se ne ha).

Quanto a questo primo momento, varrà la pena soffermarsi, in via preliminare, sull’accezione peculiare che L. attribuisce ai due termini (*Welt* ed *Umwelt*), anche rispetto al valore che essi assumono in *Sein und Zeit*). Il concetto di “mondo”, ad esempio, viene sottoposto ad una torsione interpretativa duplice: alla dimostrazione della sua radice antropologica, ontico-esistentiva (quella manifesta, dichiarata cioè dagli intenti stessi dell’analisi complessiva), si accompagna (ne fa quasi da precondizione) la sua equiparazione con il termine “vita” (*Leben*). Delle diverse opzioni semantiche entro cui poter incanalare, comprendere questo secondo termine (quella offerta dalle

scienze naturali ad es., che peraltro L. non abbandona *tout court*) egli, si direbbe, non ne sceglie una ben precisa. Il concetto di “vita” non viene interpretato univocamente, bensì esplicito secondo quattro direzioni di senso fondamentali che rivelano, nel loro impianto generale, un debito, peraltro dichiarato apertamente, con Dilthey.

Posta l’equivalenza tra “mondo” e “vita”, dimostrando la priorità con-mondana (*mitweltlich*) di quest’ultima si sarà assolto anche al primo obbiettivo.

I quattro significati del termine “vita” non vengono semplicemente giustapposti gli uni agli altri, ma attraverso la loro esposizione L. cerca di evincerne una possibile gerarchia intrinseca. “Vita”, dunque, è, può essere:

1) *vita meramente biologica.*

A questo livello, essa connota «il vivente nel senso del semplicemente animato, a differenza dell’inanimato o morto».

2) *vita “singolarmente” biografica, ovvero biografica in prima persona.*

Questa seconda definizione appare significativa relativamente a quella sorta di sottotesto che attraversa le pagine di *IRM*, ovvero il tentativo, l’ambizione löwithiana di comporre un’opera in grado di dialogare, replicando criticamente alle sue tesi, con *Sein und Zeit*. Da una simile prospettiva si potrebbe connotare questa “vita” come “heideggerianamente biografica”, ovvero biografica in riferimento alla «vita di volta in volta propria dell’uomo». Ed il fatto che L. non ravvisi a questo livello il tratto originario fondamentale del concetto “vita” nel suo complesso, dice qualcosa (accenna quantomeno) riguardo l’incompatibilità di fondo tra la sua antropologia e l’ontologia fondamentale del suo maestro.

Più che questo, tuttavia, ad essere interessante è la comparsa in queste righe della definizione dell’uomo come ente *in-naturale*, nel senso di né soltanto naturale né soltanto spirituale. Tale definizione costituisce il nucleo della concezione antropologica löwithiana in senso stretto. Nel corso del testo ne compaiono versioni terminologicamente diverse, tutte però tese a mettere in risalto la ambiguità/duplicità (*Zweideutigkeit*) costitutiva dell’uomo, ciò che ne fa suddito di due regni, kantianamente un “ente razionale di natura”. Se la vita umana, infatti, «avesse un modo d’essere unitario», così L., «non costituirebbe, in generale, affatto un possibile “problema”: come ogni cosa univoca essa sarebbe non questionabile».

È qui che si snoda uno degli intrecci determinanti del confronto critico con Heidegger: in sostanza L. (in un modo non ancora del tutto esplicito in questa prima prova, ma più chiaramente nella sua

fase matura⁵⁸) mostra di propendere per la classica interpretazione dell'uomo come *animal rationale*, per quella impostazione antropologica cui tra l'altro si rifanno, più o meno direttamente, anche tutti i diversi tentativi di proporre (particolarmente nel corso dei primi decenni del secolo scorso) una interrogazione autenticamente filosofica riguardo l'uomo, una vera e propria antropologia filosofica. Una simile impostazione, e con essa i suddetti tentativi, vengono bocciati senz'appello nelle pagine di *Sein und Zeit*, a causa della loro origine «paleo-cristiana», di un approccio, cioè, che lascia velato il problema dell'essere dell'uomo, considerandolo ovvio, nel «senso dell'essere semplicemente-presente comune a tutte le cose create». La mancanza, quindi, è sul piano dei fondamenti ontologici⁵⁹. La “replica” di L. è tanto discreta (nella sua modalità) quanto chiara. Ad esempio nel passo che segue: «Il cristianesimo non ha introdotto questo dissidio nella natura dell'uomo» [la sua in-naturalità, cioè] «come sostiene Nietzsche, ma lo ha soltanto tratto da essa e reso più acuto»; come a dire che a suo parere detta ambigua duplicità è la parola ultima che può dirsi, anche su un piano precategoriale, ontologico, relativamente al modo d'essere dell'essere umano;

- 3) *Vita “comunemente” biografica, ovvero vita come convivenza.* La disamina della vita biografica in senso stretto, quella in prima persona, pone in risalto l'elemento tipico della sua caratterizzazione esteriore: il nome proprio. Soltanto in apparenza, tuttavia, esso rappresenta il nome *proprio* di ognuno, in quanto, a ben vedere, non è null'altro se non lo strumento, la maschera prima con cui ci si pone in rapporto agli altri, con cui ci si offre ad essi. Il nome proprio, a noi estraneo (L. sostiene, stirnerianamente, che soltanto il pronome personale alla prima persona può definirsi nome *proprio* di ognuno), è dunque un nome a beneficio degli altri. Ciò posto, anche quella vita che è oggetto di una biografia si rivela essenzialmente la vita in comune con gli altri, la “connessione vitale” (secondo l'espressione di Dilthey) dell'individuo con gli altri. O meglio, a questo livello si determina una neutralizzazione dell'esserci individuale nell'essere con gli altri e con ciò una possibilità semantica ulteriore del termine oggetto di indagine in queste pagine: “vita” diventa “la vita” (*das Leben*)⁶⁰;

⁵⁸ Rivolto a Heidegger (nel già citato omaggio del 1969) L. scrive: «La determinazione dell'uomo come *animal rationale* che Lei combatte su tutta la linea, riconducendola all'oblio dell'essere da parte della metafisica, torna così a riaffacciarsi; essa ha il vantaggio di non determinare l'uomo in maniera univoca, unitaria e unilaterale, per mezzo dell'anima o dello spirito, della coscienza o dell'esistenza, oppure come “ci” dell'essere, ma come un dissidio vivente di animalità e razionalità» (*Cinque voci ebraiche...*, cit., p. 79).

⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976¹², §10 (pp. 68-73), in particolare pp. 71-73.

⁶⁰ La cosa non può essere resa direttamente in italiano. Si tenga dunque presente che il sostantivo “vita” (*Leben*) in tedesco è neutro e quindi l'espressione “la vita” può offrire con evidenza immediata, anche grammaticale, l'impressione di una entità a sé stante, al di sopra delle sue determinazioni singole, individuali (le vite, i viventi).

4) *Vita questionabile (sensata-insensata)*. Quest'ultima accezione del termine riprende, radicalizzandolo, il tema comparso marginalmente all'interno della discussione della vita "singolarmente" biografica, quello cioè della sua essenziale problematicità come in-naturalità. La direzione di significato lungo la quale si determina la vita umana è quella di: sensato-insensato. E del senso della vita, argomenta L., si può chiedere soltanto perché essa è fondamentalemente questionabile, ovvero «ontologicamente ambigua e dunque interpretabile». Ambiguità, come detto, derivante dalla sua costituzione d'essere in-naturale. L'uomo dunque è quell'ente condannato a chiedere (se non a trovare) un senso al proprio vivere, dal momento che se è vero che solo perché vive può voler essere il proprio esserci, allo stesso tempo può rimanere in vita solo fintantoché vuole essere. Parafrasando la celebre definizione scheleriana⁶¹, si direbbe che per L. l'uomo è l'essere "che sa (può) dirsi no". E la possibilità di dire no a se stessi è, ovviamente, nient'altro che la possibilità di annientarsi, quindi il suicidio (*Selbstmord*). Attorno a questo termine, a questa questione, ruotano alcuni degli elementi portanti dell'intero *Denkweg* löwithiano: esso rappresenta una testimonianza decisiva della sua continuità, così come una delle chiavi per comprendere la sua critica a Heidegger. Ma di ciò parleremo diffusamente più avanti. Basti per ora, al solo fine di offrire una semplice attestazione del significato attribuito da L. a questo tema, il passo seguente: «E la posizione di un filosofo rispetto alla questione del suicidio è l'indice più certo per la sua concezione della vita umana come tale».

Evasa la pratica mondo/vita, la dimostrazione del suo poter essere ricondotto al mondo-del-con, L. passa ad esaminare il mondo-ambiente, inteso nella sua accezione più letterale di *Umwelt*, ovvero come mondo circostante, mondo-che-sta-attorno (*Um-Welt*). In quest'ottica si inserisce la suddivisione di esso in: «mondo-ambiente animato naturalmente» (la natura delle scienze naturali, che, come detto, non viene accantonata del tutto nel corso dell'indagine) e «mondo delle opere» (la *Werkwelt*, mondo umano per eccellenza, l'insieme di ciò che egli stesso ha prodotto). Anch'esso, quindi, secondo le due modalità manifestative, deve mostrarsi riducibile al mondo-del-con.

Rifacendosi al § 15 di *Sein und Zeit* (ma anche di nuovo a Dilthey), L. comincia con l'analisi del mondo-delle-opere. L'assunto è che l'essere-l'uno-con-l'altro sia per lo più mediato operativamente, in una relazione, direbbe Heidegger, di "commercio". L'uno comprende l'altro a partire dall' "a-che", dallo scopo pratico che li unisce e dal mezzo di cui ci si serve (di cui ci si

⁶¹ La definizione, secondo cui l'uomo sarebbe «l'essere che sa dire di no» (oppure «l'asceta della vita») è contenuta in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, un testo che rappresenta il primo, rimasto giocoforza a livello di abbozzo, tentativo di proporre una consapevole antropologia filosofica, di cogliere l'essenza umana nella sua totalità come *Allmensch* (Si tratta di una conferenza tenuta da Scheler nel 1927, apparso nello stesso anno nella rivista «Der Leuchter» nello stesso '27 col titolo *Die Sonderstellung des Menschen* e citato in più occasioni nelle pagine di *IRM*. La traduzione italiana è: *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Milano 2000; per le espressioni citate, si vedano in particolare pp. 129-130).

«prende cura operativamente») per il raggiungimento di questo. Il mezzo, nel suo essere-per, possiede un implicito rimando a qualcosa d'altro che è in realtà ciò che lo rende possibile come mezzo. Tale qualcosa è appunto l' "a-che" umano che di esso si serve, «il mondo-del-con, per i cui scopi materiali esiste».

Il mondo-delle-opere rinvia al mondo-del-con anche in un'altra maniera: se nel primo caso il mezzo rimandava per se stesso preliminarmente, trascendentalmente, all'ambito umano (nel senso che "rinveniva" in esso la propria condizione di possibilità), in questa seconda modalità esso può farlo solo dopo aver assolto alla propria funzione, successivamente al suo venir usato. Si potrebbe dire che questo rimando ulteriore non è altro che la storia d'uso di un mezzo, il quale a questo livello reca iscritta in sé la storia di chi se ne è servito e a questi rinvia.

L'ultima modalità della preminenza del mondo-del-con su quello delle opere è in certo modo la più radicale, originaria per quanto la meno evidente. Perché si esplichì, essa abbisogna, per così dire, di una *Werkwelt* nel senso letterale del termine, ossia di una sorta di mondo come totalità compiuta, coerente di rimandi, di mezzi, piuttosto che di uno singolo. Una tale totalità mostra nella propria intrinseca coerenza, corrispondenza di essere fondamentalmente un ambito (*Umgebung*) umano. L. usa l'esempio di un arredamento, che appunto tradisce immediatamente il suo essere un ordine pensato da qualcuno che lo ha organizzato in un determinato modo per farne il proprio ambito, per renderselo vivibile: agli occhi, per quanto inconsapevoli, di un osservatore, un arredamento in quanto tale apparirà anzitutto sotto una tale significatività, piuttosto che come mera mobilia, somma algebrica di pezzi singoli.

Il confronto con il "mondo-ambiente animato naturalmente" (la natura), ovvero la sua riduzione al mondo-del-con, viene operato in maniera simile a quanto già fatto per il mondo/vita. Una tale riduzione non solo passa per, ma addirittura si realizza interamente in una revisione fondamentale del significato consueto, quotidiano di questi termini. Per quanto L. non usi esplicitamente la formulazione heideggeriana, appare tutt'altro che una forzatura leggere questa operazione re-interpretativa, comprendente, alla stregua di una riduzione della natura («mondo esterno naturale») al rango di esistenziale. In pratica L. discute la classica suddivisione del mondo in: "mondo esterno naturale" e "mondo interiore umano", al fine di mostrarne l'insostenibilità o almeno la dipendenza da uno dei modi d'essere dell'esserci. L. si focalizza particolarmente sulla loro interconnessione linguistica, comparabilità, sul fatto, cioè, che si possano caratterizzare elementi del mondo interiore utilizzando immagini linguistiche, metafore afferenti al mondo esterno⁶². La tesi löwithiana è che

⁶² Nel corso di questa analisi (contenuta nel § 6) L. si confronta in certo modo col proprio passato, nel senso che prende in esame, in ordine al fenomeno della comparabilità linguistica dei due mondi, due teorie: quella caratterologica di Alexander Pfänder (insieme a Geiger il suo primo insegnante di filosofia all'università di Monaco, colui che lo indirizzò verso la fenomenologia inviandolo poi a Friburgo da Husserl – da Heidegger) e quella di Ludwig Klages (alla cui interpretazione di Nietzsche, come detto, aveva dedicato un ampio saggio critico)

«il rapporto fondamentale universale, ontologico dell'uomo con il mondo in generale» costituisca la condizione di possibilità per la caratterizzazione dei diversi enti intramondani come esterni oppure interiori. Sin qui l'adesione allo schema esplicativo heideggeriano appare completa; tuttavia essa non si realizza pienamente nella misura in cui L. rimette in gioco, nella forma di un rapido ma incisivo accenno, la propria idea antropologica di fondo, ragion per cui se da una parte «la comparabilità ontica dell'esserci naturale ed umano» si fonda ontologicamente «sull'unico, unitario rapporto dell'uomo con il mondo» è altrettanto vero, dall'altra, che la sua legittimazione ontica è data dalla «natura anche dell'uomo». Di nuovo, dunque, il richiamo alla costitutiva in-naturalità umana.

Prima di chiudere la disamina relativa al mondo-ambiente e con essa la sezione dell'analisi dedicata alla dimostrazione che è sempre il mondo-del-con a celarsi dietro le differenti modalità con cui il mondo si offre alla familiarità del nostro esserci quotidiano, L. offre una riprova ulteriore a sostegno della propria tesi, indagando la costituzione della nostra esperienza dell'autonomia altrui. In sostanza si tratta di una ripresa dell'idea feuerbachiana secondo cui gli altri uomini (e tra essi in primo luogo il cosiddetto "tu") sarebbero anche gli unici oggetti effettivamente conoscibili, in quanto gli unici in grado di aprirsi, dis-chiudersi nel loro essere in sé. Tale impostazione viene ricalibrata nella circostanza secondo i parametri del cosiddetto "trattato di realtà" di Dilthey⁶³. In questo scritto egli si interroga sulla genesi del nostro senso della realtà, ovvero della «specifica realizzazione o attuazione di ciò che è sempre presupposto come essente-reale-presente», ravvisandone la causa ultima nelle esperienze di resistenza messe in atto dalle volontà altrui. In sostanza si investe l'elemento della intenzionalità del ruolo di discriminare tra un mero stare di fronte (*Gegen-stand*), modo d'essere proprio dell'oggetto (*obiectum, Gegenstand*), ed una compiuta resistenza (*Wider-stand*), ossia un contromovimento esplicito, consapevole che limita attivamente la penetratività del soggetto conoscitivo, opponendone, imponendone cioè, una uguale e contraria. Il che, va da sé, pertiene in maniera esclusiva al modo d'essere dell'uomo. Con la scoperta che le «intenzioni della volontà proprie» e le «resistenze altrui» sono «ontologicamente pari tra loro» (che questa modalità particolare dell' "altrui" è «dello stesso tipo del "proprio" e appunto perciò tanto più realmente sorprendente»), l'altro uomo da mero simile che era si fa a tutti gli effetti co-uomo, *Mitmensch* e a partire da ciò trova origine anche il nostro senso dell'autonomia dell' "altrui naturale" (il mondo extraumano, l'ambiente animato naturalmente), alla quale peraltro, ribadisce ancora L., possiamo mostrarci ricettivi solo a causa di quanto di naturale reca in sé la nostra stessa costituzione ontologica. Più avanti, nell'ambito della ricalibratura in-dividualistica della sua

⁶³ Il titolo del saggio è: *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*; in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Milano 1985, pp. 228-276.

impostazione personalistico-relazionale (nel corso del terzo capitolo), l'antropologia di L. scorderà anche i limiti strutturali della proposta diltheyana.

La seconda parte del capitolo II, della fase "accumulativa" del progetto löwithiano (il secondo percorso teso a piegare piegare «l'orizzonte inizialmente ostile»), rappresenta anche il momento fenomenologicamente centrale di tutto il testo. Prendendo in esame il mondo-del-con dall'interno, in relazione a se stesso, o meglio all'immagine familiare, consueta (inautentica) che se ne possiede, L. ne fa emergere le strutture autenticamente costitutive, immanenti, ossia: anzitutto l'essere-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersein*) come tale e, in secondo luogo, la modalità manifestativa essenziale di esso: il parlare-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersprechen*). Ad esse vengono dedicate due apposite sezioni.

L. comincia a rivolgersi al mondo-del-con in quanto tale interrogandosi sulla «struttura formale fondamentale» entro cui lo si incontra, prendendo cioè le mosse da un "innanzitutto e per lo più" rappresentato, in questa circostanza, dal mondo proprio, ovvero dal rapporto dell'uomo con il suo mondo a partire dal quale, almeno apparentemente, si offrono le differenti declinazioni della mondità. I diversi possibili "a-che" del "rapportar-si-a" – ossia, il rapportarsi verso se stessi (il mondo-del-Sé, *Selbstwelt* in senso stretto, si direbbe), verso gli altri (il mondo-del-con, *Mitwelt*) e verso il mondo extraumano (l'ambiente animato naturalmente, la *Welt*) – mostrano ben presto la loro articolazione antropologica complessiva (heideggerianamente, la loro condizione di esistenziali) a partire dall'originaria possibilità umana di rapportare sé a qualcosa o qualcuno (heideggerianamente la costitutiva apertura dell'Esserci). Per questa ragione la stessa specificità dell' "a-che" del "rapportarsi-a di volta in volta" (la sua triplice articolazione) risulta invero una mera accentuazione di un "a-che" rispetto agli altri, nella misura in cui colui il quale si rapporta «non può rapportarsi né a se stesso, né agli altri, né a qualcos'altro, senza con ciò co-rapportarsi» (co-aprirsi) «eo ipso all'altro a cui di volta in volta non si rapporta esplicitamente». Cionondimeno, un possibile ordinamento tra di essi può essere conseguito tendendo presente che è pur sempre un se-stesso a rapportar-si a se-stesso, ad altri o al mondo esterno. Ciò posto, la connessione strutturale entro cui si incontra il mondo-del-con (dal momento che anch'esso non si fa incontro del tutto per sé, in un vuoto circostante) si articola formalmente come «Sé-con-altri-essere-nel-mondo» (*Selbstmit-andern-in-der-Welt-sein*), laddove con "Sé" (è costretto a precisare L. per evitare ricadute trascendentalistiche, ipotizzando cioè una sorta di ipseità originaria a base del suo modello antropologico) non va inteso alcun «"io stesso" in particolare», bensì il «soggetto inespresso del rapportar-si a...».

Quest'ultima definizione si rivela di grande interesse in funzione del tentativo ermeneutico qui condotto di isolare gli elementi portanti, di raccogliere le tracce disseminate lungo le pagine di *IRM*, che conducono, a nostro avviso, alla possibilità di delineare quella proposta teoretica coerente che abbiamo definito *Mitanthropologie*. Chiarito il possibile “nuovo senso” del “Sé” contenuto in questa espressione, ovvero di un “Sé” che sia funzionale, compatibile con un impianto antropologico personalistico-relazionale, la formula löwithiana appena citata potrebbe elevarsi a controparadigma rispetto all’ “essere nel mondo” (*In-der-Welt-sein*) heideggeriano. Ma anche per questa discussione rimandiamo al seguito.

Il passaggio successivo concerne la disamina vera e propria delle strutture immanenti del mondo-del-con, dalla quale si evince anzitutto la sua “instabilità semantica”. Esso viene generalmente inteso come “mondo degli altri”, nel senso che questa appare la sua peculiarità rispetto alle altre modalità manifestative del mondo. Nei confronti della *Selbstwelt*, ad esempio, che è mondo proprio per eccellenza, la *Mitwelt* si contraddistingue per il fatto di essere un mondo in cui è incluso l’ “altrui”; d’altra parte l’ “altrui”, come generico opposto al “proprio”, si rivela essere l’elemento caratterizzante anche la natura extraumana (l’ambiente animato naturalmente) nonché la stessa *Werkwelt* (il prodotto dell’uomo, la sua opera, una volta finita, viene da lui percepita come altro da sé). La precisazione ulteriore deve quindi porre in risalto la specificità dell’ “altrui con-mondano”, la quale è, ovviamente, di carattere antropologico. “Altrui antropologico”, d’altro canto, non è che un modo per dire “gli altri”: il mondo-del-con risulta allora il mondo degli “altri”. Questi “altri” in confronto a me, colui per il quale essi nella loro totalità costituiscono un mondo-del-con, si caratterizzano come “simili”. E in quanto tali, al mio sguardo, essi si distinguono anzitutto tra di loro piuttosto che non direttamente rispetto a me. Tale distinzione risulta personale piuttosto che individuale, intendendo con ciò che la diversità degli altri è in primo luogo quella dettata dai diversi ruoli che essi assumono all’interno del mondo-del-con. Questo potersi offrire “in qualità di” (*als*) questo o quello, dice a sua volta della fondamentale connessione esistente tra i cosiddetti “altri”, dal momento che le possibilità di svolgere un ruolo, di vestire una maschera implicano la distinzione dai restanti altri: si può essere un tal dei tali solo in rapporto (per quanto negativo, distintivo) agli altri che non lo sono. È il loro “non essere quel tal dei tali” ciò che conferma quest’ultimo nel suo ruolo: la distinzione in atto in una tale dinamica si rivela, quindi, fondamentale e vincolante e la significatività che ne consegue va intesa come relazionale e non assoluta (nel senso di sciolta, priva di legami).

Tuttavia, continua L., la caratterizzazione della interconnessione esistente tra gli altri in termini personalistici appare pur sempre sottesa alla condizione che qualcuno si distingua da essi nel loro complesso: perché possano darsi distinzioni di ruoli tra di loro e con ciò la totalità “altri” si scomponga, è necessario che essa sia possibile come totalità, come mondo-del-con, il che a sua volta presuppone un “me”, qualcuno per cui gli altri siano effettivamente tali (“altro da me”).

Con questo passaggio si accede ad un grado più originario della relazionalità umana, approssimandosi ulteriormente alla sua declinazione più autentica, quella del rapporto tra “io” e “tu”. Se infatti il sé per il quale gli altri sono altri si rivela un elemento così determinante, ne consegue l'impossibilità di semplificarlo intendendolo alla stregua di un mero punto di vista, di una prospettiva incarnata di cui ci si possa sbarazzare, neutralizzandola, in sede di conoscenza e di giudizio relativi al mondo-del-con. Tale ipseità va invece assunta nel senso di problematizzata: ad esempio in una valutazione che abbia per oggetto gli altri, non andrà rincorso il mito di una assoluta oggettività, di uno sguardo libero da pre-giudizi, ma piuttosto questi andranno riconosciuti ed introdotti all'interno dell'analisi⁶⁴. Se quindi il vettore relazionale fondamentale è quello che va da me agli altri, in una tale prospettiva costoro risulteranno distinti essenzialmente in “estranei” ed “appartenenti” (una sorta di trasposizione squisitamente antropologica, con-mondana, del dualismo “altrui-proprio”). Tra questi ultimi ad emergere, sul piano della loro capacità vincolante, saranno poi i “congiunti” e tra di essi, infine, colui al quale un “io” può dire “mio”, ovvero un “tu”. La caratterizzazione dell'altro in seconda persona, proposta brevemente a questo punto del testo, si delinea, seguendo il *topos* più classico delle “filosofie della *Duheit*”, ovvero per mezzo della sua opposizione alla terza persona: mentre “egli” è il generico altro, chiunque altro, il “tu” risulta colui il quale mi determina nel contempo come “io”; soltanto “noi due” (“io e tu”) possiamo essere-l'uno-con-l'altro. Il “tu” si rivela dunque non semplicemente *alius* (altro tra molti), bensì *alter* (altro come *secundus*, *alter ego*): «tu sei l'altro me stesso». Da questo autentico “l'un-l'altro” «in cui con l'uno c'è ad un pari livello anche già l'altro», da questo con-essere determinato antropologicamente, scaturisce, secondo L., anche «il senso *generale* di un concetto “ontologico” di con-essere».

⁶⁴ Una posizione simile, su un piano gnoseologico, si rivela di chiara impronta heideggeriana nella sua “problematizzazione rivalutante” del concetto di “pre-giudizio” (*Vor-urteil*), reinterpretato ora in termini di “pre-disponibilità” (*Vor-habe*). Rispetto alla assunzione di essa in sede conoscitiva già nel '23 Heidegger critica l'illusione di potersene sgravare proprio riconoscendola, giungendo così ad uno sguardo “libero da punti di vista”. Non vi sono che punti di vista in sede di accesso ai fenomeni, per questo l'unica possibile libertà da essi è «una esplicita appropriazione del punto di vista...» (*Ontologia. Ermeneutica...*, cit., p. 89). E poche pagine prima, in un senso ancor più radicale (sembra quasi di sentire una riformulazione del prospettivismo nietzscheano, in una fase, peraltro, in cui Heidegger era tutt'altro che interessato al pensiero di Nietzsche) si dice: «La gnoseologia non comprende ancora che ogni teoria del giudizio è in fondo teoria della rappresentazione» (ivi, p. 77).

Partendo da una analisi fenomenologica del mondo-del-con, L. è giunto ad isolarne la modalità più autentica nel rapporto io-tu come vero “essere-l’uno-con-l’altro”. Nella specifica disamina di esso prosegue il suo discorso.

A premessa di questo passaggio ulteriore è posta una critica all’insufficienza della sua problematizzazione nel pensiero di Feuerbach. Se è lecito “giustificare” l’immediato riferimento al rapporto io-tu che egli pone in essere – in quanto vi si può ravvisare come presupposto l’intuizione che «l’essere l’uno-con-l’altro è più originario dell’essere presso il mondo» e che il curarsi degli altri (in particolare di quell’altro che è *alter*, il tu) è «antropologicamente più originario di ogni prendersi cura di ciò che è utilizzabile» –, molto meno accondiscendenti si può essere verso la colpevole indeterminatezza, il vuoto teoretico entro cui egli ha lasciato questo riferimento. Ambendo il rapporto tra io e tu ad un ruolo preminente ed addirittura fondativo rispetto alla relazione soggetto-oggetto, Feuerbach avrebbe dovuto, secondo L., dimostrarne le specificità, prima tra tutte la possibilità che lo stesso essere oggettivo degli oggetti sia deducibile a partire da esso. La ri-attualizzazione dei *Principi* feuerbachiani passa dunque, deve passare, per una tale integrazione, che peraltro, metodologicamente, presuppone l’isolamento dei tratti fondamentali di quell’essere-l’uno-con-l’altro autentico che L. definisce “rapporto” (*Verhältnis*). Si tratta sostanzialmente del riconoscimento che quella relazionalità/proporzionalità (*Verhältnismäßigkeit*), secondo cui il rapporto determina i propri attori, reca in sé, nella propria riflessività, una *ambiguità* costitutiva in grado di esasperarsi sino a produrre un *rapporto assolutizzato*, struttura relazionale interamente autocratica ed autoreferenziale in grado di risolvere l’individualità degli attori all’interno dei propri meccanismi. Ad un simile rischio può opporsi soltanto la forma più alta del rapporto: quello *assoluto*, nel quale a mettere sé in gioco, nel senso letterale del termine, sono un “io stesso” ed un “tu stesso”.

Il primo momento della suddetta integrazione consta di una compiuta “investitura terminologica”: l’esplicazione di ciò che distingue “rapporto” (il sostantivo con cui L. decide di connotare in maniera esclusiva l’essere-l’uno-con-l’altro autentico) rispetto ai vari: “connessione” (*Zusammenhang*), “correlazione” (*Korrelation*), “relazione” (*Relation/Beziehung*). Di nuovo, l’elemento discriminante si rivela l’intenzionalità eventualmente sottesa ad un essere assieme, in quanto ciò che può farne un vero e proprio “entrare in relazione”. Il rapporto esige reciprocità dei relati, non una mera connessione casuale, reciprocità che, d’altro canto, dipende, nella sua possibilità, proprio dallo stato ontologico dei relati, il quale, quindi, diviene la questione centrale. Malgrado la familiarità del linguaggio quotidiano spinga ad un uso distrattamente indiscriminato dei termini “qualcuno” (*Irgend Einer*) e “qualcosa” (*Irgend Etwas*), sussiste tra essi una irriducibile differenza di grado che si palesa con evidenza in un’ottica relazionale. Il qualcosa, infatti, in quanto

mero “utilizzabile” (*Zuhanden*) non può “rapportare-sé” in alcun modo. Esso si trova del tutto a disposizione di colui (un qualcuno) che utilizzandolo entra in una relazione d’uso con esso, la cui origine (nonché, in certo modo, l’interlocutore del qualcuno che usa) sono gli scopi reali dell’uomo. L’unico rapporto possibile è allora quello di qualcuno con qualcun altro: essi soltanto sono nella condizione di rapportare se-stessi, di dar vita ad un essere insieme fondato sulla reciprocità dell’ “a-vicenda” (*Einander*)⁶⁵.

Anche le modificazioni del concetto del “rapportarsi-a” (“incontro” e “corrispondenza”) trovano la loro origine e spiegazione nel rapporto di qualcuno con qualcun altro. Nella fattispecie, appare di particolare interesse la critica mossa all’idea di una autocorrispondenza, ovvero la possibilità di essere, soprattutto in atto di pensiero, interlocutori a se stessi. Per L. ciò non rappresenta altro che lo svilimento della corrispondenza autentica in direzione di una mera consequenzialità: l’insurrogabile, benefica imprevedibilità di un interlocutore, che solo può offrirmi un punto di vista altro rispetto al mio proprio (e con ciò determinarlo, caratterizzarlo), non può essere sostituita da un discorso fittizio con se stessi in cui le obiezioni non si rivelano mai abbastanza radicali⁶⁶.

La distinzione di fondo tra qualcuno e qualcosa si conferma anche in quell’essere insieme consueto che è l’esserci-in-vista-di, in cui un qualcuno si presenta, innanzitutto e per lo più, come mezzo utilizzabile in vista di uno scopo ed in tal modo potenzialmente prossimo alla condizione d’essere del qualcosa. Tale uso strumentale di un qualcuno (la sua “commerciabilità”, *Umgänglichkeit*) trova tuttavia un limite invalicabile nella sua pari indipendenza, nel fatto cioè che egli si rivela sempre eccedente, trascendente rispetto al proprio ruolo: questo di più, la mediatezza con cui egli incarna detto ruolo, gli consente di avere una distanza e dunque una possibile libertà nei suoi confronti. Appare lecito, ciò stante, tradurre onticamente (su un piano *mitweltlich*) quanto L. ha già scomodato a livello ontologico (riferendosi alla questione del suicidio) per caratterizzare il modo d’essere dell’uomo: anche in questo caso, essendo (nel ruolo) egli non ha con ciò eo ipso anche da essere (da rimanere in esso, da rimanere esso).

Accanto a (oltre) questa relazionalità strumentale, esiste però l’essere-l’uno-con-l’altro autentico, quello privo di scopo, o meglio che ha il proprio scopo in se stesso. Tale rapporto, che è in grado di

⁶⁵ Vittima di un tale equivoco linguistico – quello che fa apparire semanticamente intercambiabili “qualcuno” e “qualcosa” – è per L. lo stesso Hegel, il quale nella *Scienza della logica* propone un’analisi del “qualcosa” in cui vengono ad esso attribuiti surrettiziamente, proprio utilizzando i cortocircuiti di quella logica del linguaggio naturale che egli riteneva di aver superato, dei tratti tipici, peculiari del solo “qualcuno” (cfr. *IRM*, § 14).

⁶⁶ Nella circostanza appare francamente poco condivisibile l’assolutizzazione aprioristica della corrispondenza altrui rispetto a quella propria in ambito speculativo. L’obiezione altrui alle proprie argomentazioni potrebbe lasciarsi preferire solo laddove si dessero una serie di condizioni preliminari, tutt’altro che consuete: ad esempio, una attenzione, partecipazione adeguata così come una sufficiente competenza dell’argomento in oggetto (cose che, al contrario, è lecito “aspettarsi” da se stessi). Oltre a ciò andrebbe tenuto presente anche l’elemento della “tempistica” della riflessione, della sua fisiologia. Ciò per dire che nella fase germinale di una argomentazione è verosimilmente salutare il restare presso di sé, il sottrarsi ad obiezioni altrui in modo da poter produrre qualcosa che in seguito possa effettivamente giovare del loro eventuale contributo.

determinare «ognuno dei due a partire dall'altro ed entrambi nel senso del rapporto», costituisce anche lo spazio autentico di attribuzione del ruolo individuale per l'uno come per l'altro, nei termini del reciproco riconoscimento del loro esserci non relazionale, del loro essere “io stesso” e “tu stesso”. Tale dinamica, tuttavia, non si innesca automaticamente; al contrario, essa si rivela un'eccezione nella misura in cui ha da contrapporsi a quell'ipertrofia aleggiante come possibilità presso qualsiasi significatività relazionale e che dissolve le individualità personali dell'uno e dell'altro in un infinito gioco di rimandi, facendo del rapporto un rapporto assolutizzato e delle “*persone*” delle “*personae*” *tout court*, ossia maschere, puri ruoli.

Prima di analizzare le modalità concrete secondo le quali si attua un simile scadimento dell'essere-l'uno-con-l'altro, L. ridisegna, attraverso le argomentazioni già acquisite alla sua causa, i concetti classici di “egoismo” ed “altruismo”, mostrandone cioè la compatibilità con un interfaccia esplicativo di impronta relazionale, il che, nello specifico, equivale ad affermare che «la forma di esistenza dell'egoismo è l'altruismo». In altri termini: perché si possa parlare di egoismo ed altruismo è necessario che sia già posta la differenza tra me stesso ed un altro, la quale, dal canto suo, si esperisce soltanto nell'ambito di una relazione. Di conseguenza, l'egoismo non può intendersi semplicisticamente come una caratteristica immanente ad un soggetto isolato, come uno “stare per sé stando in sé”, ma piuttosto come un modo d'essere che si attua sempre in rapporto ad un altro. Io sono egoista nel momento in cui guardo all'altro (e con ciò, quindi, in ogni caso aprendomi a lui) in funzione di me, affermandomi in lui. A sua volta l'altruismo, la sua eccezionalità, non sta nella semplice apertura all'altro (precondizione, come detto, anche della condotta più egoistica), bensì nel fatto che «va contro la direzione delle proprie pretese verso l'altro guardare fin da principio quest'altro *in lui stesso*, nella *sua* esigente autonomia».

Anche la ridefinizione di “egoismo” ed “altruismo” conferma dunque la priorità dell'essere-l'uno-con-l'altro come modo tipico d'essere dell'esserci e nel contempo la peculiare significatività che in esso ha luogo: la *significatività relazionale*. A quest'ultima pertiene necessariamente un certo grado di ambiguità che si concreta in un processo riflessivo al quale gli attori di un rapporto, in quanto persone e non individui chiusi, non possono che prestare il fianco: avendo ognuno un ruolo «che gli è accordato già eo ipso attraverso il suo rapporto con l'altro», il rapportarsi dell'uno «è co-determinato attraverso l'altro: esso risulta riflessivo nella co-riflessività». L'ipertrofia implicita in una tale dinamica si innesca allorché la riflessione si “esonera” rispetto alla sua funzione originaria di replica alla condotta altrui, allorché spinge a *rapportarsi al rapporto in quanto tale*, cercando cioè di pre-disporre alla prevista condotta dell'altro. Tenendo presente che il processo ha luogo specularmente presso entrambi i fronti relazionali, si comprende come possa verificarsi il singolare fenomeno del “cambiamento del fronte degli argomenti”, che è nient'altro se non l'avvenuta

assolutizzazione della macchina relazionale: nell'ansia anticipatrice (pre-vedente) della riflessione assolutizzata, essa giunge a ridurre i suoi attori a niente più che ruoli, li reifica nella misura in cui sottrae loro quella distanza tra sé ed il proprio ruolo (il non dover necessariamente esserlo anche quando lo si è) che, in quanto libertà possibile, li rende dei "qualcuno" e non dei meri "qualcosa".

IL § 21 DI IRM

Segue il § 21. È obbiettivamente ostico introdurre in maniera diversa queste pagine di *IRM*, tanto sono dissonanti la veste formale "discreta" che esse assumono nell'economia generale del testo e il significato proprio, autentico rispetto agli intenti ultimi, ai veri scopi che il giovane L. si prefiggeva di ottenere con questa sua prima prova matura. In sostanza, in questo paragrafo più esplicitamente che altrove (per quanto non esaustivamente) emerge ciò di cui essenzialmente "ne va" nella critica a Heidegger e a *Sein und Zeit*. L'inserimento di questa disamina specifica all'interno del discorso generale (nella fattispecie, come si è visto, la dimostrazione dell'ambiguità riflessa come tratto fondamentale dell'essere-l'uno-con-l'altro) è al limite del pretestuoso: si vuole ribadire, questa la motivazione addotta dall'autore, la preminenza dell'ambiguità riflessiva mostrandone la presenza, l'azione anche nell'ambito di una dinamica relazionale che si pone come scopo proprio la libera autonomia dell'uno e dell'altro: tale è la tendenza che dirige la *Daseinsanalyse* di *Sein und Zeit*. Richiamandosi in particolare ad alcuni passaggi dei §§ 26 (*il con-esserci degli altri e il con-essere quotidiano*) e 53 (*progetto esistenziale di un essere-per-la-morte autentico*) del capolavoro heideggeriano⁶⁷, L. afferma (un "dimostra", data la brevità della disamina che egli fornisce in questo paragrafo, sarebbe probabilmente eccessivo) che «per quel concetto di esistenza che è sin dall'inizio lo scopo della ricerca», [di *Sein und Zeit*, cioè], «il mondo dell'essere-l'uno-con-l'altro risulta esistenzialmente insignificante. Nella misura in cui l'esserci, per il quale ne va di se stesso, esiste "autenticamente" come "di volta in volta proprio" (*je eigen*), per lui l'essere-l'uno-con-l'altro si determina in maniera privativa come un essere-l'uno-con-l'altro *generale*, "pubblico", in cui il singolo può generalizzarsi e sgravarsi di se stesso». Ciò stante, «la possibilità autenticamente

⁶⁷ Cfr. *Essere e tempo*, cit., pp. 152-162 (§ 26) e 316-324 (§§ 53).

positiva dell'essere-l'uno-con-l'altro, l'essere ne l'un-l'altro (nell'a-vicenda) della prima e seconda persona (di io e tu), viene dunque ignorata». Nell'impianto heideggeriano, la prima persona, infatti, «si riprende dallo smarrimento nel “si” (*Man*), non perché si lasci determinare come “prima persona” (io) attraverso una pari “seconda persona” (tu), ma perché strappa se stessa alla pubblicità generale attraverso un radicale isolamento su se stessa». Se questa è la tendenza di fondo in ordine al rapporto verso se stessi, nient'affatto diversa appare la situazione a livello “etero-relazionale” (nel rapporto con gli altri), anzitutto perché colui al quale ci si rapporta è inteso sempre e solo alla stregua di un altro Se-stesso e non certo come “prossimo”, “tu” o *Mitmensch*. La critica löwithiana si appunta in particolare sul concetto di *Freigabe*, “liberazione” nel senso di “rilascio”, “remissione”⁶⁸ (quella che “l'un Se-stesso” dovrebbe accordare all'altro che incontra, facendone con ciò, appunto, un “altro Se-stesso”). Stante la suddetta pre-disponibilità nell'accesso all'altro, il fine, l'a-che della liberazione non può che essere quello di «portare l'altro – come se stesso – a se stesso». A ben vedere, ciò che si contesta è la presenza di un orizzonte d'attesa ipertrofico nella sua funzione anticipante; esso fa scadere al rango di mero im-pre-visto quell'elemento che solo, invece, può rendere potenzialmente autentica una relazione interumana: il vuoto, lo spazio necessario all'accadere della concreta, effettiva alterità dell'altro che si incontra. Questa anticipazione totalizzante finisce per imporsi come tirannia anonima, impersonale sulla dinamica della liberazione (e della relazione tutta), riducendone così la struttura d'incontro a quella del “si” (*man*) a cui pure essa intendeva contrapporsi. La liberazione ricade con ciò, sebbene secondo modalità sue proprie, vittima anch'essa dell'ambiguità in atto nelle altre fattispecie relazionali esaminate sin qui da L., in quanto non riesce a “rilasciare” l'altro a se stesso (a “consegnargli”, cioè, la sua propria autonomia) se non secondo il già sempre pre-visto accordo con la propria idea di autonomia. In tal modo, paradossalmente, il suo stesso voler dare all'altro Se-stesso la sua propria libertà (*frei-geben*) finisce per diventare la causa del suo mantenersi libera (*frei-halten*) dagli altri. Peraltro, continua la critica di L., si dà in questo processo che si vorrebbe retto da una concezione solipsistica – l'io che viene proposto come attore della liberazione è essenzialmente una ipseità autosufficiente, una *Selbstheit* – un presupposto fondante di carattere plurale, dal momento che «il ragionevole fine della liberazione si può realizzare solo sulla base del presupposto di un esserci ugualmente disposto, ossia di un

⁶⁸ La questione merita un minimo approfondimento. In verità Heidegger introduce e definisce il concetto di *Freigabe* al § 18 di *Sein und Zeit* per chiarire ulteriormente quello di appagatività (*Bewandtnis*), in un contesto in cui l'oggetto di indagine sono essenzialmente gli enti intramondani utilizzabili (le cose) e non i con-Esserci (gli altri uomini). Egli scrive che il «lasciar-appagare», il quale «in quanto apriori è la condizione della possibilità che l'utilizzabile sia incontrato», da un punto di vista ontologico «riguarda invece la remissione (*Freigabe*) di ogni utilizzabile al suo esser utilizzabile» (*Essere e tempo*, cit., p. 114). F. Volpi nella nuova versione italiana del testo, rende *Freigabe* con “rilascio” (cfr. *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano 2005, p. 593). Nel caso di *IRM* la resa italiana presenta qualche problema, nel senso che egli discute sì il termine in accezione heideggeriana, tuttavia ne accentua l'aspetto, per così dire, “invasivo”, ossia l'attività sottesa nel rilascio/remissione da parte di colui che rilascia. Ora questa sfumatura è contenuta nel sostantivo tedesco *Frei-gabe* (che letteralmente è una “dazione”, *Gabe*, libera”, *frei*), ma non in “rilascio” o “remissione”. Per questo crediamo che il termine löwithianamente riletto possa essere reso meglio con “liberazione”.

esserci per il quale, nello stesso senso di un se-stesso, “ne va di se stesso”». La comunanza si rivela quindi il trascendentale rispetto ad una «maniera d’essere esistentivamente isolata». Comunanza, tuttavia, di secondo grado, non autenticamente con-mondana, nella misura in cui la comunanza degli attori di una simile relazione resta pur sempre quella della loro comune ipseità: l’altro è presupposto come “comune” nel suo essere, al pari di me, un Se-stesso; egli è sì *alter*, ma non come *secundus* bensì come mero *alter ego*.

Al di là del nesso, della pertinenza di queste argomentazioni rispetto allo sviluppo complessivo di *IRM*, resta il fatto che il loro intento ultimo, la loro vera portata, ha a che fare con una contestazione radicale (da un punto di vista, cioè, squisitamente fenomenologico) della stessa impostazione dell’analitica esistenziale, della modalità secondo cui essa coglie, “intuisce interpretativamente” l’ente uomo.

Eppure nelle pagine di *Sein und Zeit* (i già citati §§ 26 e 53) sulle quali L. focalizza criticamente la propria attenzione, Heidegger stabilisce, per quanto a modo suo, una differenza sostanziale tra il “qualcosa” ed il “qualcuno”: gli altri, infatti, non sono considerati degli enti intramondani al pari dei mezzi utilizzabili o delle cose e dunque aventi quale peculiare modo d’essere quello della semplice-presenza (*Vorhandenheit*) e dell’utilizzabilità (*Zuhandenheit*); essi “ci sono con”, con me, al pari di me (ossia essi sono «così com’è l’Esserci» che li comprende), ragion per cui il loro essere-in-sé intramondano è un con-Esserci (*Mitdasein*)⁶⁹. Ad essi, posta la peculiarità della loro condizione ontologica, “spetta di diritto” una specifica declinazione del fenomeno della cura (*Sorge*): non il mero “prendersi cura” (*Besorge*), rivolto al mezzo utilizzabile, bensì lo “aver cura” (*Fürsorge*)⁷⁰. Dal § 26 di *Sein und Zeit* sarebbe addirittura possibile trarre tutta una serie di espressioni che potrebbero tranquillamente attribuirsi all’autore di *IRM* (invero, in non pochi casi, egli si riferisce esplicitamente alle argomentazioni ed agli stessi esempi heideggeriani)⁷¹. Heidegger (che, giova ricordarlo, pone lo stesso con-essere, *Mitsein*, tra gli esistenziali) giunge addirittura ad affermare che «il mondo è già sempre quello che io con-divido con altri. Il mondo dell’Esserci è *mondo-del-con*»⁷².

Da cosa muove, su cosa si regge allora la contestazione löwithiana? Come detto, è l’interpretazione fondamentale dell’essere umano nei termini di un Esserci ciò su cui egli si appunta: in effetti a

⁷⁰ Nel § 21 di *IRM* (p. 98), in effetti, L. ridefinisce la *Freigabe* nei termini di un «aver cura liberante» («*freigebende Fürsorge*»). La *Fürsorge* sarebbe, letteralmente, una “procura”.

⁷¹ Tra i diversi possibili, a p. 156 di *Essere e tempo* ve ne sono due quantomai emblematici, ovvero: «il con-essere (*Mitsein*) determina esistenzialmente l’Esserci anche qualora, di fatto, l’altro non sia né presente né conosciuto» e «l’essere-solo è un modo difettivo del con-essere, e la sua stessa possibilità ne è una conferma».

⁷² Ivi, p. 154.

questo livello, al di là delle convergenze specifiche, va detto che emerge obbiettivamente una inconciliabilità di fondo tra le due posizioni. Si tratta, in particolare, della originarietà, dell'autenticità che si è disposti ad attribuire, a concedere allo spazio relazionale, al *Miteinandersein*. Certamente, rispetto alla tradizione idealistica, la posizione heideggeriana appare senza dubbio molto più disposta a concedere una sorta di dignità filosofica alla dimensione interumana. Tuttavia mai compiuta, ovvero mai compiuta, come detto, quanto ad originarietà. Dal punto di vista di L., in Heidegger si riprodurrebbe, sostanzialmente, il meccanismo tradizionale delle filosofie idealistiche da Cartesio in poi, soltanto ad uno stadio successivo, secondo una modalità più raffinata. Mentre detti idealismi prescindono sin da subito dal "tu" e, di conseguenza, dal *Miteinandersein*, a favore dell'onnipotente "io-soggetto autocosciente", nel caso di Heidegger tale meccanismo ha luogo all'interno di uno spazio circoscritto *mitweltlich*. La sua fondamentale opzione filosofica per la *Faktizität*, lo "obbliga" ad accantonare il feticcio dell'io-soggetto, e a considerare il fenomeno umano per come si dà, ossia nei termini di un *Dasein*, il cui modo d'essere si rivela il *Mitsein* (con-essere), ovvero l'essere con gli altri, i con-esserci (*Mit-dasein*). Scrive Heidegger: «la comprensione dell'essere dell'Esserci include la comprensione degli altri, e ciò perché l'essere dell'Esserci è con-essere»⁷³. È nell'ambito di una tale cornice, poi, che al *Miteinandersein* non riesce, per così dire, di superare il setaccio successivo, l'ulteriore livello di riduzione: il *Dasein* ricade nella malia idealistica scoprendosi, di fronte alla possibilità esistentiva che lo questiona nel modo più radicale, votato (vocato) ad un essere sempre proprio. La sua autenticità possibile è, infatti, quella di «poter essere un tutto» (*Ganz*): una esplicita tensione autofondativa, dunque, per quanto minimale, considerando il suo doversi realizzare, giocoforza, su di uno "sfondo senza fondo" (*Abgrund*).

Proviamo a chiarire meglio la dinamica con cui si innesca questa "espunzione di secondo grado" del *Miteinandersein* in seno al pensiero di Heidegger. L'appello che "decide" dell'essere dell'Esserci, della sua esistenza, è, come detto, in ultima (originaria) istanza la *Jemeinigkeit*, il suo "essere sempre mio"⁷⁴, proprio a se stesso (il suo «*je eigen*», «di volta in volta proprio», cui L. fa esplicito riferimento), ovvero l'autenticità come assunzione (attraverso la decisione) della propria finitezza in termini di "progetto gettato". La realizzazione (nei termini di un'anticipazione) del poter-essere e della possibilità più propri (l'essere per la morte come possibilità della propria impossibilità) avoca

⁷³ Ivi, p. 159. E poco più avanti: «l'Esserci, in quanto è, ha il modo di essere dell'essere-assieme» (Ivi, p. 161).

⁷⁴ «Autenticità e inautenticità (queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto), sono modi di essere che si fondano nell'essere l'Esserci determinato, in linea generale, dall'essere-sempre-mio (*Jemeinigkeit*)» (*Essere e tempo*, cit. p. 65).

l'Esserci ad una comprensione⁷⁵ di sé, e in ciò lo pretende «nel suo isolamento». «L'incondizionatezza della morte, qual è compresa nell'anticipazione, isola l'Esserci in se stesso». Nella prospettiva heideggeriana la radicalità di un simile appello non lascia alcuno spazio ad altro, all'altro: «questo isolamento è un modo in cui il Ci si rivela all'esistenza. Esso rende chiaro che ogni essere-presso ciò di cui ci si prende cura ed ogni con-essere con gli altri fallisce quando ne va del nostro. L'esserci può essere *autenticamente se stesso* solo se si rende da se stesso possibile per ciò». Al fondo della propria esistenza, il “fondo” di essa, equivale nell'impianto heideggeriano ad un essere presso di sé che non soltanto implica un “neutro” prescindere dagli altri, nel senso magari di una mera indifferenza nei loro confronti, bensì un esplicito contromovimento. Nella misura in cui, come detto, «il mondo è già sempre quello che io condivido con gli altri», che «l'in-essere è un con-essere con gli altri», al punto che tutte le realtà esistenziali che apparentemente si oppongono ad esso (l'essere soli o lo stare con gli altri indifferentemente, ossia non “avendo cura” di loro) risultano invero comprensibili solo come sue modalità difettive, quell'essere presso di sé cui ci appella il nostro poter essere più autentico (che si dà sempre come «comprensione emotivamente situata», nella fattispecie come “angoscia”) esige un atto esplicito, una positività nei termini, come detto, di un contromovimento volontaristico (una decisione) che quindi, per così dire, condanna senz'appello, escludendolo dal proprio orizzonte di riferimento, il *Miteinandersein* in quanto tale. In altre parole, l'Esserci come essere-per-la-morte «innalza attorno alla sua esistenza una barriera che inibisce ogni relazione essenziale ad altri»⁷⁶. L., quindi, muove un'obiezione fondamentale: egli «contesta al suo maestro proprio quella formulazione che doveva consentire l'accesso all'interrogazione piena sull'Essere, vale a dire il tema dell' “autenticità” dell'esistenza»⁷⁷.

Ciò stante, è verosimile che utilizzando il filtro concettuale del celebre binomio heideggeriano autentico-inautentico la cosa possa farsi ulteriormente chiara.

Nel caso di *Sein und Zeit* si attua una trasposizione letterale di esso alla polarità individuale-relazionale (ipseità/co-umanità, *Selbstheit/Mitmenschlichkeit*), ossia: individualità/ipseità = autenticità, “personalità”/relazionalità = inautenticità. Per il L. di *IRM* le cose stanno in maniera differente. Non solo le associazioni risultano invertite, per cui l'inautenticità pertiene all'individuale e l'autenticità all'essere-l'uno-con-l'altro, ma la trasposizione in generale appare maggiormente problematica (e problematizzata), dal momento che nell'ambito del relazionale la dialettica autentico/inautentico si rimette in moto, distinguendo così un “*relazionale inautentico*” (quello in cui si incontra l'altro come “egli”, in terza persona, ovvero il fenomeno dell'assolutizzazione del

⁷⁵ Si ricordi poi che “comprendere” per lo Heidegger di *Sein und Zeit* «non ha originariamente il significato di contemplazione di un senso; esso è l'autocomprendersi nel poter-essere che si svela nel progetto» (*Essere e tempo*, cit., p. 320).

⁷⁶ Per un'antropologia della relazionalità..., cit., p. 6.

⁷⁷ Ibidem.

rapporto laddove, come detto, l'uno e l'altro si dissolvono all'interno del meccanismo della relazione come tale – una sorta di superiore entità oggettiva, impersonale, paragonabile al *Man* heideggeriano – ovvero nei rispettivi ruoli) da uno “autentico” (il rapporto assoluto e responsabile in cui l'uomo si mette in gioco pienamente, si affida all'altro, che a questo livello diventa un tu)⁷⁸. Sinteticamente detto: «mentre in Heidegger l'autenticità [...] richiede l'assoluto raccoglimento dell'esserci in se stesso, in Löwith [...] l'autenticità si realizza originariamente nella dimensione dell'essere assieme»⁷⁹.

La questione, la cosa del contendere, potrebbe a ben vedere essere ricondotta in ultima istanza a quella delle motivazioni soggiacenti ad una nota opzione terminologica heideggeriana. Il termine tedesco di cui egli si serve e che solitamente viene tradotto con “autenticità” è “*Eigentlichkeit*”, il quale letteralmente andrebbe reso con un improponibile “proprialità”, ma che in realtà indica grossomodo “ciò che è proprio” (dalla radice *eigen*, “proprio” appunto)⁸⁰. Il fatto che Heidegger intenda la modalità più “alta” dell'esistenza umana come qualcosa di sommamente “proprio”, conferma che il tratto fondamentale dell'Esserci è per lui rappresentato, come detto, dalla *Jemeinigkeit*, il suo “essere sempre mio”. Stante poi che tale *Eigentlichkeit* (lo “autenticamente proprio”, per così dire) non è un dato immediato, bensì il risultato di un processo, l'esito scientemente perseguito di un contromovimento rispetto alla deiezione (*Verfallen*) nella quotidianità, nella medietà familiare in cui l'Esserci si trova posto innanzitutto e per lo più (un disvelare quindi se stessi a se stessi che, posta l'accezione heideggeriana di “verità” come *a-letheia*, *Unverborgenheit*, non-nascondimento, potrebbe definirsi anche un inverar-si, verificarsi, nel senso letterale di “fare sé veri”), ne consegue che tale processo è fondamentalmente una “appropriazione” (*Aneignung*)⁸¹. Per diverso che sia il loro statuto ontologico (gli uni condannati alla loro utilizzabilità e semplice-presenza, gli altri riconosciuti come con-Esserci e quindi, löwithianamente,

⁷⁸ Sempre al § 21 di *IRM* (p. 97), L. contestando alla prima persona tratteggiata da *Sein und Zeit* il suo non saper incontrare l'altro, fa esplicito riferimento alla possibilità che il rapporto io-tu possa rappresentare quel processo di autenticizzazione attraverso il quale ci si ri-prende dallo smarrimento, dalla deiezione nel *Man*.

⁷⁹ F. Volpi, *Karl Löwith e il nichilismo*, cit., p. 23.

⁸⁰ Vale ovviamente lo stesso discorso per “inautentico”, “*Uneigentlichkeit*”, “improprio”. A proposito di questo tema cfr. il § 9 di *Essere e tempo* (cit., pp.-64-68), in cui Heidegger stesso spiega come vadano intesi i due termini (nel già citato passo di p. 65 egli dice esplicitamente: «*Autenticità e inautenticità* (queste espressioni sono state scelte nel loro senso terminologico stretto)...»), nonché i glossari a cura di F. Volpi in coda alle edizioni italiane dei *Wegmarken* (M. Heidegger, *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1994, p. 493) e di *Sein und Zeit* (M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, cit., p. 588). Quest'ultima è una revisione della classica traduzione di Chiodi. Essendo apparsa solo molto recentemente, troppo recentemente perché avessimo il tempo di ritradurre tutti i riferimenti al testo heideggeriano contenuti nel presente lavoro, è alla versione di Chiodi che le nostre citazioni continueranno a fare riferimento). Tenendo presente questo aspetto può, tra l'altro, meglio intendersi la pretesa heideggeriana che le sue classificazioni secondo “autenticità” ed “inautenticità” non venissero interpretate eticamente, gravate cioè di implicazioni, ambizioni assiologiche.

⁸¹ Da un punto di vista squisitamente etimologico, invero, l'equivalenza tra *eigen* e *eignen* non è provata; tuttavia essa è valida nell'universo linguistico heideggeriano, a dire che egli l'ha intesa come tale (si pensi, in particolare, al termine *Ereignis*, “evento” la cui peculiarità rispetto ad un mero “accadere” o “processo” è fatta risalire appunto alla radice *eignen* (che ne fa appunto “evento-appropriazione”). Cfr. al riguardo i già citati glossari a cura di F. Volpi per *Segnavia* (cit., p. 493) ed *Essere e tempo* (cit., pp. 589-590).

come “simili”), dinanzi all’appello con cui l’Esserci si chiama (attraverso il suo *Gewissen*) a sé (al Sé), tanto gli altri uomini quanto gli oggetti, tanto la *Mitwelt* quanto la *Umwelt*, vanno fenomenologicamente “sospesi”, heideggerianamente “dis-propriati” in quanto “non propri”, “inautentici” (*un-eigentlich*). Diventare autentici (propri) significa allora liberarsi dell’inautentico (dell’altrui, dell’altro). Detto con una formula: se l’autentico è il proprio, ciò che non può essere/diventare proprio, appropriabile (ossia, per definizione, l’altro, l’alterità) non potrà mai essere autentico. Ma la condizione di possibilità per cui ci si possa appropriare o dis-propriare di qualcosa (o qualcuno) è che esso venga in ultima istanza inteso, anche solo potenzialmente, alla stregua di una proprietà (*Eigentum*). Ora, il pensatore che ha usato con più forza la categoria di “proprietà” facendone il reagente a partire dal quale rendere almeno in parte comprensibile in parole la sua “indicibile” (perché, per sua stessa ammissione, «pura frase fatta»⁸²) concezione dell’essere umano è, come noto, Max Stirner.

Il discorso sin qui condotto va inteso alla stregua di una premessa finalizzata a rendere il giusto merito (tentando di ricostruirne un plausibile retroterra concettuale) a quella che è sì una provocazione ermeneutica avanzata da L. e quindi, in senso stretto, una forzatura; tuttavia un’ipotesi che mostra di avere qualche appiglio concreto, una sua legittimità: l’idea, cioè, che in ultima istanza l’Esserci heideggeriano possa venir equiparato ad un “unico” (*Einzige*)⁸³ così come, per l’appunto, lo concepisce Stirner.

Proseguendo sull’onda di questa suggestione interpretativa, vorremmo far notare, e su questo soffermare ulteriormente la nostra attenzione, come il percorso di appropriazione della propria autenticità da parte dell’Esserci heideggeriano riunisca curiosamente in sé, sintetizzi in certo modo, le istanze dei due più radicali “spregiatori” della dimensione interumana del XIX secolo: Stirner, appunto, e Kierkegaard. Esso, si direbbe, *persegue un fine stirneriano con mezzi kierkegaardiani*. L’esplicazione di questa curiosa prossimità (in particolare quella con Kierkegaard) crediamo possa fornirci una base dialettica solida per chiarire ulteriormente la diversità dell’impostazione antropologica (antropologico-fondamentale) löwithiana rispetto a quella ontologico-fondamentale del suo maestro.

⁸² Cfr. M. Stirner, *Risposte alle critiche mosse alla sua opera «L’unico e la sua proprietà» degli anni 1842-1847*, in: M. Stirner, *Scritti minori*, tr. it. a cura di G. Penzo, Bologna 1983, pp. 97-169.

⁸³ L., riprendendo la nota definizione heideggeriana dell’essere contenuta in *Sein und Zeit* («L’essere è il trascendens puro e semplice» – *Essere e tempo*, cit., p. 59), definisce l’Esserci di Heidegger (che in questo paragrafo assume il ruolo di una “prima persona” dovendo essere comparato con la struttura di rapporto di cui si sta occupando) come «l’unico puro e semplice» (*IRM*, p. 96).

DIE „WEGE ZUM TODE“: SEIN, KRANKHEIT, FREIHEIT

Il progetto esistenziale di un poter essere autentico di cui Heidegger parla, consiste nell'assunzione della propria condizione di progetto gettato: esso è "essere per la morte" (*Sein zum Tode*). Questo si realizza esistenzialmente sempre in una comprensione (*Verstehen*), la quale, come detto, è a sua volta emotivamente situata, nella fattispecie come "angoscia" (*Angst*). È tutt'altro che un mistero il fatto che questo concetto sia ripreso, riletto in *Sein und Zeit* proprio a partire da Kierkegaard (oltre che da Agostino). L'analogia, però, concerne per buona parte anche la processualità complessiva entro cui «il concetto dell'angoscia» svolge la propria funzione. Vero è che Heidegger ha modo, dopo aver riconosciuto i meriti indiscussi del pensatore danese, di stigmatizzare la mancanza di radicalità, originarietà della sua argomentazione complessiva – il suo arrestarsi alla sola dimensione esistenziale senza penetrare in quella esistenziale⁸⁴ –; tuttavia, stando esclusivamente alla loro struttura formale, i percorsi delineati dai due autori risultano molto simili. Per imbastire un confronto ci serviremo per comodità, in quanto formalmente più rigoroso, più schematico, dell'impianto heideggeriano⁸⁵.

In entrambi i casi l'angoscia è delineata come situazione emotiva fondamentale per via del suo oggetto, o meglio del suo non oggetto, del suo rivolgersi a "nulla", del suo «essere nulla»: al contrario della "paura" (o del "timore"), il suo davanti-a-che non è un "ente intramondano" ("qualcosa di determinato") ma «l'essere nel mondo come tale»⁸⁶. La sua originarietà sta nel fatto di saper rivelare all'essere umano, attraverso il "non collocabile" spaesamento (*Unheimlichkeit*) che essa produce, come la condizione quotidiana in cui egli è posto sia invero quella non originaria, bensì reattiva, ovvero già sempre una fuga deiettiva, una conversione verso l'ente intramondano nel quale egli tenta di risolversi sentendovisi (volendo sentirvisi) a casa propria, al fine di zittire quello che da un punto di vista ontologico-esistenziale si rivela il fenomeno più originario: il «non-sentirsi-a-casa-propria» nel mondo. L'angosciante dell'angoscia è che essa, nel suo vuoto apparente, pone l'uomo dinanzi al vuoto che egli stesso è, ha da essere, ovvero «al suo *essere-libero-per...*

⁸⁴ Cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 529 (si tratta della nota 6 al § 45, il primo della «seconda sezione» su «Esserci e temporalità»).

⁸⁵ I testi essenziali di riferimento sono: nel caso di Heidegger, *Essere e tempo*, in particolare il § 40 (cit., pp. 231-239); per Kierkegaard, invece, bisogna guardare anzitutto a *Il concetto dell'angoscia* nonché a *La malattia mortale* (entrambi in: S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia e La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Firenze 1973).

⁸⁶ Per Heidegger essa rappresenta addirittura la condizione di possibilità di qualsiasi paura, la quale non è null'altro che «un'angoscia reietta nel mondo, inautentica e dissimulata a se stessa» (*Essere e tempo*, cit., p.238).

(*propensio in...*) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre»⁸⁷. L'angoscia è «la realtà della libertà come possibilità per la possibilità»⁸⁸. Se quindi essa rivela che il quotidiano, il familiare è sempre già il deietto, lo “scaduto”, e posto che si è innanzitutto e per lo più con altri (“ci si è con”), ne consegue una svalutazione tanto degli altri come tali quanto del nostro essere con loro. Per indicare la totalità degli altri – che appare tale solo a partire da me, dalla mia prospettiva – ed il mio con-essere con loro, possediamo tuttavia, a questo punto dell'analisi del testo löwithiano, una espressione *ad hoc*: *Mitwelt*. In questo contesto il mondo-del-con scade a totalità anonima, impersonale: che si tratti di “folla” (*Menge*) o del sovrastante “si” (*Man*) della pubblicità (*Öffentlichkeit*), la totalità degli altri si “abbassa” ad ente intramondano per eccellenza, o meglio ad un mezzo a tutti gli effetti, caratterizzato quindi dalla semplice-presenza e dalla utilizzabilità, il cui rimando (*Verweisung*) immediato è alla situazione emotiva del “sentirsi a casa propria” (lo strumento di cui l'Esserci “si serve” per nascondersi a se stesso), ma il cui “a-che” (*Wozu*) autentico si rivela la *Jemeinigkeit* dell'Esserci, il suo avere da essere sempre proprio (*je eigen*) nel suo più proprio poter essere. Nell'angoscia «il mondo non può più offrire nulla e lo stesso il con-Esserci con gli altri»⁸⁹.

In questo modo, è bene porvi l'accento, la *Mitwelt* in *Sein und Zeit* sta ad indicare sostanzialmente il “mondo degli altri”, quello in cui io (come Sé autentico) non ho parte, dal quale mi sospendo. La differenza rispetto all'accezione che essa assume in *IRM* è quindi radicale. Nel testo löwithiano, infatti, essa viene intesa letteralmente come “mondo-del-con”, uno spazio, cioè, i cui attori sono ad un pari livello tanto “io” quanto “gli altri” (e tra gli altri l'*alter*, il tu). Entrambe le polarità ne sono, allo stesso grado, condizione di possibilità. Mondo-del-con vale quindi per L. “mondo della coesistenza”.

Gli altri (tornando al confronto Heidegger-Kierkegaard) diventano coloro rispetto ai quali l'Esserci angosciato si riconosce altro (nella folla, la cui cifra essenziale è il «livellamento», «i singoli sono la falsità», dice Kierkegaard) dal momento che si scopre appellato per se stesso, come “singolo”⁹⁰. Di più. Egli, da appellato dell'angoscia, si riconosce altro dal se stesso deietto (livellato) nella pubblicità della folla, ovvero come un potenziale Se-stesso (*Selbst*) autentico contrapposto ad un effettivo Si-stesso (*Manselbst*) inautentico. L'angoscia, dunque, tanto per Kierkegaard quanto per

⁸⁷ *Essere e tempo*, cit., p. 236.

⁸⁸ *Il concetto dell'angoscia*, cit., p. 51.

⁸⁹ *Essere e tempo*, cit., p. 235.

⁹⁰ Si tenga peraltro presente che tanto il “singolo” quanto l'Esserci che si assume autenticamente rappresentano nel contempo il sommamente individuale e il sommamente universale («l'universalmente umano»), nel senso che chiunque può accedere a questa condizione. Scrive Kierkegaard in un passo citato al § 44 di *IRM*: «Voler essere un singolo uomo in virtù della propria differenza è mollezza; ma voler essere un uomo esistente singolarmente nello stesso senso in cui può esserlo ogni altro: questa è la vittoria etica sulla vita e su tutte le illusioni» (S. Kierkegaard, *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in: S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, vol. I, pp. 91 ss., in particolare p. 104).

Heidegger, isola. Essa pone l'Esserci in un «solipsismo esistenziale», in quanto lo isola e lo apre «come *solus ipse*»⁹¹.

Il passaggio successivo vede ancora una sostanziale prossimità tra l'impostazione heideggeriana e quella di Kierkegaard. Detto con una formula: *per entrambi, l'angoscia isola ed isolando apre*. L'isolamento riconduce l'Esserci a se stesso nella forma di una chiamata, di un appello (*Ruf*) della propria coscienza (*Gewissen*), o meglio del se stesso (come Se-stesso autentico) al se stesso (come Si-stesso deietto). Che cosa dice l'appello? In cosa consiste la risposta ad esso? La chiamata, al pari dell'angoscia (d'altra parte costituendone, per così dire, l'esito non potrebbe essere diversamente), non dice nulla, ma dice nulla (*Nichts*), ovvero dice all'Esserci il nulla che gli fa da fondamento, la nullità che egli costitutivamente è.

Ricondotto(si) a se stesso, l'Esserci angosciato si fa Esserci “colpevole”, kierkegaardianamente “esistenza disperata”. “Disperazione” e “colpa” sono, in entrambe le prospettive filosofiche, nient'altro che angoscia ripiegata sul Sé: il referente del mio angosciarmi non è più la *Umwelt* (nel senso più generico di tutto ciò che mi sta intorno), o la mondità del mondo, ma sono io stesso, è il riconoscimento che io stesso sono spaesato anche presso di me, che ho da esserlo in quanto «nullo fondamento di una nullità», «abisso senza fondo» (*Abgrund*).

Vero è che a questo punto le risposte offerte a seguito dell'esperimento della propria difettività/gettatezza sono differenti a seconda degli orizzonti ultimi cui i due pensatori possono appellarsi a seguito del loro esser stati appellati. Heidegger, pur utilizzando il concetto di colpa (*Schuld*) e dell'Esserci come “colpevole”, opera una rielaborazione radicale di essi, anzitutto come sgravio, esonero dalle loro ipoteche retromondane, religiose in senso stretto: ontologizzandoli, li dis-incanta. La difettività disvelata dalla colpa viene semanticamente “neutralizzata” (o, se si preferisce, tradotta esistenzialmente) come apertura (*Erschlossenheit*), ovvero pura possibilità, poter-essere, libertà per le proprie possibilità esistentive. «L'essere dell'Esserci in quanto progetto gettato, significa: il (nullo) fondamento di una nullità. Il che significa: *l'Esserci è, come tale, colpevole*»⁹². E l'esserci può assumere questa propria condizione, ubbidendo «alla possibilità più propria della sua esistenza», ovvero scegliendo se stesso, scegliendo cioè «l'aver-coscienza come essere-libero per il più proprio essere-colpevole». Dal lato di Kierkegaard, invece, la disperazione a cui apre l'angoscia è sì presa di coscienza della propria colpevolezza originaria, ma appunto nel senso tradizionale del termine e dunque come difettività, mancanza, negatività *tout court*. Egli interpreta l'angoscia addirittura come presupposto del peccato originale⁹³.

⁹¹ *Essere e tempo*, cit., p. 236. Al § 64 (*Cura e ipseità*), Heidegger afferma: «L'Esserci è *autenticamente se-Stesso* solo nell'isolamento originario della decisione tacita e votata all'angoscia» (Ivi, p. 388).

⁹² Ivi, p. 346.

⁹³ Cfr. *Il concetto dell'angoscia*, cit., § 6 (pp. 55-62).

Malgrado le due differenti accezioni che assume il concetto di colpa come avvenuta rivelazione dell'essere umano a se stesso, resta il fatto che tanto Heidegger quanto Kierkegaard dinanzi ad esso optano per un approfondimento, una accelerazione del processo che lo ha innescato: entrambi credono che tale colpevolezza, in quanto autenticità, una volta manifestatasi non solo non vada fuggita, ma che debba essere assunta, fatta propria, in una parola: voluta. Ed entrambi credono che la risposta alla chiamata debba concretarsi in un moto volontaristico, in una decisione originaria che è apertura preliminare per qualsiasi decisione singola, ne è condizione di possibilità, è una disposizione interiore fondamentale nei termini di una "risolutezza" (*Ent-schlossenheit*, dischiusura): ci si assume decidendosi per il proprio Se-stesso colpevole, volendolo e dunque volendosi. Per Heidegger «la comprensione del richiamo significa: voler-aver-coscienza»; Kierkegaard, dal canto suo, afferma che l'uomo isolato, il singolo deve «volere la propria disperazione». Volontà, quindi. Insieme ad essa, tuttavia, aggiungeremmo (per parametrare interpretativamente tale processo) anche "temporalità" (*Zeitlichkeit*). Per quanto quello della costituzione ontologica temporale dell'essere dell'uomo come Esserci sia tema prettamente heideggeriano, è pur vero che lo stesso Kierkegaard traduce esistenzialmente la conversione del singolo verso la fede in Dio nell'assunzione della propria più radicale possibilità (a dire che anche per lui l'uomo, strutturalmente, è quell'ente che "è sempre dove sarà"), il proprio più autentico poter essere, ossia qualcosa che non c'è ancora ma che certamente ci sarà: la morte. E lo stesso, ovviamente, vale per Heidegger. Per entrambi l'angoscia solipsistica (come disperazione o colpa) si palesa in relazione alla propria difettività originaria, alla propria mancanza di fondamento, alla comprensione di non essere *causa sui* e quindi nella dimensione temporale del già stato (il nietzscheano «così fu»). La risposta ad un simile appello come tentativo di assumere in certo modo anche quella difettività che è dietro di sé (fare del «così fu» un «così volli che fosse») non può che essere, data la costituzione temporale dell'essere dell'uomo, un moto della volontà, una decisione e con ciò una disposizione proiettiva, indirizzata in avanti, un pro-getto (*Vor-wurf*)⁹⁴; qualcosa,

⁹⁴ Si può tentare un chiarimento su base etimologica di questa dinamica in ambito heideggeriano. Lo *Ent-wurf* sarebbe da intendere, alla lettera, come "de-getto", ovvero "sottrazione al getto" (che in tedesco è *Wurf. Ent-*, invece, è prefisso che vale il nostro "de-"). In effetti il nesso logico-etimologico (quello generale, a prescindere dall'uso che ne fa Heidegger) tra "*Wurf*/getto" ed "*Entwurf*/progetto" appare piuttosto chiaro. Se il *Wurf*, in quanto "getto", "lancio", rappresenta la concrezione del fatale, dell'im-previsto, del casuale, il "progetto", in quanto condotta totalmente intenzionata, pre-vista, calcolata, sarà la negazione, la riuscita sottrazione alla tirannia del casuale presente nel *Wurf*, e quindi, come detto, *Ent-Wurf* (de-getto", "s-lancio"). In una formula: il "progetto", come *Ent-wurf*, è essenzialmente un "rigetto". Lo *Entwurf* è la risposta che l'Esserci mette cositutivamente in opera per "replicare" alla sua costitutiva *Geworfenheit* (che è, appunto, la versione categoriale, ontologica del *Wurf. Geworfenheit* è la sostantivizzazione di *geworfen*, participio passato del verbo *werfen*, "gettare", "lanciare"). E questo "progetto" (*Entwurf*) come replica/sottrazione (*Ent-Wurf*) al getto/gettatezza (*Geworfenheit*) si esplica non in una impossibile (data la stessa struttura d'essere dell'Esserci, in primo luogo la sua *Zeitlichkeit*) sottrazione ad esso, bensì in un contro-getto (*Gegen-wurf* oppure *Wider-wurf*) che si dà come un getto in avanti, all'interno, cioè, dello spazio dischiuso preliminarmente dalla gettatezza stessa. Letteralmente esso è dunque un "pro-getto", un *Vor-wurf* (leggibile, alla lettera, anche come "pre-getto"). In tal modo, lo *Entwurf* come *Vorwurf* ambisce ad essere uno *Über-wurf*, un "getto che va oltre", che in

dunque, di posto nell'orizzonte temporale del "non ancora". Ed entrambi, ancora di nuovo, tra le molteplici possibilità possibili, elevano a poter-essere fondamentale – ciò con cui ha da essere parametrata, inverata l'avvenuta comprensione dell'appello della chiamata – la "colpa futura", la propria "difettività in uscita", ossia, come detto, la morte.

Giusto quanto sin qui affermato, apparirà oltremodo calzante tanto per Heidegger quanto per Kierkegaard la definizione, tratta da *Sein und Zeit*, secondo cui la chiamata è in realtà un «richiamare-indietro chiamando-innanzi»⁹⁵. "Indietro" (un "ri-chiamare"), in riferimento all'essere gettato «per comprenderlo come il nullo fondamento che l'Esserci, esistendo, ha da essere»; "innanzi", in rapporto «alla possibilità di assumere, esistendo, quell'ente gettato che l'Esserci è»⁹⁶.

Essendo la morte ciò che fin quando noi ci siamo "non c'è ma necessariamente ci sarà", l'accesso ad essa, la possibilità di volerla, cioè di assumerla, andrà intesa alla stregua di una anticipazione, un pre-corrimento (*Vor-laufen*); un rivolgersi ad essa, un andare verso di lei restando nell'esistenza. Per questa ragione le formule coniate tanto da Heidegger quanto da Kierkegaard per sintetizzare la necessità indifferibile di fare i conti con questa suprema possibilità contengono la preposizione "zu", ossia "verso", "in direzione di": non si può "essere con la morte" (la concrezione di questa possibilità implicherebbe, laddove avesse a base una condotta intenzionata, scelta, l'autoannientamento, il proprio non esserci più, una possibilità a cui entrambi disconoscono un valore effettivo quanto a "cimento teoretico"); l'unico rapporto possibile "con" essa è un "verso" di essa (non un "*mit dem Tode*", bensì un "*zum Tode*"). Dunque una prossimità indefinita, asintotica che abbia quale unico limite, divieto la tangenza (un incontro che non incontra, non può incontrare). A questo punto, però, i due percorsi divergono. Sulla base delle differenti, inquestionabili(?) pre-disponibilità (*Vor-habe*), pre-strutture (*Vor-struktur*) del rispettivo questionare filosofico (i diversi demoni che reggono le fila delle rispettive esistenze filosofiche), Heidegger e Kierkegaard eleggono ognuno la propria modalità autentica per l'incontro "verso la morte". Nel caso di Heidegger quello della colpa non può che essere una *Selbstverweisung*, ovvero un "autorimando" nel duplice possibile significato per cui essa non rimanda che a se stessa e con ciò, conseguentemente, al Se-

qualche modo supera la *Geworfenheit* (e in tal modo, la copre. Normalmente *Überwurf* significa "copertura"). Per riassumere: la replica dell'Esserci alla sua "gettatezza" consta di una emancipazione da essa (*Ent-wurf*) che si attua, a sua volta, come "controgetto" (*Gegen-wurf/Wider-wurf*) il quale tenta di superarla, di andare oltre essa (*Über-wurf*) attraverso una fuga in avanti, proiettiva, anticipante (*Vor-wurf*). Quest'ultima potrebbe leggersi addirittura come un tentativo di piena assunzione da parte dell'Esserci della propria *Geworfenheit* (un porsi, per così dire, al di sopra di essa – sfumatura ulteriore presente in *Überwurf*), nella misura in cui andando in avanti rispetto al "getto", essa si ritrova al prima di esso (*pro-getto* = *pre-getto*). Il che, a ben vedere, appare una dinamica tutt'altro che dissimile rispetto a quella relativa al processo di autenticizzazione da parte dell'Esserci (del conseguimento della sua *Eigentlichkeit*). Per una chiarificazione ulteriore (per quanto breve, senz'altro utile) riguardo al significato dei termini citati, così come del loro uso all'interno del *corpus* heideggeriano (essi, in effetti, non compaiono tutti nel solo *Sein und Zeit*), rimandiamo ai due già citati glossari, a cura di F. Volpi, in coda a *Segnavia ed Essere e tempo*.

⁹⁵ *Essere e tempo*, cit., p. 347. In generale, relativamente ai temi della "chiamata", della "coscienza" e della "colpa" cfr. i §§ 54-60 (pp. 325-364).

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 347-348.

stesso. L'Esserci non può che esser-ci, ossia esistere: questo è il suo modo d'essere. Di conseguenza qualsiasi assunzione non potrà che darsi non solo nello spazio dell'esistenza, bensì esistendo. In altri termini: l'Esserci non scopre semplicemente di essere colpevole in quanto mancante di un fondamento, ma di essere colpevole nel senso di essere già sempre la sua stessa mancanza di fondamento (*Ab-Grund*). Può dunque assumerla, farsi incontro ad essa, soltanto essendo autenticamente (volendo esserlo, decidendosi per esso) ciò che egli già sempre è: farsi incontro alla morte, appropriarsela, sarà quindi un «essere per la morte», *Sein zum Tode*. Questo dover risolvere la questione presso di sé, in sé (questa “autofondazione debole”) dimostra come l'isolamento cui appella la chiamata angosciante della coscienza è in Heidegger un “isolamento solipsistico”, definibile dunque, piuttosto che “singolarizzante”, “unicizzante” e con ciò, come affermato all'inizio di questa analisi, potenzialmente stirneriano.

Per quanto concerne Kierkegaard, invece, le cose stanno diversamente. La dimensione trascendente costitutiva dell'esistenza umana mantiene intatte le sue connotazioni retromondane, teologiche. La singolarizzazione, cui appellano l'angoscia prima e la disperazione poi, si rivela quindi altro da una “unicizzazione”, in quanto essa è “isolamento relazionale”, chiamata per una relazione. L'aperto verso cui essa apre, il suo rimando, è sì “rimando verso il Sé” (*Verweisung zum Selbst*), ma non “autorimando” (*Selbstverweisung*); esso non è intraesistenziale (il Ci dell'Esser-ci), ma appunto letteralmente ec-centrico, fondato nel totalmente altro da sé. L'appello, parimenti, è appello per il proprio autentico sé, ma non giunge da sé: esso rivela all'uomo la propria nullità in quanto è appello della più completa pienezza; esso chiama ad un rapporto e dunque è l'appello di un altro, di un Tu. La “colpa” è qui, come detto, assoluta mancanza e negatività: peccato originale (originario). L'uomo può assumersi nella sua autenticità di singolo (deve farlo), ma a differenza che in Heidegger non può sostenerla. Il riconoscersi s-fondato, privo di fondamento e quindi costitutivamente gettato, è a sua volta un ri-getto (getto ulteriore, ratifica della *Geworfenheit* e dunque *Wieder-wurf* e non *Ent-wurf* come nell'analitica esistenziale), nella fattispecie quello nella più radicale disperazione. E dunque: se la *Geworfenheit* è *Angst* (angoscia), il *Wieder-wurf*, come ratifica di essa, è *Verzweiflung* (disperazione).

È importante ribadire come Kierkegaard ravvisi l'autenticità di un tale stato d'animo o situazione emotiva nella sua dimensione prettamente ontico-esistenziale, nel senso che l'assunzione di sé che passa attraverso l'incontro anticipante con la morte come poter-essere autentico rimane qualcosa di estremamente concreto (effettivo?) e perciò stesso terribilmente minaccioso; la minaccia della disperazione si fa così invasiva da suggerire come possibile via d'uscita da essa anche la possibilità di un incontro *con* la morte e non solo *verso* di essa, l'esercizio quindi della peculiarità umana di poter dire di no a se stessi: il suicidio. Vero è che tale possibilità risulta in ultima analisi svalutata

(anche teoreticamente) a causa dei presupposti dell'analisi kierkegaardiana, che sono in realtà dogmi di fede; tuttavia esso viene, per così dire, preso più sul serio (perché più concretamente) che non in Heidegger.

Come tale, per quanto autentico, restando solo presso di sé, l'uomo non può replicare positivamente all'appello della chiamata: assumersi la propria condizione, rispondere, significa riconoscere di non avere risposte dinanzi alla disperazione: l'unica possibile replica è quella paradossale, "scandalosa" per cui il compimento del "proprio", nel momento stesso (nell'attimo) in cui si "diviene ciò che si è", è nel contempo (ossia ancora nell'attimo) il non voler restare presso di sé, l'assunzione piena della propria creaturalità, un'autoabdicazione che è un abbandonarsi fiducioso all'altro da sé per eccellenza – a Dio – attraverso il salto (a suo modo, pur sempre una decisione dis-chiudente) nella fede. La morte, in quest'ottica, continua ad essere vista con gli occhi umani troppo umani del singolo che ne riconosce l'eccedenza rispetto a ciò che egli è e può essere come mero se stesso singolo. Il "zu" non conduce ad alcun "über": andare *verso* la morte non è l'anticamera della sua possibile assunzione e con ciò del suo superamento (non almeno fintantoché si resta meri "esseri umani"). Ad essa ci si fa incontro con animo tremante, di-sperati: la disperazione è "la malattia mortale", "la *malattia* verso la morte" (*die Krankheit zum Tode*).

Il comune riconoscimento della morte quale istanza suprema su cui testare l'avvenuta autenticizzazione/appropriazione di se stessi e la comune declinazione di questo confronto ineludibile "con" essa nei termini di un "verso" di essa, si conclude, come visto, in due opzioni differenti relativamente al "come" (tanto nel senso del "wie" quanto dello "als"), l'essere umano debba presentarsi a questo incontro. Per Heidegger l'Esserci (lo *als*) dovrà "essere" (il *wie*) *verso (per) la morte* e con ciò riportarla a sé; per Kierkegaard il singolo (lo *als*) come tale della morte non può che scorgere il volto minaccioso: egli non può che farsi incontro ad essa riconoscendo il proprio stato che non può emendare da sé (il *wie*): la morte gli rivela fino in fondo la sua disperazione, che è, appunto, "malattia" *verso (per) la morte (mortale)*. L'unica possibilità di porsi al di sopra di essa è un porsi fuori ponendosi fuori di sé, abdicando a se stessi, rispondendo, col salto scandaloso e disperato nella fede, all'appello del Tu divino che lo "chiama a(l) sé".

Proprio per l'esito relazionale cui conduce il percorso kierkegaardiano, se ne potrebbero evincere apparentemente dei punti di contatto con la posizione löwithana. Tuttavia, a ben guardare, la distanza si rivela incolmabile. Il recupero relazionale cui Kierkegaard si richiama non è interumano, e con ciò "orizzontalmente fondato" (l'io è pari al tu), com'è nel caso di *IRM*, bensì radicalmente verticalistico: l'io, in questo caso, si rimette completamente al Tu il quale appella, chiama ma non dialoga: non si dà alcuna vicendevolezza dei relati, ovvero reversibilità: il Tu resta tale e non si riconosce come "io" nei confronti di colui che ha appellato come singolo: quest'ultimo resta (in

quanto colpevole) un appellato senza mai divenire un interlocutore. Un tale esito, d'altro canto, è la necessaria conseguenza del suo stesso lavoro preliminare: l'essere umano degno di "entrare in relazione" con Dio è nient'altro che un "singolo", qualcuno cioè che ha negato nella maniera più radicale l'essere-l'uno-con-l'altro, al punto da definire se stesso in opposizione ad esso. Quella del singolo (così come quella dell'Esserci o dell'unico) è una «egologia negativa». Al contrario, quella di *IRM* è, non lo si dimentichi, una *antropologia relazionale*: si danno relazioni, quindi, soltanto nella misura in cui si danno uomini che le abitino; in una tale prospettiva una relazione ad un solo termine umano (qual è quello del singolo con Dio) è semplicemente una "non relazione".

Ci si potrebbe chiedere, allora, che senso abbia il discorso su Heidegger e Kierkegaard se solo questa è la sua spendibilità in riferimento al contesto löwithiano. Le cose stanno diversamente. La posizione "antropologico-fondamentale" sostenuta in *IRM* trova anch'essa il proprio banco di prova nella possibilità dell'umana impossibilità: nella morte, o meglio in un "verso il morte" (*zum Tode*). Sarà dunque oltremodo opportuno caratterizzare, tenendo presente le altre due prospettive testè discusse, la via löwithiana all'incontro con essa, il suo "verso di essa".

Se Heidegger opta per un "essere" (*Sein zum Tode*) e Kierkegaard per una "malattia" (*Krankheit zum Tode*), L. sceglie la via della libertà: la sua è una *Freiheit zum Tode*.

Vedremo come le possibili sfumature semantiche di questa formula, soprattutto nella loro resa in italiano, facciano da efficace reagente per la comprensione ulteriore dell'intuizione antropologica che vi è sottesa. Per il momento, tuttavia, torneremo all'esposizione generale di *IRM*.

Dopo aver offerto un esempio concreto della penetratività dell'ambiguità relazionale, mostrando, cioè, come essa sia in grado di imporsi persino laddove lo scopo dell'incontro con l'altro è esplicitamente teso a "liberarlo" dandogli la sua propria autonomia, L. prosegue prendendo in esame la fattispecie relazionale entro cui l'ambiguità cresce sino ad assolutizzarsi, diventando così cifra esclusiva dell'essere-l'uno-con-l'altro. La forma assunta da una tale "forma interumana" è quella del cerchio, simbolo di compiutezza (chiusura) e con ciò di autosufficienza (autoreferenzialità). La caratterizzazione del tipico membro di una cerchia dimostra ancora, per quanto ancora soltanto nella forma di un accenno, come la *Mitanthropologie* löwithiana non proponga una sorta di "integralismo personalistico", quanto piuttosto (e proprio sulla base di una consapevolezza di fondo dei rischi possibili insiti in una simile prospettiva) una *dialettica a base personalistica tra i concetti di "persona" e "individuo"*, nei confronti del quale, quindi, non viene operata una rimozione *tout court*, bensì una radicale revisione.

Il membro di una cerchia, risultato di un'ambiguità relazionale totalizzante e di un rapporto conseguentemente assolutizzato, viene infatti definito nella sua ipertrofia co-umana come nient'altro che «*persona*» e dunque nullo in quanto «*Person*».

Sarà il caso di precisare il senso che i due termini assumono in questo contesto. Con “*persona*” L. si riferisce al sostantivo latino nella sua accezione letterale, ovvero “maschera”: la “*persona*” in questo senso è quindi l'uomo-ruolo, o meglio l'uomo-ruoli, il colui che si offre agli altri (alla sua *Mitwelt*), “rispetto-a” (*als*) loro, sempre secondo un come, un “in qualità di” (*als*) questo o quello; in buona sostanza, quindi, (ci sia concesso il conio) uno *Alsmensch*. Generalmente, nell'economia complessiva di *IRM*, questo concetto assume una connotazione positiva: teso a sfatare il “mito filosofico” dell'uomo-soggetto, dell'io trascendentale autocosciente, L. sottolinea positivamente una prospettiva antropologica aperta qual è quella personalistica, bisognosa cioè dell'altro e della relazione con lui per potersi fondare, attuare. In questo specifico contesto, invece, e cioè una volta assicurata la centralità delle strutture con-mondane, emerge il rischio che nella loro possibile assolutizzazione esse finiscano con l'annichilire l'uomo risolvendolo nei suoi ruoli, che lo seppelliscano sotto il peso delle sue maschere, che quindi lo *Alsmensch* si riveli nella sua essenza non una “maschera nuda”, bensì una “maschera vuota”. A questo scopo, quindi, L. pone in essere una sfumatura nuova, o meglio precisa ulteriormente la propria concezione personalistica: problematizzandola, la raffina. Nella sua espressione più completa la “*persona*” andrà intesa come “*Person*” (forma tedesca del tutto corrispondente, anzitutto dal punto di vista del suo “valore semantico d'uso”, all'italiano “*persona*”), ovvero una persona contraddistinta da un tratto di fondo irriducibile alle proprie maschere, da un “per sé” a carattere individuale che a sua volta, tuttavia, può crearsi soltanto a partire dalle proprie determinazioni relazionali, dai suoi ruoli; quello che nel cosiddetto “rapporto responsabile” (lo spazio autentico per la sua manifestazione) verrà indicato come “io stesso” e/o “tu stesso”.

Perché si dia lo scadimento della persona a maschera, del *Mitmensch* ad *Alsmensch*, è necessario, come detto, che la riflessione dell'ambiguità nel rapporto si assolutizzi. Concretamente ciò si verifica allorché per ognuno dei due attori di un rapporto «l'iniziativa della condotta propria ha la sua origine nell'altro». Tanto l'uno quanto l'altro «è “*persona*” (*persona*) e non individuo non solo *nel* senso che co-determina se stesso co-riflessivamente attraverso colui al quale si rapporta, ma ognuno dei due è in primo luogo determinato riflessivamente come *persona* (*persona*) dell'altro».

Cos'è, o meglio, come ci si potrebbe figurare “concretamente” un rapporto letteralmente assolutizzato nella sua ambiguità riflessiva? Al fine di replicare a simili quesiti, sulla scorta di essi,

L. propone, al § 23 di *IRM*, l'analisi peculiare di un caso "concreto" di «rapporto resosi autonomo»: quello proposto dalla *pièce* pirandelliana *Così è (se vi pare)*⁹⁷.

MASCHERE NUDE, MASCHERE VUOTE: LÖWITH, PIRANDELLO (E HEIDEGGER)

Posta semplicemente la conoscenza da parte di L. dell'opera di Pirandello, a questo punto del testo il suo incontro con l'autore siciliano, scrittore *mitweltlich par excellence*, si sarebbe quasi potuto prevedere⁹⁸. In effetti il suo tema classico (la sua «idea maniacale») è il medesimo che regge *IRM*: «il riconoscimento che nei suoi rapporti di vita l'uomo non emerga come puro *individuo* "in sé", bensì in una significatività relazionale – come *persona*» (una persona quindi, come tradisce peraltro lo stesso titolo del volume che raccoglie le sue opere teatrali, *Maschere nude*, interpretata löwithianamente, appunto come maschera)⁹⁹.

Invero, a ben guardare, le riflessioni di L. e Pirandello si incastrano, entrano in relazione e in dialogo tra loro secondo una modalità piuttosto curiosa, cui vale la pena fare almeno cenno. L'assunto implicito, eppure solidissimo, della "letteratura di natura filosofica"¹⁰⁰ pirandelliana è la convinzione della priorità del mondo-del-con rispetto alle altre possibili mondità del mondo. Tuttavia, al contrario che in L., il presupposto che la *Mitwelt* costituisca l'ambiente naturale per l'uomo non viene mai realmente problematizzato, o meglio Pirandello non crede che esso abbia

⁹⁷ *Così è (se vi pare)*, in: L. Pirandello, *Maschere nude*, vol. I, Milano 1986, pp. 1005-1078). La scoperta di Pirandello risale al soggiorno italiano (il suo «anno santo») tra il '24 e il '25, in particolare alla conoscenza del parroco di Settignano (come emerge da una lettera dell'agosto 1925, in cui L. invitava Heidegger ad assistere ad una rappresentazione di *Così è (se vi pare)*). La lettera è citata in *Una sobria inquietudine...*, cit. pp. 45 e 157n).

⁹⁸ Dello stesso avviso è M. C. Pievatolo nella sua interessante ricognizione (tanto più in quanto improntata ad un punto di vista essenzialmente critico) del pensiero di L. (*Senza scienza...*, cit., p. 81).

⁹⁹ Stanti tali premesse, si rivelerebbe senza dubbio interessante proporre un confronto organico tra la letteratura filosofica pirandelliana ed il pensiero di Löwith. In parte, relativamente ai soli temi emergenti da *IRM*, quest'operazione è stata tentata da H. R. Jauss (che di L., oltre che di Gadamer, fu allievo a Heidelberg) nel suo contributo: *Karl Löwith und Luigi Pirandello* (in: «Cahiers d'histoire des littératures romanes. Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 1996 Heft 1-2 pp. 200-226). Il saggio, invero, appare sbilanciato sul lato letterario (pirandelliano) del confronto, limitandosi a riprendere alcune osservazioni "classiche" (classicamente critiche) riguardo al progetto antropologico löwithiano (egli si rifà, per lo più, alle posizioni di M. Theunissen). L'aspetto più interessante di questo scritto appare il possibile correttivo plessneriano proposto da Jauss per venire incontro ad alcuni punti deboli nell'impianto di *IRM* (pp. 223-224).

¹⁰⁰ Pirandello si attribuisce l'etichetta di scrittore di «natura propriamente filosofica» nella prefazione a *Sei personaggi in cerca d'autore* (in: *Maschere nude*, vol. II, Milano 1986, p. 36).

bisogno di una vera dimostrazione, tale è la sua immediata autoevidenza. Proprio per questa ragione, la prima parte di *IRM* (in particolare i §§ 1-8, in cui viene esaminato, come visto, il rapporto del mondo-del-con, la sua preminenza cioè, rispetto al “mondo delle opere” e all’ “ambiente animato naturalmente”) potrebbe considerarsi alla stregua di un “trascendentale pirandelliano”, ossia una riflessione preliminare, giusta la quale, ha senso, fa problema (è degno di farlo) ciò di cui egli si occupa nelle sue opere.

D'altra parte, è pur vero che esiste un polo dialettico intermondano a cui Pirandello attribuisce legittimità su un piano strettamente speculativo e quindi, dal suo punto di vista, conseguente dignità letteraria: quello tra la *Selbstwelt* e la *Mitwelt*, il “mondo del sé con sé” ed il “mondo del sé con altri”; categorialmente tra “essere” ed “apparire”; gnoseologicamente tra “fenomeno” e “cosa in sé”; antropologicamente, appunto, tra “persona” ed “individuo”.

Ciò su cui egli si concentra in modo prioritario sono i possibili cortocircuiti prodotti dalla oramai avvenuta dissoluzione della fiducia nell'idea dell'identità umana intesa nei termini di una univoca soggettività. L'immagine di un principio ordinatore (insieme *archè* e *telos*) a base di tutte le proprie modalità manifestative (di un “grande Me” in grado di conciliare, risolvere gli infiniti “piccoli me”) svanisce, si frantuma: ne emergono una indeterminabile pluralità di cocci, ognuno dei quali riflette una parte (un come, un ruolo) che vive però di vita propria, che, sommata alle altre, non rimanda più ad alcuna immagine complessiva coerente. L'unica ancora possibile – l'identità minima alla quale si può, senza alcuna garanzia peraltro, tentare di aggrapparsi – si risolve in questo perpetuo gioco di rimandi: la riflessività, löwithianamente detto, si assolutizza.

È come se, riducendo il discorso ad un suo eventuale schema logico, il processo dialettico che presiedeva alla costituzione dell'identità umana come ipseità autocosciente, soggettività individuale, si fosse “guastato”, inceppato: in particolare viene meno la fase conciliativa, manca una *Aufhebung*. Il sé, che inizialmente, in quanto semplicemente posto, è presso di sé, comincia il proprio percorso di autoriconoscimento, autovalidazione, uscendo fuori da sé. È a questo punto che il meccanismo si inceppa: il sé si smarrisce nelle proprie stesse alienazioni (nelle sue maschere), le quali cominciano a vivere di vita propria nonché a rivendicarla attivamente nella modalità, riflessiva, di un ritorno sotto una veste nuova a quel sé che le ha prodotte; una veste del tutto diversa rispetto a quella di partenza (lo iato, quindi, non è solo quello tra il sé di partenza – il “sé per sé” – e quello che si offre di volta in volta, a seconda dei contesti, agli altri – il “sé per altri” –, bensì quello, ulteriore, tra la propria e l'altrui percezione delle proprie maschere – tra il “sé per altri secondo sé” ed il “sé per altri secondo gli altri”), nella quale esso non sa più riconoscerle e dunque riconoscersi. Il sé vacilla sotto il peso delle sue stesse immagini riflesse, sulle quali non è più in grado di imporsi risolvendole al proprio interno, e con ciò riportando, definitivamente, sé a se

stesso. Mancando la finale conciliazione, ossia una ipseità forte capace di garantirla, lo stadio conclusivo dell'intero processo diventa quello dell'uscire da sé, a questo punto non più mera apertura, bensì, nella sua irreversibilità, lacerazione, deflagrazione, scissione definitiva. Stando così le cose, la sola cifra leggibile a base dell'intero processo diventa quella della mera presa d'atto di una originaria distanza, mediatezza rispetto a se stessi: un incolmabile iato.

La questione si complica, assumendo sfumature potenzialmente tragiche (delle quali Pirandello rende conto ampiamente nella propria produzione, sebbene secondo registri inconsueti, "perturbanti", su tutti quello umoristico), nella misura in cui con il venir meno della conciliazione dialettica (dell'in sé per sé) non scompare automaticamente la tensione verso di essa, o meglio resta viva un'ipotesi di ipseità pateticamente indaffarata – essa che è già ridotta a mero lacerto – a rimettere insieme i propri cocci, a tentare di riconoscersi nelle proprie immagini riflesse (Gengè Moscarda davanti allo specchio).

Il potenziale tragico insito in una tale sopravvivenza sta nel fatto che questo sé di partenza, laddove smarrisca la propria autorità di centro ordinatore, dà il via ad una deriva schizofrenica di tutte le sue maschere, alla quale (per quanto consapevole esso sia del colpo mortale che questa infligge a qualsiasi progetto identitario) non può in alcun modo sottrarsi. Costretto in un mondo che è già sempre in comune con altri, esso non può evitare di entrare in relazione con loro e perciò stesso, indossando delle maschere-ruoli, di alienarsi da sé, senza più, come detto, la speranza di tornare compiutamente presso di sé. In una tale condizione, mancando cioè questa ipseità forte, rischia di diventare impossibile stabilire non solo una gerarchia, ma anche un mero nesso coerente fra tutti i propri ruoli: ognuno di essi, come detto, ambisce "legittimamente" ad una completa autosufficienza. Lo stesso sé di partenza, quello che va a caccia della propria sempre perduta identità, diventa, in questa deriva orizzontale, in questa tirannia del frammentario e del parziale, nient'altro che ruolo tra ruoli, maschera tra maschere.

Su un piano gnoseologico ciò equivarrebbe alla perdita di un qualsiasi criterio oggettivo su cui costruire un'ipotesi di verità stabile e condivisa: si fa innanzi, in questa maniera, lo spettro del prospettivismo. Non si danno più fatti, dati di fatto, bensì soltanto punti di vista tutti parimenti legittimi nella loro assoluta parzialità, in una parola: interpretazioni. A questo punto si può ben dire, parafrasando in ottica antropologica il celebre motto nietzscheano, che *la cosa in sé del sé umano, deflagrata in un universo di fenomeni (e dunque in un pluriverso), è divenuta «degnata di un'omerica risata»*.

Con l'avvenuta messa in mora di qualsiasi paradigma identitario a carattere individualistico, resta, come detto, soltanto un "sé minimo", incapace di ritrovarsi nelle proprie manifestazioni eppure condannato, in quanto vivente in un mondo di suoi simili e dunque di relazioni, a produrne di

sempre ulteriori. Cifra, potenzialmente tragica, di un tale processo nella sua interezza, si rivela, come detto, la distanza incolmabile (lo iato) tra il Sé ed i propri sé.

In fin dei conti si potrebbe dire che con le sue opere più “filosofiche”, Pirandello non faccia altro che proporre una serie di possibili variazioni relativamente a questo tema, ovvero alla presa di coscienza, da parte dell’uomo, del proprio destino di persona/maschera. Per fare degli esempi concreti: quello di Mattia Pascal rappresenterebbe, in una simile prospettiva, l’atteggiamento più nostalgico, “passatista”, nel senso di un “sé vecchio stampo” (un’ipotesi identitaria forte, solida) ancora convinto di potersi imporre, nella fattispecie sottraendosi, al proprio destino di maschera. Ciò di cui si racconta nel romanzo, si potrebbe dire, è nient’altro che un “colpo di coda” di questo sé: sfruttando una circostanza fortuita, esso tenta, pateticamente, di sovrapporsi alle sue stesse maschere per riappropriarsi di se stesso. L’illusione che egli incarna è quella di pensare di poter fare a meno di “essere come (nel ruolo di) qualcuno” per “essere qualcuno” (in senso generale)¹⁰¹. La vicenda di Vitangelo Moscarda, in *Uno, nessuno e centomila*, rappresenta, invece, in ultima istanza, una sorta di cronistoria in tempo reale della spaesante autorivelazione (heideggerianamente, autenticizzazione del sé come difettività originaria, “colpa”) di questa condizione originaria e della conseguente autoabdicazione del sé, il quale smette di opporre una vana resistenza alle spinte centrifughe che egli stesso ha prodotto e alle quali, apprendista stregone per destino, sa di doversi presto o tardi inchinare.

Nell’ambito di questa galleria di esempi (che nulla vuole, può essere, più che un vago cenno esplicativo a certe corde propriamente filosofiche, e quindi compatibili con la riflessione di L., dell’opera pirandelliana), *Così è (se vi pare)* costituisce una sorta di fase successiva. Posta l’inanità degli sforzi di un sé che cerchi di tenersi insieme dal di sopra, dal di fuori cioè rispetto alle proprie maschere – il cui ruolo (*als*), in altri termini, sia un meta-ruolo (*Über-als*) – e la conseguente deriva orizzontale in cui ogni maschera può ambire alla stessa legittimità, Pirandello si figura, in certo modo, la situazione in cui due di queste maschere, “riconosciutesi” non seconde a nessuno, tentano di porsi esse stesse come principio identitario totalizzante: la rivolta prometeica del “come” (*als*) che vuol farsi “Sé” (*Selbst*). La risoluzione, a questo livello letterale, non solo del *Mitmensch*, bensì del *Mensch tout court* in *Alsmensch* si rivela possibile (possibile anche solo come esperimento estetico-mentale, come è nella *pièce* in oggetto) solo alla condizione che vi corrisponda una pari alterazione della relativa mondità: se l’uomo esistente è sempre in un mondo connotato anzitutto antropologicamente (nel contempo come mondo in comune con altri e come suo mondo), allora così

¹⁰¹ «In che modo qualcuno, che approfittando delle circostanze accidentali si è liberato del tutto del suo mondo-del-con, continui pur sempre a vivere sotto un nuovo nome e quindi, semplicemente per il fatto di restare nel mondo, sia costretto a fare i conti con il mondo-del-con fin nei minimi aspetti della sua condotta di vita – già solo con l’adozione di nuovo nome! – ; è questo l’ingegnoso motivo conduttore del romanzo filosofico di Pirandello: *Il fu Mattia Pascal*» (*IRM*, p. 46, nota 12).

come il *Mitmensch* si scopre sempre posto in una *Mitwelt*, lo *Alsmensch* potrà darsi, esistere solo all'interno del suo "ambiente naturale": una, di nuovo ci si consenta il conio, *Alswelt* (un mondo di maschere).

Ma una *Alswelt* minima, ridotta a cerchia di pochi membri, qual è appunto quella dei coniugi (di prime o seconde nozze che siano) Ponza e della signora Frola, altro non è che una "incarnazione" di quel rapporto assolutizzato nella sua ambiguità riflessiva di cui parla L. e che dunque si merita, come detto, una analisi specifica contenuta nel § 23 di *IRM*.

La vicenda, peraltro nota, è quella di un funzionario da poco trasferitosi con la famiglia (moglie e suocera) in una nuova città. La gente del posto, in particolare un gruppo di notabili, è incuriosita dallo strano *ménage* di questa cerchia (l'uomo fa vivere le due donne in case separate impedendo loro di incontrarsi da vicino e di parlare) e tenta, senza farsi particolari scrupoli, di indagarne le cause, di scoprire "la verità" (l'essere che si cela dietro l'apparire). Si riesce ad estorcere un colloquio "chiarificatore" prima alla suocera (sig.ra Frola), poi al sig. Ponza, dal quale si viene a sapere che ella considera l'altra donna (la sig.ra Ponza) la propria figlia e prima moglie del sig. Ponza, mentre quest'ultimo la ritiene la propria seconda moglie, essendo la prima, la figlia della sig.ra Frola, defunta. Ognuno dei due, essendo a conoscenza delle rispettive "diverse interpretazioni", è convinto che l'altro sia pazzo. Tuttavia, grazie all'aiuto di qualche accorgimento (il non trovarsi mai tutti e tre insieme contemporaneamente, ad es.) essi hanno normalizzato tale situazione facendone il loro *modus vivendi*. Sempre più incuriosito, il gruppo degli indagatori (tra i quali spicca, al solito, un personaggio in particolare, il classico *auctor in fabula* pirandelliano, nella fattispecie tal Laudisi) decide allora di costringere la sig.ra Ponza a presentarsi al suo cospetto: ella, si crede, dovrà sciogliere l'arcano, in quanto non potrà non sapere chi (o meglio, come, *als*) lei stessa sia. Il colpo di scena finale è appunto la comparsa della donna sul palcoscenico, la quale afferma di essere tanto la seconda moglie del sig. Ponza quanto la figlia della sig.ra Frola: «io sono», dice, «colei che mi si crede».

La sig.ra Ponza, come detto, incarna il prototipo dello *Alsmensch*, dell'uomo-maschera, colui il quale non possiede alcuna autonomia che non sia quella corporea: esso è risolto nei suoi ruoli, nel suo essere-per-altro/altri. Ritornando al discorso fatto in precedenza riguardo il dissolvimento di una identità soggettiva forte nell'ambito della fattispecie antropologica "uomo moderno" e il conseguente tentativo da parte dello *als* di assurgere a nuovo, possibile *Selbst*, il caso della sig.ra Ponza potrebbe offrire, in certo modo, la possibilità di figurarsi a che cosa potrebbe corrispondere un tale nuovo paradigma identitario. A fare da polo accentratore, ordinatore non può più essere un'istanza logico-assiologica: a questo punto, cioè, nessuna maschera può rivendicare per sé, aprioristicamente, una preminenza rispetto alle altre: nessuna, per principio, ha *più* valore o *più*

sensu. Se quindi «nulla è vero», allora «tutto è consentito»; declinato nella fattispecie, ciò significa che ci si potrebbe aprire a qualsiasi ruolo. Ma perché questo concretamente si verifichi, resta pur sempre indispensabile un atto preliminare, un moto della volontà, una decisione, o meglio una disposizione fondamentale come condizione di possibilità delle singole decisioni, una dis-chiusura originaria che consenta le singole aperture (le singole assunzioni di ruolo): una risolutezza (*Entschlossenheit*)¹⁰².

Quanto veniamo dicendo è che, paradossalmente, sembra delinarsi una certa prossimità, se non tangenza, sul piano squisitamente fondativo, tra il prototipo dell'uomo-ruolo, della maschera *tout court* (compiuta "noumenizzazione del fenomeno") disegnata da Pirandello e l'Esserci autentico, appropriatosi di sé a seguito di una *epochè* con-mondana, di un processo di "unicizzazione", tratteggiato da Heidegger. In particolare l'Esserci heideggeriano, una volta autenticatosi, appare quasi una sorta di condizione di possibilità a che possa darsi, esistere, una qualche sig.ra Ponza. Abbiamo visto come in *Sein und Zeit* l'Esserci si faccia autentico assumendo la propria costitutiva gettatezza, il proprio essere colpevole. Questa assunzione non consisteva però in nessuna decisione concreta per qualcosa di definito, quanto, piuttosto, nella fondamentale disposizione della risolutezza nel senso di un "essere decisi per la decisione". Su un piano meno astruso, ontico-esistentivo, Heidegger traduceva la risolutezza nell'assunzione anticipante del proprio più autentico poter-essere, della possibilità della propria impossibilità, in breve come "essere per la morte". La risolutezza, proprio a causa del suo valore fondante, doveva restare, quindi, pura dis-chiusura, possibilità aperta, e perciò stesso vuota, nulla. Solo così essa poteva assurgere a libertà originaria dell'Esserci, a condizione di possibilità, cioè, del suo essere-libero «per le sue possibilità esistentive»¹⁰³. Ora, stante il fatto che l'isolamento colpevole in cui l'Esserci viene posto dall'angoscia dinnanzi alla possibilità della propria fine, si rivela soltanto funzionale ad una ri-apertura risolta, ovvero autentica e consapevole, verso i propri con-Esserci (verso gli altri insieme ai quali esso ha sempre già da essere, dal momento che il suo essere-nel-mondo è fondamentalmente un con-essere), va da sé che quelle «possibilità esistentive» verso cui esso si libera, assumendosi nella propria colpevolezza, non saranno nient'altro che i "come" (*wie*) del suo *Miteinandersein*, ovvero il suo stesso "come" (*als*) a beneficio degli altri che ci "con-sono".

Se dunque la modalità (*wie*) dell'entrare in relazione con altri (che rappresenta il nucleo dell'essere nel mondo dell'Esserci in quanto con-essere) è anzitutto il ruolo con cui ci si offre a loro, la

¹⁰² «La risolutezza in quanto tale, non il *per che cosa* e il *contro che cosa* ci si decide, ma il *fatto che* ci si decide, diviene la sigla *autentica* dell'Esserci autentico» (H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in: *Risposta. A colloquio con M. Heidegger*, a cura di G. Neske e E. Ketterling, tr. it. di C. Tatasciore, Napoli 1988, pp. 243-250. La citazione è a p. 247).

¹⁰³ *Essere e tempo*, cit., p. 345. A p. 323 è detto: «l'anticipazione svela all'Esserci la dispersione nel Si-stesso e [...] lo pone in una libertà appassionata, affrancata dalle illusioni del Si, effettiva, certa di se stessa e piena di angoscia: LA LIBERTÀ PER LA MORTE».

maschera che si indossa (*als*), allora la signoria che l'Esserci autentico ha conseguito su di sé si tradurrà esistentivamente anzitutto in un controllo sui ruoli che esso di volta in volta può assumere. Tuttavia questo controllo (in ultima analisi la stessa risolutezza), che nasce da una distanza di fondo rispetto a ciò che esso governa (la risolutezza può presiedere a qualsiasi decisione proprio perché non si decide per nulla se non per il nulla che l'Esserci già sempre è), non si estrinseca in una opzione contenutistica (nel "semplice" preferire un ruolo ad un altro) quanto piuttosto nella "capacità di assumere", di decidersi per il ruolo di volta in volta proprio a cui ci si sa chiamati, appellati. In questo formalismo della risolutezza si cela il rischio, in ambito esistentivo, di una sua deriva decisionistica. In sostanza, se per l'Esserci autentico, risoluto ne va sempre e solo del suo saper assumere un ruolo – ossia del modo (*wie*) in cui si è un certo qualcuno (*als*) –, va da sé che esso potrebbe potenzialmente decidersi per qualsiasi cosa (per qualsiasi ruolo) a patto che sappia assumerla, volerla. Per qualsiasi cosa; potenzialmente, quindi, anche per dei ruoli del tutto incompatibili tra loro, quali, ad esempio, l'essere figlia e non figlia, ovvero prima e seconda moglie. In tal modo si fa strada l'idea che dietro le *personae* dello *Alsmensch* (dell'uomo risolto nei suoi ruoli, nella dimensione della pubblicità inautentica) e dello *Selbst(heit)mensch* (dell'Esserci che si fa autentico chiamandosi fuori proprio da quella dimensione, riportandosi interamente a se stesso) si celi in ultima analisi una stessa *Person*. E con il personaggio della sig.ra Ponza si direbbe quasi che Pirandello si diverta a sondare, in modo ovviamente inconsapevole (non foss'altro perché *Così è (se vi pare)* è del 1917), le possibilità estreme cui può giungere un paradigma identitario come quello posto a base dell'Esserci heideggeriano in *Sein und Zeit* (la storia stessa, verrebbe da dire, avrebbe sondato, di lì a qualche anno, quelle stesse possibilità, optando per un registro "concretamente tragico", anziché "estetivamente umoristico").

Per quanto non "colga l'occasione" offerta dalla sua stessa trattazione della *pièce* pirandelliana nelle pagine di *IRM* (limitando, cioè la sua interpretazione di essa agli aspetti immediatamente pertinenti il tema in oggetto – il rapporto assolutizzato), è peraltro vero che L. avrà modo di occuparsi ampiamente del nesso, tanto più esiziale nella sua organicità, tra la "determinazione fondamentale", l'esistenziale della risolutezza e la "pratica" esistentiva del decisionismo, all'interno del pensiero heideggeriano. È ovvio che questo tema emergerà con tanta maggiore forza a seguito della presa del potere del nazismo e della conseguente *Kehre* politica heideggeriana (nonché della singolare "diaspora" löwtiliana)¹⁰⁴, costringendo lo stesso dialogo critico di L. con il suo maestro ad una

¹⁰⁴ Con l'avvento del nazismo, L., com'è noto, fu costretto ad una serie di successivi spostamenti, le cui modalità resero quasi paradossali. Elencandoli, in effetti, si ha quasi l'impressione che ad incalzare il "nemico dell'esistenza storica" si fosse posta la storia in prima persona. Il nazismo (date le sue origini ebraiche) lo costrinse a fuggire, nel '34, in Italia; le leggi razziali lo indussero a lasciare l'Europa per il Giappone (Sendai) e l'alleanza nippo-germanica lo obbligò a fuggire

radicale “fatticizzazione”: l’assunzione del rettorato a Friburgo (e soprattutto gli annessi “atti ufficiali” di Heidegger “*Führer* degli studenti”)¹⁰⁵, al di là della componente strettamente umana, personale (che, per quanto indiscutibilmente decisiva, non ci pare in grado di risolvere del tutto la questione, ovvero di esaurire, come causa, il senso e la portata delle riflessioni critiche maturate da L.), gli imporrà uno sviluppo ulteriore del suo confronto con la filosofia heideggeriana, appunto nel senso di indagare la possibilità che determinati comportamenti, scelte concrete, potessero essere una sorta di messa in opera, una “realizzazione” di quella stessa filosofia (qualcosa come un’inferenza – ontica – necessaria, date quelle particolari premesse – ontologiche).

L’esempio migliore, in questo senso, è probabilmente quello offerto da un saggio del 1935 dal titolo *Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt*¹⁰⁶. Qui L., discutendo il concetto di “politico” schmittiano (fondato sullo “stato d’eccezione”, generatore della fondamentale categoria politica: la distinzione tra amico e nemico – *hostis*), cerca di mostrare come esso si riduca, sulla base di una fondamentale aporia relativamente ai suoi stessi concetti base¹⁰⁷, ad un singolare sincretismo fra tutta una serie di posizioni che egli riteneva di aver una volta per tutte superato (ad esempio, il formalismo kelseniano e l’occasionalismo ironico del romanticismo politico), sincretismo definibile, appunto, nei termini di un “decisionismo occasionale”.

L’elemento interessante ai fini del nostro discorso, giace però nel fatto che L. legge l’esito delle riflessioni di Schmitt come una sorta di fattispecie politica di quel «pathos della decisione», di quel «pensare per catastrofi», che si era imposto sulla scena filosofico-culturale tra le due guerre mondiali nella veste di un decisionismo, appunto, riveduto e corretto poi a seconda degli ambiti disciplinari cui doveva applicarsi. Oltre a quello politico di Schmitt, quindi, si potevano annoverare: un decisionismo teologico in Bultmann e soprattutto in Gogarten ed uno filosofico rappresentato da

negli Stati Uniti (sei mesi prima di Pearl Harbour). Potè fare ritorno in patria, a Heidelberg (dove, grazie all’interessamento dell’amico Gadamer, ottenne un incarico), nel 1952.

¹⁰⁵ L. si riferisce anzitutto al celebre discorso tenuto il 27/5/1933 (in occasione dell’assunzione ufficiale della carica di rettore): *L’autoaffermazione dell’università tedesca*; ma anche alla commemorazione del “martire nazista” Schlagater ed all’appello elettorale per la consultazione decisa da Hitler a seguito dell’uscita della Germania dalla Società delle Nazioni.

¹⁰⁶ Il saggio apparve per la prima volta in: «Revue internationale de la théorie du droit» (9, 1935, pp. 101-123; tr. it. in: «Nuovi studi di economia, diritto e politica», VIII, 1935, pp. 58-83), firmato dall’alter ego di Löwith: Hugo Fiala (con lo stesso pseudonimo aveva redatto la già citata autobiografia giovanile nel 1926. Schmitt, racconta L. nel suo “diario dell’esilio”, credeva l’autore del saggio fosse Lukács (cfr. *La mia vita...*, cit., p. 119). Una seconda edizione fu pubblicata nel 1960 in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960, pp. 93-127 (tr. it., *Critica dell’esistenza storica*, a cura di A. Künkler Giavotto, Napoli 1967, pp. 111-162). In essa compare un’aggiunta che ha per tema Gogarten, ma soprattutto Heidegger, in cui diviene esplicito l’intento dell’autore di proporre, attraverso l’analisi del pensiero di Schmitt, una riflessione relativamente ad un processo complessivo che accordava, sotto la propria egida, alcune tra le più significative esperienze culturali (teologiche, filosofiche, letterarie) nell’Europa degli anni venti, preparando il terreno, nel contempo, alle svolte politiche del decennio successivo. L’interesse löwithiano per Schmitt, va detto, non era “occasionale”: il suo ultimo seminario a Marburgo aveva avuto per tema proprio il concetto di “politico” schmittiano.

¹⁰⁷ «...le sue formulazioni decisive della distinzione *hostis-amicus* ondeggiano indecise tra una inimicizia o amicizia intese come sostanziali, e una amicizia-inimicizia intesa come occasionale» (*Il decisionismo...*, cit. p. 136).

Jünger ma, ovviamente, in primo luogo da Heidegger. Va da sé che in questa classificazione la filosofia heideggeriana non viene considerata alla stessa stregua delle altre modalità manifestative decisionistiche (come una fra le tante) e non solo ovviamente per il “motivo personale” che l’autore del saggio a quella filosofia, per quanto criticamente, fa riferimento. Il di più di interesse che le spetta è giustificato dal suo rappresentare la concrezione più pura di questo fenomeno epocale permettendo, quindi, di riconoscerlo, di leggerlo come tale; un fenomeno che L. oramai comincia a leggere secondo una ben definita prospettiva storico-genealogica, ovvero nell’ottica della dissoluzione dello spirito europeo a partire dalla *Vollendung* hegeliana, la cui tensione totalizzante portava a compimento (secondo la duplice modalità cui il sostantivo tedesco fa intrinseco riferimento, ossia come “completamento” e “conclusione”), nella forma di una “secolarizzazione in atto di pensiero” (il «venerdì santo speculativo»), un processo bimillenario iniziato con l’avvento del cristianesimo. La griglia interpretativa, per quanto esibita ancora con una certa discrezione, è già ben riconoscibile nelle pagine di questo scritto: l’investitura della filosofia hegeliana a momento di svolta, a vero e proprio detonatore per una serie di irreversibili spinte centrifughe, in primo luogo quelle di Marx e Kierkegaard e quindi la conseguente lettura “equiparante” che L. offre di questi due pensatori (cosa che gli sarebbe costata non poche critiche in ambito accademico) – esempi sommi, per quanto secondo polarità tra loro opposte, dell’avvenuta dissoluzione del mondo borghese-cristiano –, rivelano inequivocabilmente l’impianto concettuale di *Von Hegel zu Nietzsche*, che sarebbe apparso in prima edizione (col titolo di *Von Hegel bis Nietzsche*) nel 1940. L’operazione löwithiana appare chiara. Egli cerca di dimostrare l’assoluta compatibilità tra l’impianto schmittiano e quello dell’analitica esistenziale, in modo tale che le osservazioni critiche relative al primo possano poi riflettersi sulla seconda, non solo limitatamente alla sua dimensione ontico-esistenziale, ma più radicalmente ai suoi stessi fondamenti, in maniera cioè da rendere evidente che certi smarrimenti, proprio nella loro accidentalità, risultano consustanziali e quindi fatali, inevitabili data la vocazione costitutivamente occasionalistica di quella filosofia. La cosa è ovviamente più evidente, marcata, nella seconda versione del saggio che data 1960; tuttavia, l’aggiunta che essa presenta, altro non è, in fin dei conti, se non la piena esplicitazione di un intento che già nella versione del ’35 appare quantomai evidente.

Come è noto, il nucleo del concetto di politico di Schmitt è quello della distinzione tra “amico” e “nemico”, che può generarsi esclusivamente nello stato d’eccezione per eccellenza: quello della guerra. Tale riflessione si innerva su quella, più ampia, dedicata ad un processo storico che il giurista tedesco definisce come epoca delle “neutralizzazioni” e delle “spoliticizzazioni” (qualcosa di non certo dissimile alla weberiana *Rationalisierung*), in sostanza la sua versione interpretativa di quella atmosfera crepuscolare della storia dello spirito europeo che almeno una generazione di

intellettuali (quella a cavallo tra le due guerre) elesse senz'altro a "cifra" del proprio tempo e la cui traccia (diagnostica) più emblematica resta *Der Untergang des Abendlandes* (1918-1922) di Spengler¹⁰⁸. Schmitt, peraltro, assumeva un atteggiamento non pienamente ortodosso in questo senso, nella misura in cui nel suddetto processo ravvisava essenzialmente una sorta di riduzione (quasi in senso fenomenologico): la spoliticizzazione era nient'altro che l'estromissione, "dall'interno", il rigetto, di una forma del politico non più in grado di reggere, dare ordine alla realtà circostante, la quale, quindi, l'aveva, per così dire, bandita da sé. Il culmine di questa parabola, il grado zero del politico, avrebbe poi creato di necessità le condizioni, lo stato d'eccezione cioè, perché ne emergesse una nuova forma capace di mettere le briglie alla tecnica ed all'economia (le forze della neutralizzazione razionalizzante) e dunque di tornare a recitare il proprio autentico ruolo. In poche parole, la situazione in cui tutto sarebbe stato nuovamente riconducibile alla sola distinzione fondamentale amico-nemico. Una fase intermedia tra i due momenti era per Schmitt quella della politicizzazione ipertrofica e perciò stesso inautentica, fittizia incarnata dal «nulla spirituale» degli stati totalitari (ai suoi occhi la Russia bolscevica e l'Italia fascista).

Ora, la condizione di possibilità per una tale diagnosi è ovviamente la convinzione che genealogicamente il politico in quanto tale vada ricondotto appunto a situazioni emergenziali, quelle in cui una comunità, si trova minacciata nella maniera più radicale, rispetto alla sua stessa esistenza (quando insomma la coesistenza di un gruppo umano non c'è più o rischia seriamente di non esserci più), piuttosto che a quelle "normali" in cui si dà già un vivere comune "positivo" (in sostanza secondo il modello della polis greca). In sostanza ciò di cui per Schmitt ne va, parlando di politico, è il *factum brutum* dell'esistenza, nella fattispecie dell'esistenza di una collettività, del suo esser-ci o non esser-ci. Tradotto più "familiarmente", si tratta di fatticità. Anche Schmitt, come Heidegger, pensa al concetto di esistenza, di Esser-ci (sebbene in un orizzonte plurale, collettivo), come qualcosa di irriducibile, un *primum* a tutti gli effetti. E all'esistenza di un tale Esserci collettivo egli attribuisce una peculiare denominazione: quella, appunto, di politico. Stante questa assunzione della fatticità esistenziale a parametro assoluto di riferimento, ne consegue che il *Da-sein* (singolo o collettivo che sia) ha da essere inteso essenzialmente come un *Dass-sein*, ossia che l'"esser-ci" è essenzialmente un "che-ci-è", piuttosto che un "essere-qualcosa" (*Was-sein*), che quindi per esso non ne va mai essenzialmente di sé nell'ambito delle proprie determinazioni concrete, dei contenuti di cui esso si "riempie". Questo significa che gli è connaturale l'occasionalismo: ciò in cui egli di volta in volta si trova (i suoi *Was*), ha valore solo nella misura in cui può riportarlo al proprio

¹⁰⁸ A proposito della verità epocale contenuta nel testo di Spengler, L. scrive: «Turbati dalla tesi decadentista di Spengler e irritati dalle sue pretese scientifiche, gli esponenti accademici delle più svariate facoltà fecero fronte comune per confutare Spengler, dedicandogli un fascicolo speciale della rivista «Logos». Ognuno rilevò una quantità di errori e di lacune rispetto al proprio settore specialistico, ma nessuno discusse l'insieme dell'opera, perché istintivamente erano tutti convinti della sua verità» (*La mia vita...*, cit., p. 48).

Dass, al fatto “*che* ci-è oppure no”; tali determinazioni scadono quindi a mera occasione per il ripresentarsi di questa situazione originaria, autentica. Ciò implica inoltre che, almeno potenzialmente, qualsiasi circostanza potrebbe venir assunta da esso a patto che vi riconosca il rimando al proprio a-che autentico (formalismo)¹⁰⁹.

Se l'unica misura “degn” per un tale Esserci, per il quale ne va sempre del proprio essere, è quella che lo riporta al cospetto del suo “che” in quanto tale (quella in cui più radicalmente esso viene tratto dalla deiezione inautentica nei propri “che-cosa” e ricondotto alla sua fatticità come gettatezza), ne consegue che la situazione fondamentale, che esso cioè riconoscerà come tale, sarà quella in cui in cui la sua stessa possibilità d'essere verrà chiamata in causa. In tal modo si spiega la sua fatale predilezione per gli stati d'eccezione. Dato poi il carattere temporale e proiettivo, progettante di questo Esserci, tale appello a sé potrà darsi solo nei termini di una negazione, ovvero come possibilità della propria impossibilità: dunque, come morte.

Ma per un Esserci collettivo questa situazione fondamentale appellante, questo angosciante farsi presente della propria nullità costitutiva può essere soltanto la guerra. Qui l'ipseità dell'Esserci collettivo viene questionata in quanto tale e in tal modo ricondotta a se stessa, al nullo fondamento di una nullità che anche essa sempre è; ciò, a sua volta, le fa esperire che la propria autentica possibilità di essere è quella di decidersi per se stessa, assumersi, volersi. Si ripete così l'equipollenza tra “autentico” e “proprio” (*Eigen*): il modo d'essere più alto cui si può aspirare, il più autentico, è il «poter-essere un tutto», ossia farsi-proprio, appropriarsi. L'istanza somma cui l'Esserci viene chiamato è dunque quella di una decisione per sé la quale, essendo detto sé il mero fatto che esso “ci-è”, non può che dire sì a questa stessa fatticità: dunque una decisione preliminare per il proprio esserci *in toto* e non per una delle sue determinazioni concrete in quanto tali. O meglio: nella misura in cui l'esistenza di questo Esserci si svolge concretamente all'interno di queste sue determinazioni (nelle decisioni rispetto ad esse), la decisione autentica per se stessi dovrà, per così dire, contenerle tutte, alla stregua di un trascendentale, come un “essere decisi per la decisione”: alla fatticità radicale si risponde con la risolutezza.

Nel caso di un Esserci collettivo va tenuto presente lo specifico, rispetto a quello singolo, per cui tale autenticizzazione mantiene una irriducibile componente alteristica: mentre l'Esserci singolo può chiamarsi a sé del tutto da sé (anticipando la possibilità della propria impossibilità nella forma di un autoannientamento), l'esistenza collettiva abbisogna per l'inesco dello stato d'eccezione di una alterità simile, per la quale, cioè, ne vada parimenti di se stessa. Una simile “dipendenza”

¹⁰⁹ Riconoscendo anch'egli il nesso organico tra alcuni caratteri (su tutti la categoria della *Entschlossenheit*) del pensiero di Heidegger e le sue opzioni politiche, Hans Jonas afferma: «se alla filosofia idealistica egli rimproverava un certo idealismo [...] a lui si poteva rimproverare qualcosa di molto più grave: il formalismo assoluto della sua filosofia della decisione, nella quale il decidere in quanto tale era la suprema virtù» (*Risolutezza e decisione...*, cit., p. 249).

dall'altro lascia una traccia nella stessa formula schmittiana: l'essenza del politico (come modo d'essere autentico dell'Esserci collettivo) si esprime nella contrapposizione (che è pur sempre una relazione) amico-nemico. Quest'ultima, d'altra parte – come ben testimonia il sostantivo latino cui Schmitt fa riferimento per chiarire la sua accezione di “nemico”, ovvero “*hostis*” –, rimanda comunque alla dialettica fondamentale proprio-altrui (*eigen-fremd*).

La radicalizzazione (l'assolutizzazione, per meglio dire) della sua fatticità, fa sì che il *Da-sein*, ridotto in tutto e per tutto ad un *Dass-sein*, rechi in sé una fondamentale disposizione al nichilismo¹¹⁰. Un nichilismo, peraltro, peculiare, nietzscheanamente un “nichilismo attivo”, un atteggiamento cioè che fa del nulla in quanto tale, volendolo, un valore. Proviamo a spiegarci. L'Esserci è in ultima istanza nient'altro che la sua propria esistenza, il nudo fatto, appunto, *che ci-è*. Le sue concrete modalità d'essere (i suoi *Was*) non potranno quindi, come detto, risultare per lui determinanti in modo essenziale. Con le parole di Löwith: «La questione originaria dell'uomo può provenire soltanto dalla sua origine, cioè donde tutto ciò che costituisce il nostro mondo non è nulla. Essa viene dal nulla dinanzi al quale ci pone il mondo moderno»¹¹¹. Di conseguenza per un tale Esserci, allorché ne va di se stesso ne va sempre e solo del suo *Dass*, del fatto che ci-è oppure che non ci-è. L'alternativa è quindi radicale: esserci, ossia essere un tutto, oppure non esserci, ossia essere nulla. Ciò stante, è chiaro che esso si sentirà chiamato in causa come tale solo laddove venga fatto appello diretto al suo *Dass*, il quale può essere questionato dal solo nulla, dalla possibilità, cioè, che esso divenga nulla (che non ci-sia più). Proprio perciò un tale *Dasein* dovrà fatalmente riconoscere come situazioni autentiche (quelle, cioè, in cui potrà farsi carico di sé, ovvero del suo “che”, potendo così “essere un tutto”) soltanto quegli stati d'eccezione caratterizzati dal suo potenziale annichilimento, nonché tendere ad essi, ossia al nulla che li connota facendone addirittura un valore, nella misura in cui essi soltanto possono offrirgli un metro adeguato del suo autentico sé. La morte (perché, ovviamente, di questo si tratta parlando di possibile annichilimento di sé), scrive L. citando lo Heidegger dei primi anni venti, «è il nulla dinanzi al quale si manifesta la finitezza radicale della nostra esistenza o [...] la “fatticità storica” il cui pathos è la risolutezza di addossarsi l'Esser-ci più proprio»¹¹².

L., come accennato, riconduce l'approccio decisionistico schmittiano (heideggeriano) ad una sorta di tradizione che annovera, come immediati predecessori (prima ancora di Nietzsche) Marx e

¹¹⁰ Quanto mai efficace al fine di rendere immediatamente evidente il nesso tra un'esistenza ridotta alla sua pura fatticità (al suo *Dass*) che ha da assumersi, decidendosi per se stessa, ed il nichilismo, resta la celebre definizione stirneriana dell'unico: «se io fondo la mia causa su di me, l'unico, essa poggia sull'effimero, mortale creatore di sé che se stesso conduma, e io posso dire: io fondo la mia causa sul nulla» (M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995, p. 381).

¹¹¹ *Il decisionismo occasionale...*, cit., p. 160 (in questo passaggio L. discute in particolare la variante teologica di questo decisionismo, quella facente capo, come detto, a Gogarten e Bultmann).

¹¹² Ivi, p. 150.

Kierkegaard, due avanguardie di un processo reattivo che al valore della ragione (del sapere assoluto hegeliano) contrappone quello della volontà e del suo “braccio armato”: la decisione. Tuttavia L. sottolinea, al di là delle similitudini, come quello ottocentesco sia ancora un decisionismo relativo, nel senso che esso non si estrinseca in un vuoto assoluto, che dunque la volontà che lo muove non è ancora pienamente autotelica (o forse non si è ancora scoperta tale): la fede religiosa di Kierkegaard e quella profana nell’umanità di Marx sono ancora norma, vincolo alla decisione. Con il compimento della dissoluzione della tradizione ebraico-cristiana, della quale gli stessi post-hegeliani erano parte integrante ed attiva (per quanto inconsapevole), viene meno questo apparato normativo (ultramondano o intramondano che sia), a beneficio di una volontà che si scopre autopoietica, in grado di farsi norma a se stessa, di volere null’altro che il proprio volere e dunque il nulla¹¹³. Le categorie “catastrofiche” verso le quali tende fatalmente una simile volontà, esprimono soltanto «la dura ed amara risolutezza» di essa che «si afferma dinanzi al nulla, va orgogliosa del suo disprezzo della felicità, della ragione e della compassione»¹¹⁴. Ad un tale “decisionismo occasionale assoluto a fondamento nichilistico” (nel senso testé esplicito) fanno capo, secondo L., le esperienze di pensiero dei vari Schmitt, Jünger, Heidegger.

Nell’appendice tarda, aggiunta come seconda parte del saggio su Schmitt, L. si occupa di chiarire in che senso lo spirito della filosofia heideggeriana debba considerarsi intimamente affine all’ideologia nazionalsocialista e come quindi la sua virata verso il regime fosse tutt’altro che un mero scivolamento “occasionale” dell’uomo Heidegger, esistentivamente non all’altezza del pensatore¹¹⁵: in certo modo, la sua stessa uscita, dopo neppure un anno di rettorato, dall’organigramma del partito confermerebbe tale essenziale affinità, nel senso che egli si ritrasse dinanzi all’incapacità di questo di essere all’altezza, nella prassi, del suo stesso apparato ideal-concettuale¹¹⁶. La questione della razza, ad esempio, poteva apparire agli occhi di Heidegger un

¹¹³ A conclusione della sua genealogia della morale, Nietzsche sintetizza in modo magistrale questa autorivelazione della volontà umana, che si scopre non solo capace di trasvalutare valori, ma di poterne fare del tutto a meno in nome della sola garanzia della propria espansione. «l’uomo preferisce ancora volere il *nulla* piuttosto che *non volere*» (*Genealogia della morale*, a cura di F. Masini, Milano 1993, p. 157).

¹¹⁴ Ivi, p. 157.

¹¹⁵ Nel resoconto del suo incontro con l’antico maestro a Roma nel ’36 (dove si trovava già da due anni, dopo aver dovuto lasciare la Germania), L., tra l’altro, dice: «...ero dell’opinione che la sua presa di posizione a favore del nazionalsocialismo fosse insita nella essenza della sua filosofia. Heidegger concordò senza riserve con me e precisò che il suo concetto di “storicità” era alla base del suo “impegno” politico» (*La mia vita...*, cit., p. 86). Relativamente alla questione dei rapporti tra Heidegger e il nazismo (tema sul quale esiste oramai una letteratura a parte) si veda, oltre al classico e provocatorio: V. Farias, *Heidegger e il nazismo* (Torino 1989), le più meditate valutazioni esposte in: *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger* (cit.) e H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici* (tr. it. a cura di F. Cassinari, Milano 1990, in particolare pp. 119-317).

¹¹⁶ Scrive Löwith: «Lo “spirito” del nazionalsocialismo infatti non aveva tanto a che fare con la realtà nazionale e sociale, quanto piuttosto con una risolutezza e con un dinamismo radicali, che rifiutano la discussione e l’intesa, dal momento che si rimettono unicamente e soltanto a se stessi – al poter essere sempre proprio (tedesco)» (*Il decisionismo occasionale...*, cit., p. 156). E poco più avanti, riguardo a Heidegger: «Heidegger era e rimase “nazionalsocialista” ai margini e nell’isolamento, del resto tutt’altro che inefficace. Egli era tale, non foss’altro che per il radicalismo con cui fondò la libertà dell’Esserci sempre proprio e tedesco sul nulla resosi manifesto» (Ivi, p. 158). In un altro scritto (cui

cedimento piccolo-borghese dinanzi alla missione storica cui l'Esserci tedesco veniva chiamato (ed il cui strumento doveva essere il *Führer* stesso): assumere a pieno la propria nuda fatticità, decidersi per il suo più proprio poter essere. Un cedimento della pura risolutezza che scade nel bisogno, fin troppo umano, di assicurare questo Esserci ancorandolo a qualcosa di più concreto che non il proprio mero *Dass*, vincolandolo cioè ad una norma, ad un "valore" esterno "concreto" come, nella fattispecie, quello del sangue. Appunto nell'assunzione del nulla resosi manifesto a parametro di riferimento indifferibile, nel conseguente riconoscimento che l'unica possibile libertà, l'unica possibile affermazione di sé – un sé che, in quanto essente-ci si rivela del tutto rimesso a se stesso e quindi "sempre proprio" – giace in un moto volontaristico (il "manifesto eidetico" del terzo *Reich* titola, non a caso, «il trionfo della volontà»), in una decisione preliminare e risoluta per sé come un tutto al cospetto di questo nulla, L. ravvisava quella consonanza fatale per cui «l'energica marcia a vuoto degli esistenziali» doveva trovare un proprio contenuto «entrando nel movimento politico generale»¹¹⁷. Per questa ragione gli parve anche che il motto heideggeriano del «*Mut zur Angst*» («coraggio per l'angoscia», ossia «di fronte al nulla») racchiudesse «in nuce tutta la situazione tedesca»¹¹⁸. Paradossalmente sembra quasi che L. creda che più che essere Heidegger fondamentalmente (spiritualmente) nazista, *il nazionalsocialismo sia fondamentalmente (spiritualmente) heideggeriano*.

Lo ribadiamo a chiusura di questo discorso: la rassegna degli atti pubblici di Heidegger rettore, offerta e discussa in queste pagine, per quanto lasci palesemente trasparire l'elemento umano, personale alla base di queste vicende (non da ultimo attraverso il piglio sarcastico di cui L. non di rado si serve), non viene, però, a nostro avviso, inficiata da ciò quanto alla sua valenza propriamente speculativa, ossia nel tentativo di evidenziare quei nessi cui abbiamo fatto riferimento e che almeno nei termini generali di una questione, di un problema, ci pare possano aspirare ad una piena legittimità.

Prima di tornare alla disamina di *IRM*, vorremmo far rapido cenno ad ultima notazione contenuta nelle pagine di questo scritto. Su un piano esistenziale (politico) sino al punto da potersi definire "umano troppo umano", il decisionismo occasionale schmittiano tenderebbe pericolosamente a sfociare fatalmente nell'opportunismo. La questione è che se il decisionismo assoluto presuppone un attore come l'Esserci, il quale, per quanto in una forma debole (quella dell'assunzione di sé

peraltro attinge per buona parte questa aggiunta al saggio su Schmitt) afferma: «Sono sempre espressioni di violenza quelle che definiscono il vocabolario della politica nazionalsocialista e della filosofia di Heidegger. Allo stile dittatoriale della politica corrisponde il carattere apodittico delle formulazioni cariche di pathos di Heidegger» (*La mia vita...*, p. 60 e più in generale su questo tema, pp. 56-69).

¹¹⁷ Ivi, p. 153. qualche rigo prima, L. riporta la frase di uno studente che seguiva i corsi di Heidegger, trasformatasi, con il mutare degli eventi, da «arguto motto di spirito» ad affermazione di una «serietà inaspettata», ossia: «Sono deciso – ma non so a che cosa».

¹¹⁸ *La mia vita...*, cit., p. 66.

come nullo fondamento di una nullità), si autofonda, fa da unica misura a se stesso, ciò in cui esso si imbatte trae valore alla esclusiva condizione di essere riconosciuto autentico, ovvero in grado di porre in questione l'essere di questo Esserci, il suo *Dass*. Appare quindi evidente che laddove la risolutezza si "offuschi" (o voglia offuscarsi) c'è la possibilità che la decisione si decida "per ciò che non lo merita", con l'aggravante che, non ammettendo alcun parametro al di fuori di sé (il valore di qualcosa è dato esclusivamente dall'essersi decisi per esso, dalla prospettiva con cui lo si assume: è vero ciò che si interpreta come tale) essa non potrebbe neppure riconoscerlo: in altri termini, la risolutezza, essendo indiscutibile (ovvero, decidendosi per nulla), si rivela perciò stesso infalsificabile.

Dopo aver mostrato, con questa lunga parentesi, come la questione del potenziale nesso tra l'Esserci heideggeriano ed un mondo di maschere come quello di Pirandello (del fatto, cioè, che il primo possa fungere, paradossalmente, da apparato fondativo per il secondo) rappresenti un tema già löwithiano, del L. di *IRM* cioè (nel senso di inferibile a partire dalle critiche rivolte alla *Daseinsanalyse* che di quest'opera costituiscono in qualche modo il presupposto, per quanto vengano poi sviluppate come tematiche specifiche soltanto in anni e contesti successivi – lo scritto su Schmitt del '35, appunto), possiamo tornare a seguire da presso le analisi di *IRM*, di tornare a percorrere il suo sentiero maestro.

Illustrata l'emblematica resa pirandelliana di un rapporto assolutizzato, L. critica la scelta dell'autore di presentare in scena la sig.ra Frola, ritenendola una semplice «concessione al pubblico confuso dentro e fuori la scena». Invero, qui pare che L. prenda troppo alla lettera quella definizione di Pirandello (scrittore tanto filosofico da mettere quasi in ombra il lato propriamente estetico della sua produzione) con cui egli lo presenta introducendo l'analisi *di Così è (se vi pare)*. L. approccia la *pièce* davvero come se si trattasse di un saggio filosofico, pretendendone perciò una consequenzialità speculativa che essa non può avere, se non a patto di compromettere l'effetto scenico e con ciò la stessa possibilità di veicolare in modo teatralmente efficace il proprio "messaggio" teoretico. Si direbbe che L. dimentichi che la riflessione pirandelliana si dà in un spazio estetico, teatrale, le cui regole, i cui codici ha in ogni caso da rispettare (che "l'arte, la scena ha ragioni che la ragione – filosofica – non conosce"). Per chiarire la questione si potrebbe raffrontare il finale alternativo ("filosoficamente corretto") che le osservazioni löwithiane sembrano suggerire (la rinuncia all'apparizione in scena della signora Ponza ed in cambio una serie di ragguagli sul destino del mondo chiuso dei tre protagonisti, sulla sua possibile tenuta dopo l'intrusione dall'esterno, così come sulla storia della sua formazione) con quello di Pirandello.

A parte questo, tuttavia, la critica al modo in cui Pirandello scioglie l'intreccio, sebbene scenicamente inefficace, pone in gioco, per quanto ancora sotto forma di semplice accenno, un altro tema centrale relativamente alla possibile tenuta della proposta antropologica löwithiana nel suo complesso. Ciò che rende la *pièce* non del tutto convincente, argomenta L., è il fatto che «essa rappresenta, sin dall'inizio, un rapporto esistente nella sua stabilità, lasciandone però sullo sfondo la storia». Un essere-l'uno-con-l'altro, infatti, è anzitutto una storia, ossia un accadimento nel tempo nel senso di: nascita (due entità autonome, autonome cioè rispetto all'eventualità del loro rapporto, che decidono di entrare in relazione tra loro), sviluppo (l'essere insieme vero e proprio) e cessazione (la eventuale decisione con cui i due relati tornano ad essere reciprocamente autonomi). È appunto questa temporalità intrinseca al *Miteinandersein* in quanto tale ciò che lo rende comprensibile agli occhi tanto di eventuali osservatori terzi, quanto anche, soprattutto, a quelli dei suoi stessi protagonisti: ciò consente loro di districarsi all'interno del rispettivo ruolo (di non risolversi in esso), così come di distinguere (distinguersi) tra i diversi ruoli che nel complesso della propria esistenza si è chiamati a ricoprire. Scrive L.: «detta pluralità di “ruoli” non diventa problematica per me, finché non mi risolvo semplicemente in tali rapporti, ma posso mantenere, in queste mie appartenenze, la mia indipendenza».

Ciò che impedisce un eventuale “totalitarismo relazionale”¹¹⁹ e a cui, come “antidoto”, lo stesso L. si appella, sarebbe quindi un elemento non riducibile al rapporto, un *quantum* che non può essere messo in comune con un altro e quindi, letteralmente, in-dividuale. Come si concilia una simile istanza con un'antropologia personalistica? La risposta a tale quesito reca in sé la chiarificazione preliminare di alcune obiezioni, in qualche modo classiche, mosse al progetto löwithiano. La discuteremo, perciò, a tempo debito. Per il momento ci limiteremo ad accennare al fatto che certamente L. è “costretto” a fare appello a questo tratto “più che relazionale” presente in ogni persona, ma appunto cercando di declinarlo ancora una volta *verhältnismäßig*, ovvero in funzione del *Miteinandersein* come autentico modo d'essere dell'uomo. La forma alla quale egli sembra pensare è quella di una “individualità personale” che presiede alle sue stesse fattispecie relazionali, alle proprie maschere, essendone memoria vivente, ossia storia. Una storia da intendere, per riferirci ad un autore a cui L. si sentì sempre molto vicino, anzitutto come “continuità”¹²⁰.

¹¹⁹ Nel paradigma antropologico löwithiano, A. M. Pievatolo, nel suo già citato studio, ravvisa (a nostro avviso, esasperando, irrigidendo e quindi “totalizzando”, a livello interpretativo alcuni assunti di *IRM*) addirittura il rischio di dar vita o legittimare un tipo umano perfettamente inseribile in un sistema politico totalitario (dal momento che esso, uomo-maschera completamente risolto nel suo apparire, non sarebbe neppure in grado di riconoscere un tale sistema).

¹²⁰ Il riferimento è ovviamente a Burckhardt e alla sua categoria storica della continuità. Com'è noto L. dedicò a Burckhardt un'importante monografia apparsa nel '36 (*Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, ora in: *Sämtliche Schriften*, vol. VII, Stuttgart 1984, pp. 39-361; tr. it., *Jacob Burckhardt. L'uomo nel mezzo della storia*, a cura di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 1991). Peraltro, cosa più importante, visto il periodo che nella circostanza prendiamo ad oggetto, egli dedicò allo storico di Basilea un saggio già nel '28 (la versione a stampa della sua *Antrittsvorlesung* per conseguire l'abilitazione: *J. Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie*).

Con l'analisi di *Così è (se vi pare)* si chiude la sezione dedicata a "l'essere-l'uno-con-l'altro come tale" e con essa, più in generale, quella fase che abbiamo definito accumulativa. L. ha dimostrato sin qui la possibilità di pensare la priorità della *Mitwelt* e del *Miteinandersein* come tali, dunque la plausibilità stessa di un'antropologia relazionale rispetto ai consueti modelli di stampo idealistico. Nell'erigere questo nuovo paradigma, d'altro canto, si è via via palesato il limite insito in una sua eventuale assolutizzazione, l'impraticabilità di un percorso che rischiava di coniare nella stessa struttura del rapporto un nuovo orizzonte trascendentale, stavolta a carattere impersonale, anonimo, in grado di elevarsi ad una inedita autosufficienza capace di risolvere al suo interno, dissolvendola, qualsiasi componente propriamente umana (di una umanità, cioè, colta nella sua effettività e non filosoficamente "narcotizzata" in via preliminare in modo da riuscire, poi, del tutto "conoscibile"). Da qui la necessità, tenendo ferma la direzione di ricerca già intrapresa, di un momento analitico ulteriore, inteso a correggere le imperfezioni del modello già delineato, un contrappeso di ordine squisitamente antropologico che possa bilanciare questa superfetazione relazionale. Detto più chiaramente: «Se nelle analisi precedenti emergeva il bisogno di mostrare che e come qualcuno, in primo luogo, sia determinato *in lui stesso* attraverso *altri* e non sia quindi un "individuo" essente per sé, d'ora in poi il taglio dell'interpretazione in tal modo compiuto dovrà essere ripreso, affinché l'autonomia dell'uno per l'altro giunga ad espressione *nel rapporto stesso* come rapporto non assolutizzato, bensì assoluto, di "io stesso" e "tu stesso"».

Prima di passare a questo secondo momento centrale dell'indagine (dedicato a "l'uno e l'altro nella loro reciproca autonomia"), L. completa quello fondativo in senso stretto della sua antropologia *mitweltlich* dedicando una sezione specifica alla modalità manifestativa per eccellenza dell'essere-l'uno-con-l'altro: il parlare-l'uno-con-l'altro (*Miteinandersprechen*). L'intento di essa è, in sostanza, quello di ratificare la giustezza dell'analisi fenomenologica svolta sul *Miteinandersein*: ci si aspetta, in altre parole, che all'osservazione filosofica impregiudicata si rivelino anche in questo caso quelle strutture emerse come basilari nella prima circostanza.

L'ANALISI LÖWITHIANA DEL *MITEINANDERSPRECHEN*

In effetti questa sezione (§§ 24-32) si sviluppa in modo sostanzialmente speculare rispetto alla precedente. In primo luogo c'è la constatazione preliminare che, per quanto sia lecito ed opportuno problematizzare (mercé, soprattutto, argomentazioni di carattere psicanalitico) l'investitura diltheyana del "portarsi ad espressione da sé" (in altre parole, l'esprimersi consapevole, che trova a sua volta la propria più autentica concrezione nel linguaggio) come spazio autentico del comprendere (*Verstehen*), non si può tuttavia negare che, humboldtianamente, «si ha il "mondo" nell'ottica del linguaggio» e che «si è "insieme" ad altri, perché *si parla l'uno con l'altro* di qualcosa».

Assicurata la dignità (quanto al suo essere oggetto privilegiato di analisi) del fenomeno del *Miteinanderprechen*, L. ne isola, così come nel caso del *Miteinandersein*, una fattispecie peculiare utilizzandola come laboratorio ideale per la sua indagine: in quella prima circostanza era emerso il "rapporto", ora si guarda invece al "dialogo" (*Gespräch*). Più semplicemente, in una formula: *nell'economia complessiva di IRM, il rapporto sta all'essere-l'uno-con-l'altro come il dialogo sta al parlare-l'uno-con-l'altro*. Rifacendosi alle osservazioni di Vossler, ma soprattutto di W. von Humboldt, L. ripercorre (o meglio, si trova a dover ripercorrere, stante l'ambizione di impregiudicatezza del metodo fenomenologico) alcuni dei sentieri già battuti: ad esempio quello della priorità del mondo-del-con rispetto all'ambiente naturale. L'appellabilità (*Ansprechbarkeit*) dell'uomo in senso generale si dà a partire dallo spazio mondano che egli costruisce con i propri simili: anche le modalità relazionali che egli pone in essere verso i suoi prodotti (la *Werkwelt*) o il mondo naturale vengono compresi, resi comprensibili, a partire dall'essere insieme linguistico interumano.

Parimenti confermato, nel parlare-l'uno-con-l'altro, è lo *status* personale piuttosto che individuale dell'uomo. La struttura portante del dialogo è infatti costituita (secondo uno schema di Vossler) da alcuni momenti essenziali che, al di là del tema di dialogo, si rivelano nient'altro che ruoli (*personae*): quello del parlante e quello dell'ascoltatore, il rispetto dei quali è tassativa condizione di possibilità anche per un dialogo con se stessi. Ad un livello teoreticamente più raffinato la cosa si conferma nelle riflessioni di Humboldt sull'essenza del "duale". La sua filosofia del linguaggio potrebbe venir definita "*grammatica comprendente*" (in accezione strettamente diltheyana); essa infatti si interroga sul senso e sulle parti del discorso «nella loro "esecuzione vivente", non come "prodotto privo di esistenza"», interpretando «la forma linguistica "grammaticale" e "logica" a

partire dalla “forma linguistica interiore”». Nello specifico del duale, l’analisi di Humboldt lo fa risalire, in quanto struttura logica, ad una “esistenziale”, ossia ad un modo d’essere dell’essere umano, dal fatto cioè che il parlare è fondato dualisticamente nella forma del “venir interpellato” e del “replicare”. In questa caratterizzazione generale, Humboldt ravvisa, però, già una indicazione ulteriore: coloro che abitano i momenti del parlare non sono, non possono essere, genericamente degli esseri umani, né tanto meno delle persone; il duale autentico, quello vivente del parlare, pone già in essere la distinzione fra “tu” ed “egli”, o meglio riconosce legittimità esclusivamente al “tu”. Il livello di interazione preteso dal dialogo è compatibile soltanto con il tipo di alterità rappresentato da una seconda persona: soltanto essa garantisce quel coinvolgimento, quella dipendenza reciproca che è la modalità con cui un concetto raggiunge, nel corso di una discussione, la sua «determinatezza e chiarezza». Secondo Humboldt, quindi, l’altro alla terza persona, come “egli”, è un frutto tardo, esito di una riflessività – quella della grammatica logica, scientifica – che ha definitivamente cristallizzato, reificato il momento autenticamente germinale del fenomeno, quello vivente. Il “tu” «non è un “non-io” nello stesso modo in cui lo è “egli”, “perché *egli* è nella sfera di tutti gli esseri”, mentre *tu* sei “nel comune agire attraverso il reciproco influsso”. *Egli* è un *non-io*, ma anche un *non-tu*. *Egli* è contrapposto tanto all’io quanto al tu».

A questo proposito, L. inserisce uno dei pochi riferimenti espliciti (e senz’altro il più significativo) a Husserl. Si tratta di una critica (più precisamente di una esposizione dal tono critico) al suo ideale di una «conoscenza assolutamente vera», di un «pensiero “unitario”, “monologico”», improntato al modello del sapere matematico¹²¹. Su questa base egli può interpretare il momento linguisticamente espressivo, comunicativo alla stregua di un “occasionale necessario”, una sorta di mero *symbebekos* rispetto allo *hypokeimenon* di un pensiero vero perché identico a se stesso, immutabile, ab-soluto. Husserl guarda al «“contenuto di significato” (*Bedeutungsgehalt*) “in sé” identico di un’espressione», ragion per cui «ne interpreta l’effettiva “modalità di apparizione” in maniera privativa, come una mera realizzazione in connessioni fattuali». Egli, quindi, «scinde il logos del significato dalle sue effettive condizioni di esistenza, a partire dalle quali, invece, lo interpreta Humboldt» (e con lui, aggiungerei, L.).

Il parlare-l’uno-con-l’altro è essenzialmente una *Mitteilung*, ossia una comunicazione la quale, in senso letterale, si dà come “con-divisione” (*Mit-Teilung*), il che vuol dire che chi comunica, con-dividendo (tratto ancora di nuovo anti-in-dividualistico), mette in comune qualcosa di sé. Ciò determina la ulteriore riproposizione di una caratteristica del *Miteinandersein* nel

¹²¹ Heidegger, al contrario definisce la matematica come «la scienza meno rigorosa di tutte perché qui l’accesso è il più facile. La scienza dello spirito molto più esistenza scientifica di quanta un matematico possa mai raggiungere». Ciò si deve al presupposto fondamentale secondo cui «... è dal tipo di oggetto e dal tipo di accesso ad esso adeguato che bisogna delineare il senso per il rigore della scienza» (*Ontologia. Ermeneutica...*, cit., p. 79. Un breve accenno, dello stesso tono, si trova anche in: *Essere e tempo*, cit., p. 195).

Miteinandersprechen: la sua predilezione per la forma plurale minima (quella di due persone che si rapportano secondo la modalità del “noi due”, cioè di “io” e “tu”). Al di là delle cornici, quella di un’assemblea di molti per esempio, il vero parlare-l’uno-con-l’altro resta il “parlare di uno con un altro”; esso soltanto è in grado di garantire quella corrispondenza (*Entsprechung*) di cui abbisogna una comunicazione degna di questo nome.

Proprio la corrispondenza costituisce un elemento problematico nell’economia generale della struttura dialogica, incarnando al contempo la *conditio sine qua non* a che un dialogo possa svilupparsi ed avere successo, ma anche quella per cui può innescarsi l’assolutizzazione della macchina comunicativa con effetti simili a quelli visti nel rapporto assolutizzato. L’assunzione della maschera di “parlante” (dialogante) produce necessariamente una *pre*-disposizione alla forma dialogica, una tendenza ad anticiparne i momenti, le tappe, cercando, più o meno consapevolmente, di surrogarli presso di sé, di liberarsi quindi da quella non autonomia (bisogno dell’altro) a cui qualsiasi essere-insieme condanna coloro che vi prendono parte. La sua manifestazione più palese è appunto quella del “corrispondere in anticipo” all’altrui tendenza alla corrispondenza: si anticipano, cioè, possibili repliche o obiezioni da parte del proprio interlocutore, il che può determinare uno squilibrio dialogico secondo modalità differenti. Ad esempio, può condurre al tentativo di soppiantare in modo totale ed esplicito il dialogo attraverso una forma altamente dialettica di monologo, in cui ci si illude di potersi porre da sé tutte le eventuali, possibili repliche; oppure può produrre il vero e proprio dialogo assolutizzato, una forma monologante di dialogo, nella quale peraltro entra in gioco, a complicare ulteriormente le cose, il fenomeno dell’ambiguità riflessa, stigma, come visto, di qualsiasi essere-l’uno-con-l’altro. Il pre-corrispondere, infatti, è, come detto, una tendenza intrinseca al dialogo in quanto tale, ovvero tale da coinvolgere entrambi i dialoganti: come l’uno, quindi, opera in questa direzione nei confronti dell’altro, allo stesso modo, riflessivamente, agirà l’altro verso di lui. Il risultato è quello di un annichilimento reciproco, vicendevole dei singoli tentativi di fare a meno della propria controparte, o meglio di un successo di entrambi e con ciò della tendenza pre-corrispondente in quanto tale: gli interlocutori svaniscono nelle rispettive pre-visioni e resta il dialogo imbrigliato in se stesso¹²². «Interpellando nella tendenza ad aspettarsi la replica ed ascoltando nella tendenza alla replica, il parlare-l’uno-con-l’altro dialogico si tiene in vita da sé, genera da sé la sua propria, vicendevole prosecuzione». Questa patologica autosufficienza in cui il dialogo si smarrisce assume, rispetto al tema di dialogo, la veste di una «disputa senza verdetto». Scrive Löwith: «La disputa può diventare senza verdetto perché,

¹²² Nota giustamente L., che una condizione preliminare necessaria per il verificarsi di un simile scadimento del dialogo è che un dialogo si dia, ovvero che vi sia «una certa equiparazione dei parlanti. Equiparati non solo nel senso dell’appartenenza dialogica, ma relativamente al diritto di domandare e rispondere». Un usuale rapporto tra superiore e subalterno, ad esempio, non apre spazio ad un dialogo.

per ognuno dei due, il dialogo come tale ha il suo principio motivante sempre nell'altro. Esso, quindi, diventa senza verdetto in primo luogo non perché si equivalgano un pro ed un contro, bensì attraverso il predominio della relazionalità dell'uno e dell'altro nel dialogo».

D'altro canto, la specificità del *Miteinander Sprechen* come fattispecie, per quanto fondamentale, del *Miteinandersein* è anche ciò che può difenderlo da un eventuale scadimento nell'assolutizzazione. Esso, infatti, anche nella sua espressione più autentica non deve necessariamente costituire un fine per se stesso, ma resta mezzo per quel fine che è il tema di dialogo. Quest'ultimo rappresenta quindi il rimando, l'a-che del parlare-l'uno-con-l'altro. La questione appare di qualche interesse, non foss'altro perché nella circostanza sembra delinearci una eccezione rispetto alla norma generale del *Miteinandersein* stabilita in precedenza. Ci "attarderemo", perciò, a chiarirla brevemente.

L. aveva distinto i rapporti-di-commercio (*Umgangs-Verhältnis*), quelli in cui il proprio essere insieme è strumentale (è "in-vista-di" qualcos'altro), dai rapporti liberi da un fine (*zweckfrei*), laddove l'essere insieme è invece fine a se stesso (è il suo proprio "in-vista-di"). Il caso del parlare-l'uno-con-l'altro oscilla tra queste due modalità, le interseca entrambe: da una parte, in quanto comunicazione/condivisione, sembra afferire interamente alla tipologia dei rapporti non strumentali; dall'altra è pur sempre, per la sua stessa struttura, un rapporto strumentale, avente il proprio a-che fuori da sé, nel tema di dialogo. L. purtroppo non fa cenno a questa problematica nelle pagine di *IRM*. Ciò stante, possiamo limitarci solo ad abbozzare un'ipotesi esplicativa.

La questione potrebbe venir ricondotta interamente alla eccezionalità del *Miteinander Sprechen*, ovvero sottolineando l'elemento della "peculiarità" nel suo essere "fattispecie *peculiare* del *Miteinandersein*". In altri termini, bisognerebbe guardare al ruolo di parlante non come ad un *als* tra gli altri (ad una delle possibili maschere che l'uomo può indossare), quanto, piuttosto, come ad una specie di maschera inamovibile, un ruolo originario, irriducibile che si dà con lo stesso esserci dell'uomo: qualcosa come un *Ur-als*. Di conseguenza, incontrato, "fruito" come mero parlante, l'uomo sarebbe già posto fuori dall'orizzonte di una sua possibile commerciabilità strumentale, ovvero reificazione; in questa veste esso sarebbe già colto nel suo puro esserci, nella sua nuda fatticità. Stante tutto questo, un'analisi che indagli il *Miteinander Sprechen* come tale dovrebbe riconoscere, nel suo caso specifico, l'inadeguatezza di strumenti esplicativi quali l'a-che o l'in-vista-di, pertinenti in riferimento a modalità relazionali di grado differente, meno originarie.

Oppure si potrebbe prendere spunto da questa singolarità del fenomeno del *Miteinander Sprechen* per pensare ad una ridiscussione complessiva delle griglie concettuali attraverso cui le differenti partizioni dell'interumano sono state sin qui interpretate e classificate. In particolare, andrebbe forse ripensata in modo più dialettico, elastico l'idea per cui un rapporto-di-commercio precluderebbe a

priori la possibilità di incontrare autenticamente l'altro. Si potrebbe cioè immaginare la circostanza in cui qualcuno vestisse talmente bene la propria maschera da risolversi in essa; non già, però, secondo la modalità, o meglio la vettorialità descritta da Pirandello (quella in cui lo *als* si indirizza verso uno *Selbst* inesistente e lo ingurgita, lo annichilisce), bensì inversamente (lo *als* che diventa *Selbst*, lo assume, ma attraverso la attiva partecipazione di esso; in altre parole, come se la ipseità trovasse in un determinato ruolo, risolvendosi in esso, una insospettata apertura, libertà; lo spazio adeguato per la propria piena dis-chiusura, espressione). Prendendo in prestito la formula con cui Plessner denomina la seconda delle sue tre “leggi antropologiche fondamentali” (scevra però della specifica connotazione che assume all'interno del suo progetto complessivo di un'antropologia filosofica a partire da una “graduazione dell'organico”), potremmo dire che in questa veste l'essere umano si offrirebbe come una “*mediata immediatezza*”¹²³, risultando il suo tratto più autentico, la sua essenza fenomenica, coglibile nel grado massimo di astrazione. Per fare un esempio ovvio, si pensi al classico caso del genio artistico (ci si consenta l'equiparazione, a scopo esemplificativo, tra lo *als* normalmente “professionale” e quello “elettivo” della vocazione artistica, tra il *Beruf* e la *Berufung*), colui il quale vive il proprio ruolo in maniera totalizzante – lo *als*, a cui si sente chiamato, come *Selbst* – consentendo così a coloro che lo incontrano sotto questa veste¹²⁴ di poter stabilire con lui un rapporto ben più autentico che non relazionandosi a lui come “maschera nuda”.

RESPONSABILITÀ COME AF-FIDAMENTO

Possiamo tornare a percorrere la strada maestra dell'analisi löwithiana. Malgrado i rischi insiti nella pratica dialogica (o forse proprio in virtù di essi), essa resta, a parere di L., il solo parlare responsabile. Alla questione del «senso formale della responsabilità» egli dedica una breve discussione *ad hoc*, che costituisce (al § 28) il primo passo esplicito in direzione di quella «fondazione antropologica dei problemi etici» che *IRM* dichiara sin dal titolo di perseguire (nella

¹²³ Le tre leggi fondamentali del tipo uomo sono i “modali” attraverso cui Plessner tenta di chiarire il categoria-chiave della sua antropologia filosofica, quello della “posizionalità eccentrica”. Esso è contenuto nel suo capolavoro, uscito anch'esso nel '28: *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt a. M. 1981, in particolare per la seconda legge fondamentale pp. 405 ss.). Questi temi, così come il progetto plessneriano nel suo complesso, sono discussi nell'ottima monografia di M. Russo: *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Napoli 2000, in particolare pp. 364-382).

¹²⁴ Il vertice di un simile processo di astrazione/mediatezza sarebbe quello costruito dalla “relazione senza relato”, ovvero dall'incontro con questa persona soltanto attraverso le sue opere, intendendole come concrezioni del suo autentico sé, qualcosa che lo offrirebbe agli altri (i fruitori dell'opera) necessariamente come “io stesso” (nel senso löwithiano) pretendendoli perciò, dal canto loro, come altrettanti “tu stesso” all'interno di questo rapporto. Questa possibilità rimetterebbe in discussione anche il ruolo e le possibilità della *Werkwelt* rispetto a *Umwelt* e *Mitwelt*, tuttavia non è questa la sede opportuna per affrontare una tale questione.

forma, quantomeno, di una implicazione diretta della sua *Mitanthropologie*). L. imposta il proprio discorso lavorando sull'accezione letterale della parola "responsabilità", la quale rimanda immediatamente e pienamente (di nuovo, come *archè* e come *telos*) ad uno spazio relazionale, anzi propriamente dialogico. A differenza che in italiano, l'opzione terminologica offerta dalla lingua tedesca per connotare questo concetto è duplice e duplice proprio nel senso della duplicità (individuale-personale) su cui si focalizza la riflessione löwithiana. Da una parte c'è il sostantivo (in verità, piuttosto desueto) *Haftbarkeit* che letteralmente indica "aderenza, adesione, arresto". Nella fattispecie, quindi, la responsabilità è denotata in riferimento ad un orizzonte autoreferenziale, individuale, solipsistico: essere responsabili è "aderire", "rimanere attaccati" (a ciò che di sé esce fuori da sé: i propri atti, le proprie parole...) e quindi un'azione, una condotta che non abbisogna di altri per potersi realizzare. Dall'altra parte c'è *Verantwortlichkeit*, calco tedesco del nostro "responsabilità". Nel caso, l'essere responsabili vuol dire nient'altro che "essere in grado di dare un responso", "poter rispondere" (*antworten* significa, appunto, "rispondere"). La differenza di approccio non potrebbe essere più grande: se essere responsabili (*verantwortlich* – ovviamente di sé, dei propri atti) equivale a poter rispondere (*antworten*), dare una risposta (*Antwort*), ciò implica, a sua volta, già sempre la presenza di qualcun altro a cui rispondere e dunque una relazione (dialogica) tra uomini; uomini che vanno ovviamente intesi nel senso di persone, *Mitmenschen*. Come individuo, infatti, «qualcuno è tanto poco responsabile, quanto appellabile; egli può assumersi la responsabilità del suo parlare solo lasciando che la risposta dell'altro ritorni sul suo interpellare».

Data una base relazionale alla responsabilità (ossia, nel caso specifico, un fondamento antropologico all'etica), L. cerca di chiarire il nesso, a suo giudizio organico, tra una responsabilità piena ed un essere-l'uno-con-l'altro autentico. Lo schema logico di cui si serve appare prossimo a quello del principio di falsificazione popperiano. Essere responsabili vuol dire rispondere di sé ad un altro, ovvero rendere conto a lui, nonché (nella misura in cui il dialogare innesca un processo di corrispondenze reciproche, per cui il mio detto ritornerà a me, riflessivamente, attraverso la replica dell'altro al quale l'ho affidato) garantire per sé dinanzi a lui. È chiaro che tanto più e tanto meglio si potrà fare questo, quanto più di sé si porrà in gioco nel *Miteinandersein* (la cosa di cui posso meglio garantire è me stesso, quello che autenticamente sono). Nel momento in cui mi metto in gioco radicalmente io mi espongo al mio interlocutore, metto in comune (condivido/comunico) me stesso e dunque "rendo conto di me chiedendone conto ad un altro", in una parola: mi affido. Questo affidarmi significa che l'altro a cui chiedo conto di me ha il potere, nel suo responso (col che non va intesa una singola replica, quanto piuttosto la totalità della sua condotta dialogica, relazionale), di disporre di me e quindi, eventualmente, di "falsificarmi". Visto il contesto, sarebbe

forse opportuno rideclinare in termini patici quell'invalidamento che il concetto di falsificazione circoscrive ad un ambito strettamente logico, definendolo come “*deludibilità*”. *Poter essere falsificati (in se stessi) all'interno di un essere-l'uno-con-l'altro (autentico) è poter essere delusi.*

Alla base dell'intero processo descritto, tuttavia, giace sempre, non va dimenticato, una dinamica riflessiva, nel senso che la modalità con cui mi offro entrando in relazione con un altro è già sempre una maniera di pre-disporvi verso di lui e quindi di pre-vederlo, di accoglierlo. E nella fattispecie dell'af-fidarsi ciò significa che ci si fida. L'*af-fidamento* presuppone la fiducia ossia, nella specifica circostanza qui trattata, la fiducia nel proprio interlocutore. Stando ai parametri sin qui delineati dall'analisi löwithiana, ciò significa che l'essere insieme nel quale ci si af-fida è, in senso forte, un “rapporto”, ovvero una relazione in cui l'altro è accolto, vissuto come “tu”. *Si può essere responsabili solo dinanzi ad un “tu”.* Qualunque differente “fruizione” dell'alterità dell'altro inficia il dialogo in quanto tale. Anche come “altro io” (in una forma, cioè, che all'apparenza tenderebbe a salvaguardarne il valore primo, quello della sua propria autonomia), esso risulta svilito, appunto perché della sua alterità in senso pieno ne va soltanto all'interno dell'essere-l'uno-con-l'altro: non solo essa accade nella relazione (si sostanzia in essa), ma è lo stesso accadere della relazione, una reciprocità nell'incontro, irriducibile alla somma algebrica, statica, delle sue componenti. Il tutto, nella fattispecie, è davvero molto di più delle singole parti. Per rendere la cosa più “concretamente”: rivolgendosi a qualcuno come “altro io” si infrange la temporalità originaria del dialogo, in quanto ne si disconosce la intrinseca motilità (vitalità come *kinesis*), la continuità: ad un “altro io”, infatti, si consegna il proprio detto senza attendersi replica o corrispondenza, ma esclusivamente perché egli “da solo e in un secondo momento” (in contrapposizione, dunque, a due “modali” fondamentali della relazione: il “comunemente, l'insieme” ed il “contemporaneamente”) lo comprenda “riflettendoci su per sé”, ossia “facendolo proprio”. «Mentre nell'imprevedibile piega che può prendere ciò che è detto all'interno del dialogo giace una positiva incertezza circa la direzione del suo proseguimento, interpellare l'altro come un altro *io* assicura la possibilità di un discorso autonomamente coerente, meramente consequenziale. In questa interruzione del dialogo alternato, il parlante impedisce, insieme al vicendevole scadimento, la libera possibilità di incontro con l'interpellato. Questa incertezza del proseguimento nel dialogo si rivela positiva, perché solo nella libera corrispondenza di esso sussiste la possibilità che si liberi ciò di cui si sta parlando. Solo nel dialogo la consequenzialità (assicurata) del proprio discorso incontra il discorso di un altro in libera corrispondenza (non assicurata) e tale corrispondenza non può essere sostituita da alcuna autointerrogazione ed autocritica». La responsabilità descritta da L. è quindi intradialogica, di esclusiva pertinenza dell'uomo nel ruolo di “parlante con altri” e non appannaggio della persona riservata, di colei che, all'apparenza, tace responsabilmente. Essa, attraverso la sua condotta, mostra

soltanto un sapere astratto riguardo alla responsabilità; astratto e perciò stesso illusorio, nella misura in cui la responsabilità è essenzialmente un atto, una pratica. *Sapere la responsabilità è essere responsabili, ovvero esercitarla in un rapporto*. Il tacere è isolamento linguistico, una mera modalità difettiva, “deficiente”, del *Miteinanderprechen*: in questa guisa esso sta al parlare-l’uno-con-l’altro, così come l’essere soli sta all’essere-l’uno-con-l’altro.

Non sarebbe lecito, d’altra parte, inferire, vista una simile caratterizzazione negativa del tacere, che L. si figuri il dialogo autentico come una sorta di “pieno assoluto”, uno scambio attivo, vicendevole e permanente in cui ognuno si mostra tanto più responsabile quanto più pressante è il suo *horror vacui*, fintanto che, in altri termini, riesce a fuggire la “irriguardosa stasi dialogica”, rappresentata da una condotta ritrosa e silente (o quantomeno non abbastanza munifica di parole). Stessero davvero così le cose, quella prospettata da L. sarebbe più che una logolatria (o, per usare un’espressione più nota, un logocentrismo) una vera e propria (e ben più banale) fonolatria. Gli è, piuttosto, che al silenzio viene riconosciuto un valore, ma ancora di nuovo come pratica intradialogica, ossia come *ascolto*. L’entrare in relazione, in dialogo, è quindi condizione di possibilità perché quella del silenzio diventi una condotta valorizzabile, nel senso di eticamente questionabile e dunque eventualmente responsabile. «Chi è *riservato* davanti agli altri non è silenzioso “in maniera responsabile”; piuttosto lo è chi *sta a sentire* un altro». L’ascolto, in quanto “silenzio dialogico”, assurge a tutti gli effetti a momento costitutivo del *Miteinanderprechen* (anche sul piano dei ruoli: la maschera di “dialogante” è infatti data dalla somma di quella del “parlante” e dell’ “ascoltatore”); ciò significa che esso diviene eticamente questionabile nel senso più ampio dell’espressione, ovvero responsabile anche nei confronti della stessa struttura dialogica in quanto tale, della sua tenuta, del suo non scadere, cioè, in quella impersonalità totalizzante ed inautentica che L. connota come assolutizzazione. Il rischio cui l’ascolto non può, d’altra parte, sottrarsi nel suo venir praticato dai dialoganti è quello di venir risolto (vissuto) in una mera anticamera della replica, in “momento/fase che precede il proprio poter parlare di nuovo”. L’ansia di replicare innesca la tendenza all’anticipazione (a prevenire la replica dell’interlocutore al mio detto) e con ciò lo scadimento dell’ “io parlo con te” in un “parlar-mi-ti”. Ad arginare questo fenomeno, deve operare una spinta contraria o, come L. la definisce, una «controtendenza», tale, cioè, «rispetto a quella di stare a sentire l’altro in funzione della replica-che-obietta. Ascolta autenticamente solo l’ascoltatore *libero dalla replica-che-obietta*. Costui non è né riservato, né sta a sentire semplicemente per poter ribattere, ma è un ascoltatore che *si lascia dire qualcosa dall’altro*».

L'IMPOSSIBILITÀ DI UN *MITEINANDERSCHREIBEN*: IL DISCORSO SCRITTO

Giusto tutto quanto sin qui detto, vero è, d'altra parte, che il *Miteinandersprechen* ha già sempre da doversi confrontare con una sua filiazione assolutizzata e resasi autonoma: il discorso scritto. In esso L. vede incarnata la tendenza della «determinazione concettuale di qualcosa» a vivere di vita propria. È come se il linguaggio mostrasse una connaturata tendenza ad esondare rispetto al proprio *status* di mezzo per un fine (quello cioè della condivisione di idee e concetti, della comunicazione del proprio ad un altro) per farsi forma compiuta, definitiva di un contenuto di pensiero. Ad assecondare tale tendenza è, fatalmente, lo stesso pensiero filosofico (il pensiero dei filosofi, per dire meglio), la cui componente di impegno strettamente terminologico può giungere ad un equivoco riguardo se stessa e la propria funzione: credere, cioè, di dover «formare il concetto in modo talmente determinato, che esso – in ciò che indica – parli, per così dire, per se stesso». L'equivoco, il fraintendimento fondamentale, sta nel fatto di ignorare che la conoscenza, il pensiero è sempre comunicazione, passa necessariamente per la messa a parte di qualcun altro, la quale, a sua volta, si realizza allorché l'altro comprende. E la comprensione di un contenuto di pensiero altrui è sempre una «"traduzione" nel proprio linguaggio»¹²⁵. Ciò vuol dire, che la forma in cui tale contenuto è stato offerto, viene disfatta, decostruita (da colui che la accoglie) per assumerne (ancora per mano di questo) una differente eppure, se comprensione davvero si dà (pur concedendo la dovuta attenzione alle *nuances* ermeneutiche), mai veramente diversa. Per questa ragione, lo scopo cui l'elaborazione terminologica dei concetti filosofici deve puntare, è sì quello di una "chiarezza assoluta", la quale però si dimostra tale solo nel momento in cui qualcun altro può comprenderla ossia, traducendola nel proprio linguaggio, fare a meno di essa. Che si lasci aperto questo spazio, che la formulazione terminologica si sacrifichi rinunciando a se stessa, o meglio ripensandosi come «stimolo», «impulso» a beneficio dell'altro («affinché egli stesso partecipi alla costruzione»), ha a che fare con la salvaguardia di quella non-anticipabile imprevedibilità, di quel vuoto che, come libertà, è il "di più" che rende autentico un essere-l'uno-con-l'altro. «La determinazione concettuale comprende se stessa [...] solo quando si comprende come "formulazione", ossia come una determinazione che dà all'altro la libertà di partecipare alla conversazione nella sua ulteriore discussione e che, in vista della comprensione "corrispondente", si neghi un significato peculiare». Per quanto non raggiunga gli estremi di un rigetto, risulta peraltro inequivocabile la svalutazione löwithiana del discorso scritto rispetto al dialogo vero e proprio, quello orale. Tant'è che la scrittura,

¹²⁵ Riprendendo nuovamente riflessioni humboldtiane, L. scrive: «La comprensione non è "l'incontrarsi dei modi di rappresentazione in un punto indivisibile", bensì quello delle "sfere del pensiero" che agiscono l'una sull'altra».

come visto, viene interpretata sempre a partire dal parlare-l'uno-con-l'altro, come alterazione di esso. Ciò che viene meno nel passaggio allo scritto è essenzialmente l'immediatezza come *con-presenza* dei relati: il rapporto per iscritto infrange l'unità temporale, la continuità dell'essere-l'uno-con-l'altro, la sua intrinseca motilità, in una parola: il suo carattere evenienziale (irripetibile)¹²⁶. Tali partizioni temporali assumono, all'interno della nuova cornice, la forma di *quanta* discreti di tempo e di senso che possono poi porsi come tali, ossia monadicamente, in relazione tra loro. Questo si ripercuote anche sul gioco dei ruoli, sull'assegnazione delle parti tra gli attori di una relazione. Nel caso del *Miteinander Sprechen* (e del *Miteinandersein* più in generale) ha luogo il fenomeno della "reversibilità delle maschere", assente invece nel discorso scritto. In precedenza se ne è già fatto implicitamente cenno: il ruolo di "dialogante" è stato definito come somma delle due maschere di "parlante" ed "ascoltatore". Nel dialogo entrambi gli attori recitano, alternativamente, entrambe le parti: nessuno è *il* "parlante" o *lo* "ascoltatore" in quanto tale. *Essendo l'uno con l'altro, essi sono, di volta in volta, l'uno e l'altro*. Nel rapporto per iscritto, invece, la cesura è netta: c'è *il* lettore e c'è *lo* scrittore¹²⁷ ed una inversione dei ruoli, pur possibile, ha tuttavia bisogno che l'atomo, il *quantum* relazionale corrente si compia, si chiuda e che, in un "altro momento", se ne apra uno nuovo, il quale (a ruoli si invertiti, ma a loro volta inalterabili nella loro inversione) si ponga in relazione ad esso.

Il vincolo allentato degli attori nell'ambito di una "relazione scritta" (il minore coinvolgimento che essa esige da coloro vi prendono parte) non si rivela, tuttavia, labile abbastanza perché questa possa almeno sentirsi al riparo dal fenomeno di una sua possibile alterazione diietiva, scadimento. Al fianco del Fichte dei *Tratti fondamentali dell'epoca presente*¹²⁸, L. ripercorre la storia della graduale emancipazione dello scritto dal detto, culminante nella sua versione ipertrofica moderna, in cui si determina un fenomeno di "esonero" ulteriore: se il primo era stato quello (compiutosi con l'invenzione della stampa e con la Riforma) del rendersi pienamente indipendente da parte dello scritto (nato come mero surrogato emergenziale del detto; utile, cioè, solo laddove quest'ultimo fosse assente); il secondo si verifica allorquando, vivendo di vita propria, lo scritto si commisura soltanto su di sé, ovvero sulle proprie intrinseche possibilità (essenzialmente tecniche) di sviluppo e diffusione, senza tenere in alcun conto l'effettiva sostenibilità di tale processo da parte dei ricettori, dei lettori. Ne consegue la rottura definitiva del nesso dialogico esistente (per quanto in forma

¹²⁶ «Il parlare con l'altro è contemporaneo, non solo a causa della contemporanea presenza dell'uno e dell'altro, ma, in quanto dialogo attuale, è fondamentalmente *non storico*, a differenza dello scrivere per il lettore futuro e del leggere ciò che è stato scritto in precedenza. [...]. Lo scritto può essenzialmente conservare e tramandare e non esige alcuna risposta immediata, contrariamente alla parola detta, il tempo della quale è il puro presente» (*IRM*, § 31, nota 76).

¹²⁷ Verosimilmente a livello di questa reversibilità dei ruoli va anche trovato il limite invalicabile a che un rapporto *werkweltlich* (come quello ipotizzato alla nota 124) possa elevarsi al grado di rapporto vero e proprio.

¹²⁸ J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Milano 1999. Il tema della scrittura viene esaminato nelle lezioni sesta e settima (rispettivamente alle pp. 165-183 e 185-204)

allentata) tra il leggere e lo scrivere, trasformatasi, oramai, in due attività autoteliche: smaltire la mole di quanto viene quotidianamente stampato è divenuto impossibile, per cui si legge e si scrive solo in funzione del leggere e dello scrivere, e coloro che si dedicano a queste attività assumono connotati antropologici peculiari: quello del “lettore puro” e dello “scrittore puro”.

Prima di chiudere la sezione dedicata all’indagine del parlare-l’uno-con-l’altro, L. fuga in via definitiva qualsiasi eventuale sospetto di logocentrismo e, rifacendosi nuovamente in modo esplicito ad una acquisizione dello Heidegger di *Sein und Zeit* (nella fattispecie al concetto di *Befindlichkeit*), oltre che a tematiche freudiane, mette in guardia davanti al rischio di equiparare espressività e linguisticità¹²⁹. Ciò che gli preme ribadire, in ultima istanza, è il fatto che *se ogni Miteinandersprechen è un Miteinandersein, non ogni Miteinandersein è un Miteinandersprechen*. Nell’essere-l’uno-con-l’altro entrano in gioco modalità espressive ulteriori, per lo più non consapevoli, delle quali, però, ognuno si serve abitualmente tanto per “spiegarsi al” quanto per “comprendere il” proprio interlocutore, in generale: per essere *con* lui. Si dà sempre un linguaggio nel linguaggio: esiste una modalità specifica con cui ognuno si rapporta a ciò che dice mentre lo dice, distanziandosi da esso o, quantomeno, non risolvendosi completamente, anche agli occhi degli altri, nelle sue proprie parole. Un particolare tono di voce, oppure uno “sguardo eloquente”, sono modalità di “dialogo con il proprio dialogo” e rappresentano alcuni tra gli strumenti più utilizzati per leggere colui che si ha di fronte nel momento in cui si è insieme a lui. Cionondimeno, in sede di analisi filosofica, tutto questo materiale subisce solitamente una radicale svalutazione, a causa del fatto che, «volendo comprendere esplicitamente», essa «assume come punto di partenza per lo più un essere già specificamente esplicito-comprensibile». Di conseguenza, «quel tipo di espressività subisce [...] una comprensione anzitutto privativa e passa per una rivelazione dell’uomo relativamente *im*-plicita, ossia “non ancora” giunta ad autentica espressione». Se si assume come parametro, come setaccio per discernere che cosa è essenziale e che cosa non lo è, la sola espressività linguistica, va da sé che tutto quanto esula dalle possibilità di questa risulterà irrimediabilmente screditato. E così, classicamente, il pensiero filosofico non tiene nel debito conto gli stati d’animo, gli affetti, i sentimenti, ossia, in generale, la «logica delle condizioni umane

¹²⁹ Anche nella circostanza torna in mente il nome di Plessner che proprio ai temi dell’espressività (la danza, il riso e il pianto) in chiave strettamente antropologica ha dedicato analisi importanti. Curioso, tra l’altro, che proprio con un saggio dal titolo *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks* (ora in: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt a. M.1985, pp. 459-477) abbia deciso di omaggiare L. in occasione della *Festschrift* per i suoi 70 anni, nel 1967 (Plessner nella circostanza tenne anche la *laudatio*. Oltremodo strano, quindi, che il suo contributo sia l’unico, insieme a quello di H. Lübke, a non essere stato inserito nel volume edito per la circostanza, il già citato *Natur und Geschichte*).

(*Logik des Befindens*)». «Il logos si smarrisce in questo essere, perché per lui è troppo semplice: gli appare oscuro, mentre lo abbaglia»¹³⁰.

Che si tratti di cecità da parte della filosofia, di una sua inadeguatezza, lo testimonia il fatto (afferma L., rifacendosi a tematiche su cui Scheler aveva in quegli anni riaccessso l'interesse della filosofia) che nel rapporto tra due persone «nulla parla più chiaramente della simpatia e dell'antipatia». Per quanto irriducibili a schemi di intelligibilità esplicita, sono queste situazioni emotive a costituire la cifra autentica, il tono di fondo di un *Miteinandersein*: se c'è sim-patia, due persone si accordano tra loro e sulla base di ciò possono sempre trovare punti d'incontro, occasioni di coesione ulteriore negli argomenti di cui discorrono di volta in volta, quandanche non dispongano preliminarmente di "argomenti comuni": *si trova l'accordo* (nelle occasioni concrete di incontro, dialogo) *perché si è già trovata la sim-patia* (nel caso di una anti-patia, accade ovviamente l'inverso). Che il loro accordarsi segua «la strada sotterranea della loro unione simpatetica», lo dimostra chiaramente l'eventuale tentativo da parte di un terzo (che sia insieme agli altri due, ma non *con* loro) di comprendere la loro comprensione reciproca (la loro sim-patia). Egli, da esterno, può mettersi a parte, penetrare, solo nel livello esplicito del rapporto degli altri due: in tal modo (appunto perché gli è precluso, anche solo in termini analitici, il tono di fondo che dà l'accordo) non potrà che esperire una dissonanza, un'incompatibilità, tra il contenuto visibile (la circostanza concreta, cioè – ad esempio, l'argomento di conversazione del momento) e l'intonazione fondamentale del loro essere-l'uno-con-l'altro (sulla base degli elementi di cui dispone gli apparirà "ovviamente" incomprensibile, indeducibile, il perché della loro sim-patia; "ovviamente", in quanto essa è già sempre accaduta e funge da condizione di possibilità per l'accordo in situazioni specifiche, nelle concrete "occasioni" di dialogo).

¹³⁰ Anche nella circostanza, l'esempio filosofico in negativo è quello offerto da Hegel. Come nel caso dell'analisi distintiva tra "qualcuno" e "qualcosa", anche qui egli assurge ad emblema di quella «filosofia dal punto di vista della filosofia» che non solo ignora colpevolmente (stanti le sue ambizioni di assolutezza, totalità, o forse proprio in virtù di quelle) questo aspetto immediato del reale (la testimonianza più radicale dell'irriducibilità dell'essere al pensiero), ma finisce col fare di questa sua mancanza una prova decisiva a sfavore della realtà stessa di questo reale. Assolutizzando, dogmatizzando il proprio punto di vista (il che le è possibile a partire dal suo rifiuto di una logica relazionale, ossia essenzialmente duale, i cui poli di partenza che non abdicano a favore di una conciliazione finale) essa può disconoscere tutto ciò che a tale punto di vista non può essere ricondotto (limitatamente a questo aspetto, allo antihegelismo, il L. di *IRM* si mostra pienamente all'altezza del suo "mentore" Feuerbach. Negli anni successivi, peraltro, col passaggio alle indagini storico-genealogiche, la figura di Hegel assumerà un significato diverso per lui, quello, centrale, del compimento della dissoluzione dello spirito europeo a partire dalla sua tradizione ebraico-cristiana).

L'ALTERITÀ DELL'ALTRO: IL PROBLEMA (ANTROPOLOGICO) DELL'ETICA

Si giunge così al capitolo III, ossia, come detto, al momento in cui L. tenta di integrare nel proprio impianto antropologico a fondamento relazionale un elemento di salvaguardia dell'autonomia di ciascuno come tale: di *concedere diritto di cittadinanza all'individuo all'interno della persona*. La questione sta proprio in questi termini: l'autonomia a cui L. decide di aprire credito ha da essere sempre di nuovo una «autonomia reciproca», ossia non «un'autonomia *tout court* a) dell'uno e b) dell'altro», bensì tale da potersi interpretare «a partire dalla possibilità di un *rapporto* assoluto». L'orizzonte, la cornice resta *verhältnismäßig*; all'interno di essa va trovato anche lo spazio individuale. In sostanza, il proposito è quello di mostrare, ancora una volta andando “con Feuerbach ben oltre Feuerbach”, come la possibilità di scoprirsi, riconoscersi come “io” sia legata ad un processo che è nel contempo di riflessione e di reversibilità: mi rivelo pienamente come “io” (“io stesso”) allorché mi riconosco come “tu” agli occhi del “tu” che ho di fronte; quest'ultimo, a sua volta, da seconda persona che innanzitutto e per lo più è, si rivela, nella reciprocità del rapporto, come “prima persona” autonoma (“tu *stesso*”).

L'esposizione della sua proposta vera e propria passa, preliminarmente, per la rassegna critica delle prospettive attuali relativamente all'argomento in questione: particolarmente quelle di Scheler, Ebner e Gogarten. I loro approcci tengono sì conto dell'autonomia dell'altro (e con ciò della fondamentale differenza tra “qualcuno” e “qualcosa”), ma senza mai concepirla nella sua problematica personale; essi «la fissano immediatamente come essere in sé individuale dell'altro». Ciò vuol dire che gli esiti delle loro ricerche oscillano tra una declinazione dell'alterità nei termini di un “tu di un io” o di un “altro io”, senza giungere alla forma del “tu stesso”.

Varrà la pena di dedicare una breve attenzione anche a questo passaggio, al fine di isolare ulteriormente il nucleo della proposta antropologica löwthiana.

Il confronto con Scheler concerne la sua teoria dell' “io altrui” (*fremdes Ich*), esposta nella “sezione C” di *Essenza e forme della simpatia* (1923)¹³¹. L. imputa a Scheler un difetto di radicalità nella sua indagine dei rapporti di vita umani. Egli pensa gli esseri umani come “io-umani”, caratteri individuali dati come tali, in grado, poi, di partecipare gli uni degli altri, di concatenarsi. Il loro entrare in relazione, quindi, viene inteso grossomodo alla stregua di una mera giustapposizione, divenendo quasi una questione di ordine spaziale: trovandosi i molti “io”¹³² fisicamente prossimi gli

¹³¹ M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Pusci, Roma 1980 (la sezione “C”, dal titolo *L'io altrui*, si trova alle pp. 305-370).

¹³² L. definisce questa forma plurale della prima persona «un controsenso tanto linguistico quanto materiale» (*IRM*, p.137).

uni agli altri, ne consegue il problema di comprendere il funzionamento di questi inevitabili contatti. In sostanza, una volta concepite tali unità singole, le quali sin da subito (nella loro semplice presenza, cioè) risultano compiute in se stesse, la dimensione dell'incontro non può risultare davvero fondante: nell'essere insieme ad altri non può mai andarne di se stessi. Di conseguenza, scrive L., «per Scheler, la questione relativa all'accessibilità del co-uomo non è un problema ontologico di principio, ma una questione di “gnoseologia della comprensione altrui”». Non giova, in senso correttivo, ad una simile impostazione, il fatto che questi “atomi-io” vengano pensati come equivalenti tra loro, che l'altro, nella forma di “io-altrui”, sia un “io” al pari di me. Secondo L. questa strada conduce, giocoforza, ad un fenomeno di reificazione: da una parte rispetto all'io di volta in volta proprio (all'io che si è), il quale «viene classificato materialmente tra gli altri oggetti-io e non più inteso come origine personale dei rapporti con altre persone»; dall'altra, rispetto agli io-altrui che «non vengono mai presi in considerazione nella livellata originarietà di “miei” prossimi, ma sono ritenuti degli individui semplicemente presenti l'uno accanto all'altro, che sono ciò che sono “in sé” e che, inoltre, possono partecipare l'uno dell'altro». In Scheler, quindi, si determina una svalutazione tanto del mondo-del-con (inteso come una pluralità semplicemente presente di queste “unità-io”) quanto del co-uomo (il quale viene considerato, come visto, una possibilità tra le altre dell'io-individuo), quanto dell'essere l'uno-con-l'altro (il rapporto viene pensato in termini di concatenazione). Il tutto si comprende a partire dal fatto che egli, malgrado le prese di distanza, rimane ancorato al «tradizionale punto di partenza dell' ”io sono”», il quale non viene criticato in modo sostanziale, bensì «soltanto integrato oggettualmente attraverso il riconoscimento di altri io, i quali, però, come tali devono restargli necessariamente “altrui” e le cui possibili concatenazioni vengono mostrate successivamente». A parte questo, L. obietta a Scheler di presupporre come ovvia l'autonomia della persona quale io-individuo, lasciando del tutto indeterminato «in che cosa essa sussista, nonché come si esprima e si mostri».

La posizione di Ebner (contenuta nei suoi *Frammenti pneumatologici*¹³³) sembra a L. già porsi su un piano più avanzato in confronto a quella scheleriana, dal momento che egli si accosta alla questione dell'autonomia della persona a partire dal riconoscimento della centralità della dimensione relazionale. Di più: anch'egli ravvisa l'espressione più autentica del *Miteinandersein* nel «rapporto esistenziale fra io e tu». La sua riconduzione della “vita spirituale” a “esperienza di relazione” si precisa ulteriormente attraverso l'elezione della parola a realtà spirituale fondamentale

¹³³ F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, Cinisello Balsamo 1998. La dizione di pneumatologici fu scelta da Ebner, come ricorda lo stesso L., per distinguere la sua riflessione «da ogni interpretazione dell'esistenza umana oggettivante, sia essa condotta attraverso un approccio fisico, psicologico, psicanalitico o anche metafisico» (*IRM*, p.140).

(una sorta di epifania del trascendente, del divino)¹³⁴. Se l'uomo spirituale (autentico) è l'uomo parlante, la sua modalità autentica (spirituale) di essere con l'altro sarà, di conseguenza, il *Miteinandersprechen*. La "fenomenologia" ebneriana delle dinamiche relazionali appare improntata agli stessi criteri di quella löwithiana: anche qui, cioè, il momento della piena dischiusura verso l'altro non viene letto come il "passo in più" compiuto da una totalità singola, un io, già bastante in quanto tale a se stesso; piuttosto esso rappresenta il passaggio necessario e decisivo per la realizzazione del proprio sé. Detto diversamente: l'uscire fuori da sé e verso l'altro non è un tentativo di sgravarsi del proprio peso, di liberarsi-di-se-stesso, quanto, al contrario, l'unica maniera di liberare-se-stesso. Una simile dischiusura va intesa, o meglio esperita, come totale, scevra cioè di riserve: soltanto ponendosi completamente in gioco nel rapporto, ossia offrendosi come "tu" al proprio "tu", si dà la possibilità di pervenire allo *status* di prima persona: si diventa un "io" lasciandosi determinare come tale attraverso un "tu". «Solo chi è interpellato da un tu può dire autenticamente "io", essendo responsabile di questa pretesa». La preminenza del relazionale è anche in Ebner tale per cui, la solitudine, l'isolamento, il rapporto con se stessi, viene compreso come istanza difettiva, alterazione di un trofismo antropologico che è appunto quello del *Miteinandersein*: una reattiva chiusura di fronte alla originaria dischiusura fuori da sé e verso l'altro.

L'adesione al paradigma löwithiano sarebbe dunque piena se non fosse per l'orizzonte fondazionale cui Ebner si riferisce, ciò che fa da sfondo alle sue riflessioni. Quest'orizzonte è di carattere teologico, confessionale, il che significa che la suddetta priorità del tu nei confronti dell'io non viene «fondata antropologicamente», bensì «dedotta teologicamente. Il rapporto dell'uomo con Dio gli garantisce, per così dire, l'assolutezza degli umani rapporti di esistenza».

La critica che L. muove ad Ebner potrebbe definirsi duplice: da una parte quella, per così dire, "settoriale". L. (filosofo) contesta ad Ebner (filosofo? scrittore filosofico?) la non spendibilità propriamente teoretica (nel caso, filosofico-antropologica) del suo apparato concettuale, a causa dei suoi presupposti teologici. Non è, non può essere, questa, una critica in senso assoluto. Ciò che egli ravvisa, più che altro, è l'incompatibilità di fondo, al di là di una apparente vicinanza, del suo approccio (teso ad una comprensione piena – previa, quindi, una sua piena, radicale messa in questione – del fenomeno del *Miteinandersein*, innervandolo su basi esclusivamente antropologiche) con quello di Ebner (il quale fonda istantaneamente questa priorità dell'alterità declinata in seconda persona su una verità di fede, su un dogma). Il "tu" ebnerianamente inteso, cioè stante, non è un *Mitmensch*, un co-uomo, bensì un "prossimo", un *Nächste*. Lo statuto creaturale dell'essere umano è, quindi, in questa prospettiva, l'elemento irriducibile, l'essenza dell'uomo: a

¹³⁴ Cfr. a questo proposito il manifesto, il «pensiero guida» che Ebner enuncia nella prefazione (*La parola e le realtà...*, cit., pp. 137-138)

partire dal suo rapporto con Dio (che, come già visto per il “singolo” di Kierkegaard, non può peraltro considerarsi un vero rapporto) si (*im*)pone (ossia, non si evince, né si esplica, né si rende comprensibile), come detto, la priorità della seconda persona rispetto alla prima e con essa quella della dimensione personale e *verhältnismäßig* rispetto a quella individuale. L’obiezione potrebbe definirsi anche di metodo: ciò che si rivela ad un’indagine fenomenologica relativamente all’essere umano, o anche solo all’essere insieme degli uomini, non è certo, immediatamente, l’altro “nel ruolo del prossimo” o la relazione come rapporto io-tu. Parafrasando il Feuerbach critico di Hegel, diremmo, per sintetizzare l’obiezione löwithiana, che il limite filosofico di Ebner è quello di “aver presupposto *immediatamente* il “prossimo”. Che esso si dia è ammissibile; non lo è il fatto che venga posto (filosoficamente) in maniera *non-mediata*”.

Il secondo fronte della critica löwithiana è più radicale, concernendo, chiamando in causa, la posizione di Ebner in quanto tale, ovvero la sua fondamentale ambiguità. L. gli imputa, in sostanza, una commistione esiziale tra teologia e filosofia nel suo approccio, il non aver riconosciuto (e di conseguenza assunto) pienamente la vocazione teologica dei suoi *Frammenti*. L’esito di questo autofraintendimento è una sorta di smarrimento, nel senso di un difetto di collocazione, che mina irrimediabilmente la “scientificità” delle sue argomentazioni, a prescindere dal modo in cui le si voglia classificare: da una prospettiva filosofica esse appaiono troppo ancorate a presupposti dogmatici; da quella teologica, al contrario (ma, appunto perciò, parimenti difettive quanto a scientificità), non abbastanza addentro ad essi per poterli discutere in maniera davvero proficua.

Proprio per questa ragione, L. considera la posizione di Gogarten¹³⁵ qualcosa come una esplicitazione piena e consapevole (in senso, ovviamente, teologico) di quella di Ebner e quindi la disamina critica di essa una sorta di prosecuzione del discorso iniziato in precedenza. Gogarten equipara senza ambiguità di sorta il “tu” al “prossimo” «inteso cristianamente come creazione di Dio», capovolgendo, in forza di tale assunzione, «la direzione della pretesa, in primo luogo naturale, – dell’io verso l’altro – in una relazione-tu-me». La priorità del relazionale è assoluta, ma la relazione assoluta, autentica, è ovviamente quella tra l’uomo e Dio. E solo dal momento che quest’ultima si realizza nel rapporto interumano, ne consegue l’attenzione per il *Miteinandersein*: «Dio parla all’uomo solo attraverso i co-uomini concreti», che sono già sempre i suoi “prossimi”. L. fa notare molto efficacemente quanto discriminante, invasivo sia, al di là delle apparenze, un *Vorhabe* teologico come quello che “grava” sulla riflessione di Gogarten, anche laddove esso voglia proporsi nella sua veste teo-*logica*, ossia accentuando la propria componente “discutibile” (nel senso di “questionabile” attraverso gli strumenti del discorso filosofico), radicalmente dialogica.

¹³⁵ Il testo cui si L. riferisce è *Ich glaube an den dreieinigen Gott. Eine Untersuchung über Glauben und Geschichte*, apparso nel 1926.

Egli mette in evidenza, da una parte, la curiosa quasi identità formale tra la tesi di Gogarten («la fede in Dio è la fede nel mondo e negli uomini») e quella di Feuerbach («l'unità di io e tu è Dio») e dall'altra la distanza siderale a cui le condanna il loro differente sfondo di riferimento.

Optando per un orizzonte *diesseitig* (connotato antropologicamente), Feuerbach si “condanna” a fare i conti (ben al di là della sua stessa capacità di fronteggiarli) con tutta la problematicità dei rapporti «eo ipso ambigui, in quanto rapporti reciproci». Gogarten, invece, «rimuove l'effettiva ambiguità della relazione fra io e tu, nonché la sua mutabilità, con un colpo di mano motivabile solo “teologicamente”». La sua opzione *jenseitig* inficia, ponendosene oltre, qualsiasi ipotesi di «comprensione interpretante», dal momento che dietro di essa si celerebbe sempre un approccio egotistico. La priorità del tu sull'io va fondata solo su base fideistica, ovvero su una decisione (una scommessa) dell'uomo per Dio. L'intransigenza dell'*aut-aut* prospettato da Gogarten ha a che fare con la specifica *Jenseitigkeit* cui egli si richiama, quella, cioè (come già accennato in precedenza), accordata alle temperie storica del suo tempo, degli «anni della decisione» (la fucina storico-spirituale cui vanno ricondotti, a parere di L., i percorsi dei vari Heidegger, Schmitt, Jünger, Bultmann). L'exasperazione dell'elemento dell'alterità divina, la cui centralità veniva rivendicata in quel periodo dalla teologia dialettica, condusse Gogarten a rifiutare letteralmente qualunque ipotesi di mediazione tra l'uomo e Dio. Nel vuoto mondano che ne conseguiva, nel nulla da cui l'uomo si vedeva circondato, l'appello del divino assumeva giocoforza i crismi di una chiamata per la decisione: decisione volontaria pro o contro la fede in quanto tale. Quella di Gogarten, ciò posto, potrebbe comprensibilmente definirsi una “teologia della decisione”¹³⁶. Allorché, come nel caso di queste pagine di *IRM*, una simile radicalizzazione del “trascendente della trascendenza” viene posta a confronto, fatta reagire, con un approccio come quello di Löwith/Feuerbach all'interno di uno stesso alambicco (la rispettiva problematizzazione della medesima questione), il precipitato che ne scaturisce è l'emergere in tutta la sua evidenza di una questione fondamentale: quella della possibilità stessa di un vero dialogo tra filosofia (una filosofia antropologica, in particolare) e teologia. Per usare un plesso concettuale cui L. dedicherà un'attenzione sempre crescente nel corso del suo *Denkweg*, diremmo che la questione è quella del rapporto tra fede (*Glauben*) e sapere (*Wissen*). La contrapposizione si mostra, infatti, radicale: la decisione ultima, cui Gogarten si appella, quella per se stessi o per gli altri (a partire dalla quale si fonda la priorità del “tu”), si mostra un *aut-aut* soltanto su un terreno teologico. Su quello antropologico, al contrario, essa diventa «un problematico tanto-quanto», visto che a questo livello “io” e “tu” sono anzitutto pari tra

¹³⁶ L. dimostra il nesso organico esistente tra la teologia gogarteniana e il decisionismo degli anni '20, nell'aggiunta tarda al già citato saggio del '35 su Schmitt (*Il decisionismo occasionale...*, cit., pp. 158-162). La componente nichilistica “attiva”, già riscontrata in Heidegger e Schmitt (ma, a parere di L., propria del decisionismo in quanto tale), assume nello specifico di Gogarten la veste di un «nichilismo apologetico».

loro in quanto “simili”. Ad acuire tale contrasto contribuisce inoltre il fatto che (come già esposto nel corso dell’analisi del metodo di *IRM*) anche l’accezione löwithiana dell’antropologia risulta decisamente *sui generis*, in qualche modo speculare a quella gogarteniana della teologia, nel senso che accentua con forza la propria caratteristica peculiare; nel caso, la sua dimensione *diesseitig* secondo una prospettiva genealogica e quindi sotto l’influsso del modello nietzscheano. In una parola (a completare la diade testé evocata), la disposizione fondamentale dell’antropologia cui L. guarda è, deve essere, la scepsi (*Skepsis*). Questo implica, a suo parere, che un’antropologia davvero filosofica non possa arrestarsi dinanzi a ciò che viene generalmente inteso come esperienza e spazio di fede, ma, al contrario, indagare le eventuali ragioni umane troppo umane alla base di certe dinamiche (pur senza pretendere, con ciò, di poterne eventualmente inficiare *ab origine*, “oggettivamente”, la legittimità). Nella fattispecie, sulla base di tematiche emerse nel corso dell’analisi del *Miteinandersein*, il suo sguardo dissacratore (disincantante) potrebbe dubitare che quello del “tu” come “prossimo” sia, in quanto tale, un comportamento altruistico piuttosto che una forma velata di egoismo.

Ciò che resta, in ogni caso, è appunto questa sfiducia di fondo relativamente alla possibilità reale di un incontro tra due percorsi per lo più paralleli, come quelli di teologia ed antropologia/filosofia. Dalla sua prospettiva, L. deve constatare: «che in generale la Bibbia, in quanto parola di Dio, venga chiamata in causa come autorità incondizionata per l’interpretazione dei rapporti di vita umani, su questa “pretesa” (la più condizionata fra tutte quelle umane) non è possibile discutere razionalmente con un devoto della Bibbia, poiché il cerchio della sua scelta di fede sta e cade col fatto che egli creda a ciò e prescinda dalla storia della motivazione antropologica della sua fede in un’autorità». L’impossibilità, appunto, si riferisce al dialogo tra le due prospettive e non certo alla legittimità di un eventuale “chiedere conto” filosofico-antropologico delle dinamiche di fede: i due approcci restano entrambi legittimi, ma a prezzo del loro non potersi mai veramente rapportare.

Passate in rassegna le posizioni di quei pensatori che, pur avendo compreso l’importanza della questione della dimensione relazionale ed in particolare dell’annesso problema relativo all’autonomia dell’altro a cui ci si rapporta (nonché di aver riconosciuto la colpevole latitanza della riflessione filosofica tradizionale riguardo queste tematiche), non sono stati tuttavia in grado di compiere il salto decisivo verso un *neues Denken* (per usare la nota formulazione di Rosenzweig), L. si rivolge a Dilthey e soprattutto a Kant ritenendo che proprio tale passaggio essi abbiano messo in opera. Più precisamente, l’operazione meritoria attorno alla quale i due possono essere accomunati, è quella di «aver fondato antropologicamente l’autonomia del co-uomo, senza

presupporla come ovvia né assicurarla dogmaticamente». L. comincia col discutere la posizione di Dilthey, contenuta nel già menzionato *Trattato della realtà*, il cui progresso sostanziale in confronto ai vari Scheler, Ebner, Gogarten consiste nell'aver preso le mosse dall'innanzitutto e per lo più della vita di relazione, ossia, rispetto al tema in oggetto, dal fatto che «il riconoscimento dell'autonomia di un altro non è dato immediatamente, ma è “mediato” attraverso delle *resistenze* e fondato attraverso l'esperienza di vita». Egli, in sostanza, sembra offrire la traduzione in chiave antropologica di quel passo di Schelling con cui si apre *IRM*: l'accesso a se stessi è da intendersi come riflessione a partire da un'esperienza (patita) di resistenza. Dilthey distingue due tappe all'interno di questo processo: l'una reattiva, l'altra libera, affermativa. In primo luogo, l'autonomia altrui ci si rivela come «contro-voglia», ovvero come impedimento all'espandersi della nostra propria volontà. Ciò dipende dal fatto che il modo d'essere quotidiano con gli altri è di carattere strumentale, è un esserci-in-vista-di qualcos'altro, è mezzo per un fine. Esasperando l'immagine, si direbbe che a questo livello l'autonomia altrui venga esperita a partire dal modello di un utilizzabile intramondano, di uno strumento. Se ci si rapporta all'altro in quanto mezzo per il conseguimento di un proprio fine, allora lo si usa a questo scopo e l'autonomia che ne può emergere è quella negativa, nei termini di uno strumento che non funziona, che non è adatto all'uso che se ne vorrebbe fare. Lo specifico, nella circostanza, ciò che alla fine rende questo mezzo non riconducibile alla categoria degli utilizzabili, è la vissuta presa d'atto del fatto che esso *vuole non funzionare*, che il suo essere difettoso è frutto di una reazione consapevole (esso «*contra-dice*»), di un intenzionato contromovimento. A questo stadio iniziale del processo, l'autonomia altrui si risolve interamente nella mia propria, o meglio nella limitazione che essa ha da patire a causa di questa forza estranea, la quale, dunque, «si mostra non tanto come autonomia dell'altro originariamente libera, quanto come involontaria dipendenza di me stesso dall'altro». Tuttavia, comincia ad emergere a questo livello il nesso organico tra la mia autonomia e quella altrui: per quanto ancora nella forma di mera limitazione, fa capolino l'idea che *la mia autonomia non è autonoma da quella dell'altro*. Secondo Dilthey l'apprensione piena di questa originaria autonomia dell'altro, ovvero il rispetto per lui, «non è dato a priori come dovere, ma è il risultato “morale” della “naturale” esperienza di vita» (la fase affermativa cui prima accennavamo).

L. opera, per quanto in maniera non troppo esplicita, un importante distinguo terminologico tra la “soluzione” di Dilthey e quella di Kant: nel caso di Kant, come vedremo, l'autonomia altrui si incarna concettualmente nel sentimento morale vero e proprio, ossia il rispetto (*Achtung*). Con Dilthey, invece, questo risultato è rimesso ad un processo quasi fisico, certamente naturale, di riflessività relazionale: è il gioco di rimandi connaturato al *Miteinandersein* come tale (la sua reciprocità e vicendevolezza) a produrre, quasi automaticamente, l'evoluzione verso il “morale”

nella forma di un ri-guardo (*Rück-sicht*). La libera considerazione dell'autonomia dell'altro, il riconoscimento del suo essere pari a me in quanto "fine a se stesso", ha luogo a partire da un atto innaturale ma, al contempo, quasi automatico, quale quello di ri-guardare l'altro dopo essere stato ricondotto a me stesso dal suo *contra*-dire il mio tentativo di usarlo come mezzo (tentativo che è anche il mio iniziale sguardo su di lui). Il limite che L. ravvisa in questa posizione è appunto di carattere fondativo: a suo avviso si dà in Dilthey una problematizzazione insufficiente del passaggio fondamentale tra una riflessività "meccanica" ed una polarizzata eticamente, "assiologizzata" (in grado di guardare l'altrui non in funzione del proprio). La questione, laddove si opti per un approccio radicalmente interrogante, finalizzato al comprendere, sta proprio nel mostrare su che basi possa innescarsi questo riconoscimento libero e spontaneo dell'autonomia di un altro, ad esempio riflettendo sullo statuto ontologico dell'uomo in quanto tale, nel quale si potrebbe riconoscere una sorta di fatale predisposizione, un istinto alla "moralità". Questo grado di approfondimento mancherebbe in Dilthey, il quale, in maniera sostanzialmente aproblematica, assume la prossimità, facendone una sorta di equivalenza, tra il ri-guardo *dell'*altro (la riflessività neutra, il mero, necessario rispecchiamento tra i relati) ed il ri-guardo *per* l'altro (la riflessività "assiologizzata", quella che riconosce nell'altro un pari fine a se stesso). Al di là di questo punto, peraltro decisivo, L. riconosce e sottolinea l'efficacia dell'impianto argomentativo diltheyano, la cui interpretazione dell'autonomia altrui si rivela compatibile con i crismi della sua *Mitanthropologie*: la differenza sostanziale tra la declinazione dell'alterità come "tu" e lo "egli" oppure lo "io-altrui"; l'idea del "tu stesso" come forma compiuta del "tu" (arricchita, appunto, dal riconoscimento della sua pari autonomia); il convincimento della componente di necessaria reciprocità delle autonomie rispettive, che esse, cioè, non possano venire né acquisite né esperite o manifestate nel corso di una solipsistica "epochè con-mondana" (in un rapporto esclusivo con se stessi), ma, appunto, esclusivamente nell'esercizio dell'essere-l'uno-con-l'altro. «Libera dalla tendenza ad opporsi all'autonomia dell'altro nell'affermazione della propria, l'autonomia dell'uno e dell'altro si afferma, nel rapporto assoluto, da sé, volontariamente e non come contro-voglia».

LA FONDAZIONE ANTROPOLOGICA DELL'ETICA: IL CONFRONTO CON KANT

Appunto in virtù dei limiti dell'argomentazione di Dilthey (che peraltro proprio a Kant si richiama), L. decide di rivolgersi a Kant, convinto (questo lo spirito della sua audace interpretazione del pensatore di Königsberg) che nella sua filosofia pratica sia possibile rinvenire un fondamento solido

per il cosiddetto rapporto assoluto. Di più: egli crede che i due assunti che fungono da terreno per la riflessione morale di Kant – «l’ambiguità ontologica della costituzione d’essere umana» e «la determinazione dell’*esserci ogni volta proprio*, diverso da tutti gli altri, attraverso la sua unità *con altri*» –, possano fondare, al contempo, anche il duplice principio di Feuerbach, dal momento che «come la sensibilità ha il suo fondamento ultimo nella «natura» dell’uomo, così il tu lo ha nel “con-essere” dell’esserci». È qui, in ultima istanza, che i problemi etici dovranno trovare la loro «fondazione antropologica».

Lo statuto ontologico duplice che Kant attribuisce all’essere umano, il fatto che esso sia un «razionale essere di natura», rappresenta per L. una conferma di quella in-naturalità che già in precedenza aveva eletto a cifra antropologica fondamentale. La condizione di possibilità affinché si dia una morale (affinché ci si possa porre la domanda “che cosa devo fare?”) è appunto questa ambiguità costitutiva in quanto tale, ossia presa nella sua interezza, per cui l’uomo può sì trascendere la propria naturalità, ma sempre rimanendovi ancorato, senza mai potersene pienamente distaccare.

Potesse davvero sgravarsi del tutto dalla propria componente naturale, smetterebbe di essere un uomo (cioè un «razionale essere di natura», una «creatura razionale») per diventare un essere puramente razionale (Kant definisce un tale stato, in quanto “più che umano”, e dunque non umano, come “santo”) e la sua etica cesserebbe di essere improntata al dovere, trasformandosi in quella «moralità assoluta» che risolve il dovere superandolo nell’essere e che alla propria base reca la convinzione (secondo L., il pre-giudizio, nel senso non fenomenologico, deteriore, del termine) che l’uomo vada inteso monisticamente, ricondotto ad un principio unico («il vero è l’intero»). È questa, in sintesi, la posizione hegeliana, che alla ragione pratica di Kant rivolge l’accusa di positività, mero legalismo. Il permanere (ossia, il non venir conciliato in una superiore unità) in essa dell’aspetto del comandamento, dell’obbligo (per quanto nella forma di una autocostrizione), rappresenterebbe l’introduzione surrettizia di un elemento contenutistico definito, e quindi parziale (il dominio dell’inclinazione naturale ad opera della parte razionale), che finirebbe per inficiare le pretese di una moralità, come quella kantiana appunto, che si propone di essere universale. A parere di Hegel, invece (il cui modello etico “concreto” per l’uomo è Gesù)¹³⁷, «la moralità ha essere,

¹³⁷ La “concretezza” va intesa nei seguenti termini. Anche Kant si richiama all’esempio etico di Gesù, ma appunto nei termini di un modello, un ideale cui l’uomo *deve* tendere asintoticamente, ben sapendo di non poterlo letteralmente far proprio. Laddove ciò accadesse, lo ripetiamo, l’uomo non sarebbe più uomo e la stessa legge morale cesserebbe di essere tale. Nel caso di Hegel (del giovane Hegel), al contrario, l’uomo etico non è colui il quale *deve* essere come Gesù: egli, in quanto morale, è come Gesù (ossia, al pari di lui, supera l’orizzonte legalistico dell’etica, attraverso l’amore il quale, realizza la legge stessa e la rende, con ciò, superflua). A questo riguardo, cfr. G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in: *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1977, vol. II, pp. 353-457). In questo scritto (cit., p. 398), nota lo stesso L., Hegel definisce la determinazione formale della moralità come «“bellezza dell’anima”, a partire dal superamento del contrasto finito di essere e dovere» (*IRM.*, 178).

ovvero realtà, solo quando l'oggettività della forma universale e la soggettività del contenuto particolare hanno superato tutte le opposizioni, quando la legge è tutt'uno con la disposizione, si "sviluppa" interamente, si realizza e dunque si supera» («*Conciliazione ed essere sono sinonimi*»). Nell'ambito di questa disputa, L., ovviamente, prende le parti di Kant. Hegel continua ad essere visto, qui come altrove nelle pagine di *IRM*, come l'esponente più radicale di quel pensiero autistico, totalitario che, teso al raggiungimento di sempre nuove *Vorsöhnungen* (perché «il reale è», o meglio ha da essere, «razionale»), vive ed interpreta come mere imperfezioni (stati non ancora giunti a conciliazione ed unità) quelli che sono, invece, i caratteri irriducibili del vero (perché concreto, effettivo) essere ed essere dell'uomo, a partire dai quali, soltanto, si dà la possibilità di un qualche pensiero. Ciò contro cui, nel nome di Feuerbach, L. si scaglia, è appunto una simile deriva solipsistica della filosofia, incapace ormai anche solo di immaginare l'alterità: incontrandola, essa non può che tentare di ridurla a sé (di appropriarsene), annichilendola, perciò stesso, in quanto tale. Nel caso dell'etica (della moralità), questa dinamica si incarna nel preteso carattere di absolutezza che essa rivendica: Hegel persegue un esito, una forma, che sotto molti aspetti ricorda quella del rapporto assolutizzato di cui parla Löwith. La moralità si compie, si fa assoluta, allorché il dovere si risolve nell'essere, allorché i relati si risolvono in una conciliazione¹³⁸, nella quale diviene impossibile distinguerli tra loro. Löwithianamente detto: neutralizzati dall'avvenuta conciliazione, essi, da "qualcuno" che erano, si trasformano in meri "qualcosa". La moralità, in Hegel, implica la soppressione dell'umanità. Quella di Kant, al contrario, è un'etica che riconosce il valore della salvaguardia dell'umano in quanto tale (nella sua in-conciliabilità) accanto a quello dell'absolutezza (nel senso di universalità) della legge morale, proprio perché assume come tale (senza cioè pensare di "conciliarla", ma soltanto di "accordarla") la duplicità ontologica dell'uomo. Accanto all'unità, Kant scorge il valore della differenza (duplicità), grazie alla quale, soltanto, è possibile pensare ad una "moralità umana".

A questa in-naturalità, nel senso della compresenza nell'uomo di "natura" e "ragione", possono venir ricondotte, come sue germinazioni, tutte le altre polarità attorno alle quali si sviluppa la riflessione etica kantiana: "cosa (natura) – persona (ragione)"; "mezzo (natura) – fine (ragione)"; "homo phaenomenon (natura) – homo noumenon (ragione)"; amore di sé/autoconservazione (natura) – altruismo/rispetto (ragione). «Che l'uomo "*debba*" essere (moralmente)», così L., «significa che egli, anzitutto, non è così come deve essere, eppure, secondo la sua natura, già "*è*". [...] Il dovere presuppone l'essere naturale "*materialmente*", ma questo essere, prima di tutto, deve

¹³⁸ Ai fini della sua analisi, afferma L., non gioca un ruolo determinante il fatto che tale conciliazione tenda all' "amore" (come per lo Hegel degli scritti teologici giovanili) oppure allo "spirito" (come per quello maturo della filosofia del diritto). Anzi, egli si serve preferibilmente della critica a Kant contenuta nelle opere giovanili ritenendola più chiara in quanto «non si muove ancora entro la perfezione tecnica di una concettualità, che tramite la sua formalizzazione è garantita sotto tutti gli aspetti» (*IRM*, P. 175).

fondarsi moralmente “in maniera formale”, attraverso la possibilità tipica dell’uomo: volere e potere ciò che deve. Questo legame reciproco si manifesta nella discordante definizione del *dovere* come *autocostrizione*».

Detto diversamente: per poter *dovere* (*Sollen*), l’uomo deve *potere* (*Können*). Un simile potere è appunto la distanza originaria rispetto alla propria natura (di sé rispetto a sé), ovvero libertà. Essa, come libertà morale, significa «in-dipendenza dalla propria natura sensibile [...] *indipendenza* dalle cause *determinanti* (*scilicet* e non solo afferenti) del mondo sensibile». A seconda della prospettiva (naturale o razionale) da cui viene valutata, la libertà si offre secondo due modalità diverse ma complementari. Dal lato naturale, in quanto limitazione dell’inclinazione sensibile, si rivela una «libertà negativa *da se stessi*». Da quello razionale, nel momento in cui fa appello ad una dimensione che è comunque umana («la nostra persona migliore»), essa va intesa come autolegislazione e dunque è «libertà positiva *verso se stessi*».

La pratica morale vera e propria è quindi la “lotta” della coscienza del dovere (*Pflichtsbewußtsein*, espressione del dovere) contro l’inclinazione (*Neigung*, espressione dell’essere naturale), che prende la forma, come detto, del «dovere come autocostrizione»: il naturale, che pure si è, va moralmente percepito come qualcosa di estraneo (eteronomo) e come tale sottoposto alla ragion pratica, da intendersi come l’autenticamente proprio (autonomo). È importante ribadire, a tale riguardo, che Kant non pensa mai alla natura come a qualcosa di cui la ragione debba sbarazzarsi: essa esiste *nell’uomo* e dunque l’uomo può rendersene indipendente (e con ciò diventare moralmente libero) «solo portandola a dipendere da lui». Questa natura in noi, aggiunge L. nella sua lettura kantiana, ci rende, in quanto *res corporalis*, anche una “cosa”, ovvero un mezzo in vista di un fine, il che significa che l’uomo reca in sé questa duplicità ulteriore: nel suo essere “persona” (in senso generale) esso è già sempre tanto una “cosa” (e quindi mezzo per uno scopo) quanto una “persona” (in senso stretto, per così dire, e cioè come essenza autotelica, fine in se stessa, *Selbstzweck*)¹³⁹.

La sola condotta che sappia fare del «riconoscimento di un dovere» e della “coscienza” di un impegno un “comando” è, per Kant, il rispetto, ovvero l’unico sentimento morale, «l’impulso della

¹³⁹ Avverte L, che sia “cosa” che “persona” in senso stretto, così come le loro determinazioni, vanno intese «come concetti ontologici e conseguentemente formali, quindi come “personalità” (*Personlichkeit*) e “cosalità” (*Sachlichkeit*)» (*IRM*, p. 171). A partire da questa caratterizzazione, L. evince anche la possibilità di un dispiegamento pienamente antropologico della distinzione tra “fenomeno” e “cosa in sé”, nei termini di quella tra “homo phaenomenon” (cosa) e “homo noumenon” (persona). Con le sue parole: «il contro-concetto originario rispetto alla cosa-in-sé come espressione del poter essere liberi, non è il fenomeno (*Erscheinung*) della natura *extraumana*, bensì l’ ”homo phaenomenon”, ossia l’uomo come essere di natura, dipendente dalle sue inclinazioni naturali» (*IRM*, p.174).

ragion pratica», «la condotta corrispondente all'essere fine in se stessi»¹⁴⁰. Esso è morale «in quanto restringe le inclinazioni naturali» e con ciò afferma il lato razionale dell'uomo; d'altra parte, è riferibile alle sole «essenze finite», quelle, cioè, «la cui natura è bisognosa ed adatta ad una restrizione». Se, infatti, «la natura umana fosse già eo ipso incline ad avere riguardo per l'uomo come fine in se stesso, non ci sarebbe affatto bisogno di un rispetto esplicito». In tal modo, nel suo aspetto normativo, esso fa riferimento (nel senso che tiene insieme accordando e non conciliando le differenze) alla testé esplicitata “unità duplice” della nostra persona, in quanto “persona” e “cosa”. Ed il rispetto, nel suo stesso esercizio, si rivela nel contempo (visto l'interesse löwithiano sarebbe più opportuno un “soprattutto”) la chiave d'accesso al secondo assunto della riflessione morale kantiana (così come viene riletta in *IRM*): la vocazione interumana, relazionale dell'esserci di volta in volta proprio, del soggetto morale; a dire, cioè, che «il rapporto autonomo di ognuno con se stesso, come fine in se stesso, si dimostra nel rapporto autonomo di qualcuno con l'altro». Il rispetto, infatti, viene definito come condotta razionale di fronte e in contrapposizione a quella dettata dall'inclinazione naturale, che Kant riassume nel concetto di «amore di sé» (*Selbstsucht*). Ciò stante, appare lecito connotarlo come comportamento *autenticamente altruistico* e di concerto riconoscere, più in generale, che l'orizzonte entro cui oscilla la possibilità di comportarsi o meno in maniera morale (l'ambito in cui si pratica la ragion pratica) è, in ultima analisi, di carattere *mitweltlich*, è il *Miteinandersien* come tale¹⁴¹. Sulla scorta di questo convincimento, L. rilegge *sub specie* interumana (più precisamente, ne accentua, talvolta esaspera, l'aspetto interumano che esse già recano in sé) tutta una serie di caratteristiche della morale kantiana. La pretesa universale della legge morale, ad esempio, viene compresa a partire dal fatto che «l'uomo esiste essenzialmente con altri» ed ognuno di questi altri è suo pari. La stessa accentuazione kantiana del dovere verso se stessi rispetto a quello verso gli altri, diventa addirittura la prova di una sorta di “alterismo dialettico”, una condizione preliminare per l'osservazione adeguata (moralmente adeguata) del dovere verso gli altri. La determinazione dell'uomo come fine in se stesso viene, in ultima analisi, ricondotta alla fondazione di «*persone indipendenti che partecipano l'un l'altra in rapporti*», il che, a ben vedere, non è null'altro se non la resa in veste kantiana del rapporto assoluto, quella forma di essere-l'uno-con-l'altro nella quale i relati sono nel contempo insieme (come “io e tu”) eppure

¹⁴⁰ Già Heidegger, nel corso del semestre estivo 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, si era concentrato, nella sua analisi della morale kantiana, sul “rispetto” (M. Heidegger, *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Genova 1988). A. M. Pievatolo interpreta questa scelta come prova di un imbarazzo cui vanno necessariamente incontro le “filosofie heideggeriane” (tra le quali annovera senz'altro anche il pensiero löwithiano, particolarmente nella sua fase iniziale) nel loro rapporto con l'etica. Più precisamente, nell'accentuazione dell'elemento del “rispetto” a scapito della legge morale, ella vede la volontà di «ontologizzare la personalità morale, ossia trasformarla in una specifica modalità dell'esserci interessato soltanto a se stesso» (A. M. Pievatolo, *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*, Napoli 1991, p. 75).

¹⁴¹ «Il senso primario del riconoscimento e del rispetto non è però il porre su *se stesso* colui che viene riconosciuto nella sua indipendenza, quanto piuttosto rendergli possibile un libero incontro, fondare un *rapporto* dal carattere vincolante libero» (*IRM*, p. 176).

conservano la loro differenza in quanto “l’uno” e “l’altro”; anzi, è appunto questa differenza come nucleo in-dividuale che essi mettono in gioco nel rapporto, assurgendo, in tal modo, al grado di “io stesso” e “tu stesso”. Per dirla con Feuerbach: l’unità di io e tu nel rapporto si fonda sulla realtà della loro differenza¹⁴².

Kant precisa più di quanto non abbia fatto Feuerbach e, sin qui almeno, lo stesso L., che cosa debba concretamente intendersi per rapporto morale, responsabile, rispettoso tra persone, quello che garantisce «l’accordo tra affetto (amore) e rispetto, richiesto dalla duplicità ontologica dell’uomo». L’essere-l’uno-con-l’altro che risponde a queste caratteristiche è il rapporto di amicizia, a parere di Kant un vero e proprio ideale, poiché «funge da misura per determinare l’amore reciproco». In esso si realizza l’accordo pieno di “proprio” ed “altrui” al punto che, paradossalmente, ci si occupa tanto più di se stessi quanto più ci si dedica all’altro: l’affidarsi all’altro (un altro, cioè, che sia un amico) diventa l’unica strada per prendere veramente in mano se stessi. In sostanza, stanti tutti i presupposti dell’analisi kantiana, l’amicizia diventa l’evento di relazione in cui accade quel passaggio al libero riconoscimento della pari autonomia altrui che Dilthey aveva saputo descrivere (come fase successiva rispetto all’iniziale incontro con l’altro nei termini di una mera resistenza alla propria volontà), ma non fondare in maniera convincente. L’adesione löwithiana a questa investitura del rapporto di amicizia è piena ed il fatto che lo sia dice qualcosa di importante sulla genesi di *IRM* e sulla stessa matrice della sua “antropologia fondamentale”.

L’amicizia come condotta morale e rispettosa per eccellenza, si oppone a quelle modalità dell’essere-l’uno-con-l’altro nel corso delle quali l’in-naturalità dell’uomo viene mortificata attraverso il suo appiattimento sul solo lato naturale. Le circostanze in cui si è portati “naturalmente” (in virtù della natura che anche si è) ad essere tanto con sé quanto con gli altri in maniera immorale (disponendone, cioè, alla stregua di mere cose, mezzi) non sono certo rare nel corso di una normale esistenza. Le più emblematiche sono rappresentate, a giudizio di Kant, dal rapporto sessuale (per quanto riguarda l’*uso* degli altri) e dal suicidio (in relazione a se stessi). Nel primo caso, cedendo alla sola immediata inclinazione (naturale) sessuale verso l’altro, si dispone di lui alla maniera di un mezzo per uno scopo, che è quello del proprio piacere sessuale (naturale). La mortificazione, la “mancanza di rispetto” (e quindi l’immoralità), di una simile condotta sta nel ridurre l’altro a fonte di piacere, ossia a puro essere sessuato e quindi naturale, ignorandone del tutto

¹⁴² La “prova provata” che Kant intenda qualcosa del genere pensando al legame tra gli uomini sarebbe data dalla sua distinzione di quei «fini che sono contemporaneamente doveri» in: «propria perfezione» ed «altrui felicità», trattata nella *Metafisica dei costumi*.

la componente razionale¹⁴³. L'unica forma entro cui Kant può immaginare un «uso morale della facultatum sexualium» è il matrimonio (monogamico). L'altra modalità secondo cui si attua questa abdicazione della propria «persona migliore» è quella del suicidio, laddove l'uomo dispone del suo intero sé a mo' di un mezzo per uno scopo, di una cosa. La questione è che il suo corpo, ciò su cui effettivamente si esercita l'atto dell'autoannientamento, non rappresenta per Kant il semplice involucro naturale della nostra essenza razionale, bensì già sempre il nostro «corpo personale»; di conseguenza, disponendo di esso come di un oggetto, ossia «mettendovi mano», si «mette già sempre mano» alla propria intera persona. Reificandosi completamente (riducendo il corpo personale a corporeità, o meglio il *Leib* a mero *Körper*) l'uomo si annulla (può annullarsi). Relativamente alla questione del suicidio, L. mostra di non condividere affatto l'opinione di Kant; anzi, egli la interpreta in senso letteralmente opposto. Proprio in virtù dell'accordo con lui in merito al valore del *Leib* («corpo proprio») dell'uomo, al fatto che la sua razionalità abbia, per così dire, una irriducibile componente corporea, L. ritiene che l'autoannullamento, appunto perché definitivo (possibilità della propria impossibilità nella più autentica delle proprie possibilità), non possa avere scopo che non sia in se stesso: *al di fuori di sé* (di esso, di questo atto) *non c'è sé* (un se stesso). A suo avviso (richiamandosi, in ciò, come accennato in precedenza, a Simmel), la posizione kantiana si tiene in piedi solo sulla base della *fede*, «ingiustificabile filosoficamente, che la vita sia un bene affidatoci da Dio, nel qual caso sarebbe un'usurpazione anticipare la sua fine voluta da Dio». Prescindendo da questa, il suicidio appare addirittura, «secondo l'idea, il grado estremo della libertà morale di e verso se stessi. Rinunciando a sé, non semplicemente in modo corporale per un determinato fine, bensì annientandosi completamente, il suicida neppure usa se stesso come mero «mezzo» per un fine [...] il suicidio è la possibilità caratterizzante l'uomo diventato cosciente di sé come essere vivente che, essendo, non ha eo ipso – come gli esseri viventi naturali – da essere».

Il problema, serio, che emerge a questo punto, a partire da questo disaccordo specifico, è quello della stessa compatibilità complessiva tra l'argomentazione löwithiana e l'etica di Kant. In altri termini: se la filosofia pratica kantiana (per quanto «rivista») possa essere un mezzo efficace per il fine della «fondazione antropologica dei problemi etici». Gli è che, in Kant, insieme a quella fede, «ingiustificabile filosoficamente», che la vita sia un bene *affidatoci* da «qualcun altro» (per cui, nella circostanza, l'effettività del nostro esserci non potrebbe venir interpretata alla stregua di una mera gettatezza) si dà, necessariamente, quella per cui anche la legge morale (come imperativo categorico) è un bene affidatoci da «qualcun altro». Da «qualcun altro» rispetto all'uomo (che è al di fuori, cioè, dello spazio antropologico) e che di questa legge è dunque l'inconoscibile causa,

¹⁴³ Nel contempo, d'altra parte, in questo caso si dà anche un fenomeno di autoreificazione, nella misura in cui si riduce se stessi ad essere sessuato e quindi naturale: non come fonte di piacere sessuale, bensì come mero «cercatore» di esso (e quindi da esso dipendente).

origine, fondazione. Il problema potrebbe porsi, sinteticamente, in questi termini: è quella di L. una “appropriazione indebita” dell’impianto concettuale (relativamente alla sua dimensione pratica) kantiano?

Proprio a questa tematica è dedicato uno studio molto acuto (e molto critico) di A. M. Pievatolo¹⁴⁴, col quale sarà, quindi, opportuno confrontarsi brevemente al fine di tentare di chiarire il nodo della questione. La Pievatolo scorge nel L. di *IRM* il caso più emblematico della *impasse* a cui tutte le filosofie di matrice heideggeriana sono, in certo modo, destinate: quella relativa alla difficoltà di creare una connessione credibile tra ontologia ed assiologia, o meglio all’impossibilità di una riduzione ontologica dell’assiologia. A suo parere, il significato del L. pensatore (particolarmente nella sua prima fase) si risolverebbe, grossomodo, tutto all’interno di questa corrente heideggeriana, novello Feuerbach al cospetto del suo Hegel: «se messo a confronto con Heidegger, Löwith [...] si trova nella posizione di un critico di “sinistra”»; o, ancora più chiaramente: «Löwith, allo stesso modo di Feuerbach, pensa con lo stile di un epigono, e non si pone in primo luogo di fronte a problemi, ma a programmi d’azione per la filosofia, come se essa fosse un partito già formato»¹⁴⁵. Il “peccato originario” di cui si macchia la filosofia di Heidegger e con essa tutte le sue diramazioni, è appunto quello di aver eletto a «*transcendens* puro e semplice» il solo “essere”, disconoscendo (o meglio, non giustificando esaurientemente un tale disconoscimento) un «altro *transcendens* di pari generalità, che la tradizione riconosceva: il bene»¹⁴⁶. Accanto a ciò, conseguenza di questo fondamentale nodo problematico, si palesa «l’indeterminatezza dell’essere rispetto a tutte le possibili concettualizzazioni dell’ente ed interpretazioni dell’uomo»¹⁴⁷. Nell’ambito di un tale impianto teoretico con le sue annesse, presunte aporie, il programma d’azione cui L. si vota (il “pensiero epigonale” cui dà vita con *IRM*), si tradurrebbe nel proposito di dare un aspetto di maggiore concretezza alla filosofia di Heidegger, aprendo, cioè, la sua ontologia a base esistenziale ad istanze antropologiche; mantenendone fermo, dunque, l’assunto di fondo: la questione principale, *die Sache des Denkens*, è quella dell’essere. A parere della Pievatolo, le soluzioni offerte dalla *Habilitationsschrift* löwithiana ai due imbarazzi testé menzionati del pensiero del maestro, sarebbero: «un tentativo di ridurre e delimitare l’assiologia alla sfera della società umana, tramite

¹⁴⁴ Si tratta del già citato: *Senza scienza né fede: la scepsi storiografica di Karl Löwith*. Questo testo conferma una lusinghiera tradizione di studi löwithiani nel nostro paese; tradizione inaugurata già nel 1974 (appena dopo la morte di L.) da A. Caracciolo (*Karl Löwith*, cit.). Tra gli altri contributi di studiosi italiani andranno almeno menzionati: O. Franceschelli, *Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma; G. Guida, *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, cit., e il recente *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, di E. Donaggio, cit. (quest’ultimo rappresenta, senza dubbio, la migliore biografia intellettuale mai realizzata su L.).

¹⁴⁵ *Senza scienza né fede...*, cit., p. 60 e 62.

¹⁴⁶ Ivi, p. 19.

¹⁴⁷ Ivi, p. 24.

una ridefinizione, di tipo antropologico, del soggetto ontologico» e «l'eliminazione dell'indeterminatezza dell'essere tramite la sua riduzione ad apparire, essere rappresentato, essere interpretato»¹⁴⁸. In sostanza, la Pievatolo ritiene che l'antropologia (quella perseguita in *IRM*) possa intendersi alla stregua di una "ontologia riveduta e corretta", ossia "specificata": ancora di nuovo, in altre parole, una "ontologia regionale", ubicata, nella fattispecie, entro un orizzonte *mitweltlich*, nel convincimento che ad una tale circoscrizione fosse consequenziale una maggiore determinatezza, e che entrambe fungessero poi da antidoto alla perniciosa astrattezza cui pareva condannata un'ontologia che ambisse ad essere "semplicemente" fondamentale.

Ciò premesso, l'interesse specifico cui in sede critica può aspirare una «analisi strutturale fenomenologica del *Miteinandersein*» sarebbe appunto (soltanto) quello di far emergere con piena evidenza questo limite intrinseco al "partito filosofico" al quale essa aderisce (nel quale si risolve). «La risposta di Löwith», scrive l'autrice, «è chiara ed onesta nella sua stessa debolezza, perché mette a nudo molti ingredienti problematici di numerose ricette filosofiche di scuola heideggeriana, proprio col suo esplicito – e fallimentare – tentativo di mostrare che dalle strutture ontologiche dell'essere-nel-mondo inteso come essere-con-gli-altri» [questa la sua traduzione di *Miteinandersein*] «emerge fenomenologicamente la libertà morale e la dignità della persona»¹⁴⁹. Le sfide sulle quali si infrangerebbe il pur lodevole progetto löwithiano, prendono la forma dei seguenti quesiti: «com'è possibile passare dalla intrinseca relatività delle relazioni interumane alla normatività dell'etica? E che tipo di sapere morale sarà mai quello fondato antropologicamente?» E ancora: «com'è possibile ridurre ontologicamente l'assiologia ad una funzione meramente umana e storica» (l'opzione di L. per la *Mitwelt*) «senza per questo distruggerne il valore?»¹⁵⁰.

La critica della Pievatolo, ha il merito indubbio, a nostro avviso, di mettere in luce alcuni limiti di *IRM*. Tuttavia, non a quel livello radicale e definitivo che essa ambirebbe a raggiungere. In altri termini, le obiezioni sollevate a proposito dell'uso "disinvolto" da parte di L. della filosofia morale di Kant (il suo "salire in corsa sul treno kantiano", il che, ad un livello quantomeno filologico, è senza dubbio una *Umdeutung* più audace che non quella operata "a scapito" del pensiero di Feuerbach e rimproveratagli da Heidegger¹⁵¹) risultano decisamente pertinenti e, limitatamente alla questione della compatibilità della filosofia kantiana "in sé" con il progetto löwithiano, addirittura delle sentenze inappellabili. D'altro canto, non tali da inficiare la *Mitanthropologie* in quanto tale, ossia la sua legittimità di percorso, di tentativo. A questo livello, le critiche della Pievatolo

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Ivi, p. 66.

¹⁵⁰ Ivi, p. 58 e 66.

¹⁵¹ Cfr. il già menzionato *Gutachten* heideggeriano (cit., p. 475). La Pievatolo, a sua volta, definisce «l'interpretazione kantiana di Löwith, non filologicamente scorretta, ma fragilemente fondata» (*Senza scienza né fede...*, cit., p. 67).

assumono, in virtù della loro stessa parzialità, un significato ed una utilità duplici: da un lato mettono in risalto un limite ulteriore di *IRM*, ovvero la colpevole mancata esplicitazione di tutte le sue pre-strutture, di tutti i suoi assunti (e intenti) di base. L. sconta, in tal modo, la sua eccessiva prudenza, il suo «pudore teoretico»¹⁵².

Una tale inintelleggibilità dell'a-che autentico della sua operazione, ha condotto, conseguentemente, ad un approccio in sede critica piuttosto semplicistico, nel suo limitarsi, per così dire, al solo dettato immediato del testo, non percorrendo, cioè, quei *Wegmarken* che, sebbene nascosti, pure sono coglibili ad uno sguardo accorto. Il riferimento ai “segnavia” è più che una (eventuale) immagine suggestiva: essi, infatti, indicano uno *Holzweg* che appunto a Heidegger, alla sua filosofia, rimanda. Ci pare che proprio la radicalità della replica portata da *IRM* all'ermeneutica dell'effettività concretizzatasi in *Daseinsanalyse* sia stata in qualche modo disattesa dagli interpreti. La questione verte tutta sul senso (sul valore) da attribuire a quella che è la posizione dichiarata di questo scritto nei confronti di *Sein und Zeit*. Cosa significa davvero il suo essere (o voler essere) «replica antropologica all'ontologia heideggeriana», ovvero «riequilibratura antropologica della nuova stagione che l'analitica dell'Esserci mostrava di annunciare»¹⁵³? Può essere intesa questa operazione semplicemente alla stregua di una variante minima apportata ad un canovaccio (quello, per dirlo con la Pievatolo, del decidersi definitivo della filosofia per la *Seinsfrage*) fissato una volta per tutte e al quale è dunque lecito ricondurla interamente? O non piuttosto essa mette in questione alcuni fondamenti di quella struttura e dunque la sua stessa tenuta? Ovviamente, propendiamo per questa seconda ipotesi, convinti che le obiezioni mosse ad alcuni punti dell'analisi heideggeriana (la più esplicita delle quali resta quella rivolta al concetto di *Freigabe* ed esposta al § 21) chiamino in causa dei nodi centrali del suo progetto filosofico complessivo (la stessa adeguatezza, ad esempio, del suo uso del metodo fenomenologico nei confronti del fenomeno “uomo”). L'abbiamo visto in parte discutendo il tema della *Eigentlichkeit*, del suo implicare, giocoforza, una aprioristica preclusione del *Miteinandersein* per il *Dasein* (un necessario scadimento, cioè, dello spazio “effettivo” della relazionalità ad una dimensione se non inautentica *tout court*, quantomeno mai pienamente autentica). Intendere la radicalità dell'opzione antropologia-ontologia in questo particolare contesto, vuol dire comprendere che il tentativo löwithiano non è liquidabile alla stregua di uno dei tanti progetti tesi a smussare quanto di troppo grezzo reca in sé (nella sua ambizione all'attingimento di una purezza sorgiva, originaria) il magma concettuale heideggeriano (di “urbanizzarne”, ancora di nuovo “la provincia filosofica”), ma che si tratta, al contrario, di un intervento traumatico, una cesura, una sorta di amputazione quanto ad invasività. L. ravvisa nella promozione heideggeriana dell'ontologia ad orizzonte ultimo verso cui l'ermeneutica della fatticità

¹⁵² *Per un'antropologia della relazionalità...*, cit., p. 2.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 3.

deve tendere (risolvendosi in esso una volta raggiunto), nella sostanziale equipollenza, equivalenza tra le due, un'opzione perniciosa. Il progetto di una filosofia che sappia *di* quella, *a* quella *fatticità/fattività* rendere conto (in grado cioè di corrispondere genuinamente alle sue istanze senza filtrarle, tradendole, attraverso la propria teoretica *fittività*), resta, a parere di L., altro da quello di una riproposizione autentica della questione ontologica. Resta, deve restare, per così dire, una ipotassi, una gerarchia tra esse: l'ontologia, pur eventualmente via d'accesso privilegiata all'attuazione di detto progetto, rappresenta il mezzo in vista del fine e perciò stesso, costitutivamente, rivedibile, correggibile, sostituibile (anche solo parzialmente), laddove si mostri inadeguato alla propria funzione. Niente altro (niente meno) che questo è il senso ultimo, a nostro avviso, dell'istanza proposta da *IRM*, quello di un *aut-aut tra antropologia ed ontologia relativamente alla questione della relazionalità (Verhältnismäßigkeit)*. L'essere-l'uno-con-l'altro in quanto tale non è aggirabile; esso resta, deve restare, non riducibile. Qualsiasi indagine filosofica che si qualifichi "fattiva" dovrà, giocoforza, da qui prendere le mosse per intraprendere il proprio percorso. Appunto perciò, per il suo porsi come speculare, quanto ad originarietà, all'ontologia heideggeriana, essa è stata talvolta definita, nelle presenti pagine, come "*antropologia fondamentale*".

Certamente, tutto ciò non può occultare la profonda distanza che marca questa prima prova rispetto agli esiti maturi del pensiero löwithiano; può, tuttavia, aiutare a chiarirne il senso, che è quello di una profonda ricalibratura di pesi e contrappesi (di relati), ma non di una vera rimozione, sostituzione di temi ed interessi. Non c'è sconfessione. Piuttosto il riconoscimento che ciò che egli aveva eletto sin da subito come propria *Sache des Denkens* (la *Menschenfrage*), abbisognasse di un orizzonte di riferimento più ampio, più originario per essere rettamete posta ed intesa: non più qualcosa a cui semplicemente rapportarsi, bensì qualcosa a cui *ancorarsi*. Questo, a nostro avviso, è il significato autentico del passaggio, decisivo, dalla *Mitwelt* (e dalla *Menschenwelt*, più in generale) alla *Welt*, alla *Natur*, intesa non più come somma di rimandi o di mondità parziali (tutte, a loro volta, riducibili al rango di esistenziali), ma come semplicemente «se stessa, assolutamente autonoma», «unità, totalità» (e "ordine", in quanto *kosmos*) «di tutto ciò che sussiste per natura», «*id quod substat*»¹⁵⁴. Sulla scorta della convinzione che a tutto ciò, come detto, resti sottesa non solo la domanda antropologica, ma la stessa definizione dell'essenza dell'uomo presentata in *IRM* (quella di *animal rationale*, di "*essere in-naturale*"), si fonda la scelta, conseguente, di interpretare tale passaggio non come mero "naturalismo" (il che marcherebbe, a nostro avviso erroneamente, la presenza di una cesura netta, una *Kehre* vera e propria nel *Denkweg* löwithiano)¹⁵⁵, ma come

¹⁵⁴ Le espressioni citate si trovano in: *Su Heidegger...*, cit., p. 79 e 85.

¹⁵⁵ Appunto nei termini di una *Kehre* (determinatasi addirittura «con una risolutezza che non ha nulla da invidiare al deprecato decisionismo del maestro») legge il passaggio löwithiano dalla *Menschenwelt* alla *Welt*, G. Moretto nel suo

“antropologia cosmocentrica”, opzione per un “eterocentrismo (eccentricità) antropologico radicale” di fronte a quello “debole” della sua fase giovanile, definibile, a sua volta (consentendo così, di sottolineare, nel complesso, l’elemento di continuità presente in questa filosofia), nei termini di una “antropologia antropocentrica” (*mitweltlich*, se riferita alla sola *Habilitationsschrift*).

Resta, a dispetto di tutto quanto detto, il fatto che queste posizioni rimangono decisamente troppo poco visibili, stando alla lettera di *IRM*. Più che di un “sentiero interrotto” si tratta, nella circostanza, di un “sentiero nascosto”. Proprio in ordine a questo problema, nel tentativo di farvi fronte, ci è parso opportuno proporre una lettura del testo come quella sin qui portata avanti, finalizzata, cioè, ad evidenziare i temi e le tesi realmente portanti del progetto löwithiano, accorpandoli poi, in una fase successiva della nostra discussione, entro una forma coerente ed organica (per quanto, verosimilmente, schematica nella sua brevità): quella della cosiddetta *Mitanthropologie*. A tale scopo si sono utilizzati, alla stregua di “esplicitatori”, alcuni altri testi della sua produzione (per lo più immediatamente successivi ad *IRM*), apparsi oltremodo emblematici nel loro approfondire, ponendole così in maggiore evidenza, alcune delle tematiche suddette.

Abbiamo in precedenza affermato, che, relativamente alla questione della compatibilità tra l’impianto complessivo di *IRM* e la filosofia pratica kantiana, le critiche della Pievatolo colgono nel segno¹⁵⁶. Vale quindi la pena di farvi almeno cenno. L’equivoco di fondo, a suo dire, sembra essere racchiuso nell’accezione con cui L. accoglie la definizione dell’uomo utilizzata da Kant, ossia che esso sarebbe un «essere razionale di natura», o meglio una «creatura razionale». L. stabilisce una surrettizia equivalenza tra questa formula e la sua idea dell’uomo come “essere in-naturale”¹⁵⁷. La semplificazione, e in ciò l’equivoco, sta nel soprassedere rispetto al fatto che la in-naturalità da lui intesa, la *Zweideutigkeit* che egli attribuisce all’uomo come sua cifra fondamentale, è (deve essere), stante l’opzione antropologica-*diessseitig* del suo progetto filosofico, semanticamente (di una semantica valoriale, per così dire) neutra. Al contrario, quella kantiana è sin da subito, assiologizzata: la non-natura dell’uomo è già sempre la sua razionalità, la sua «persona migliore», la sua appartenenza al «regno dei fini». In altri termini: mentre in L. questa distanza/duplicità

pur pregevole *Intersoggettività e Natura in Karl Löwith* (in: *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, pp. 179-199. Il passo citato si trova a p. 179).

¹⁵⁶ Anche Gadamer, nella già menzionata recensione ad *IRM*, giudicava irrealizzabile l’innesto del ramo etico kantiano sul tronco antropologico löwithiano. A suo parere, infatti «...il fenomeno del rispetto racchiude in se stesso una generalizzazione dell’umano e non la tendenza al riconoscimento del tu nella sua particolarità per amore di questa particolarità» (cit., p. 239).

¹⁵⁷ È curioso notare come, nella circostanza, sia possibile muovere a L. la stessa critica (quella, appunto, di un’ “attribuzione indebita”, perché aproblematica, di un apparato concettuale altrui) che egli rivolgerà nel 1930 a Bultmann relativamente al suo servirsi in chiave teologica dell’analitica esistenziale heideggeriana sulla base di una sua presunta neutralità (cfr. il già citato *Ontologia fenomenologica e teologia protestante*).

originaria rispetto a sé deve poi fondare, come tale, una morale, un *ethos*; nel caso di Kant è appunto la presenza di una morale del tutto autonoma che determina (e soprattutto indirizza, dirige) questa scissione costitutiva dell'uomo. Come detto: da una parte l'ontologia/antropologia che deve ricondurre a sé l'assiologia, dall'altra l'assiologia che si autofonda e perciò stesso si pone al di fuori, radicalmente altra, rispetto a qualsiasi ipotesi di riducibilità (ontologica o antropologica che sia) e dunque di conoscibilità. La "in-naturalità antropologica" dice, come tale, soltanto che l'uomo è altro, oltre la sua natura; non dice tuttavia che cosa sia tale "al di là di essa", non afferma che questo "oltre" sia anche un "di più" e, soprattutto, non fonda *ipso facto* il *dovere*, da parte dell'uomo, di tendere ad esso. Con una immagine: l'essere duplice kantiano (in quanto "creatura razionale"), una volta distanziatosi dalla propria natura sa già dove andare, che strada percorrere. Quello löwithiano, al contrario, si trova (in quanto "essere in-naturale") del tutto smarrito. Costitutivamente portato a trascendere la propria natura, non è in grado di fare un passo oltre questa emancipazione, questo esonero¹⁵⁸. Scrive Löwith: «Se l'uomo non fosse radicalmente discordante, non si darebbe, in generale, alcun problema di principio riguardo ad un'esistenza umana e, in aggiunta ad essa, una specificamente umana, ossia morale». Il che è senza dubbio condizione necessaria, tuttavia non sufficiente a che si possa dare una moralità nel senso kantiano del termine. La Pievatolo, a tale riguardo, riporta correttamente l'attenzione sulla frase a conclusione del § 38 di *IRM*, laddove L. tenta una connessione tra Kant e Feuerbach, ritenendo che «il duplice presupposto di un possibile dover-essere», così come appare in Kant, possa «fornire, nel contempo la successiva fondazione del duplice principio di Feuerbach». A ciò ella replica che «siamo in grado di adattare Kant a Feuerbach soltanto se sovrapponiamo al dualismo kantiano di natura e morale, con un occulto spostamento di termini, una naturalità intesa come cieco fondamento biologico, pre-umano perché pre-sociale, ed una moralità intesa come spiritualità e cultura in quanto formazioni storiche che traggono il proprio senso da se stesse ed entro le quali è perfino possibile conoscere la libertà»¹⁵⁹.

L'equivoco di fondo in merito a tale questione potrebbe forse essere sintetizzato guardando all'uso di uno specifico termine/concetto da parte di entrambi: "persona". Ambedue optano per una (invero

¹⁵⁸ L'opzione tarda della filosofia löwithiana appare già interamente a questo livello. Col passare del tempo, infatti, egli sposterà la propria attenzione proprio sulla dimensione costitutiva dell'umano trascendere la propria natura. "Costitutiva": ovverosia, ancora di nuovo "naturale" (di una natura che assurge, in tal modo, al rango di "cosmo").

¹⁵⁹ *Senza scienza né...*, cit., p. 66. L'ultima parte di questa affermazione della Pievatolo appare, invero, poco condivisibile. L., infatti, ci pare disegnare, col suo riferimento alla *Mitwelt*, un orizzonte che è più originario rispetto a quello delle singole formazioni storiche; in altre parole, qualcosa che ne sta al fondo, che lo fonda. La *verhältnismäßige Menschenwelt*, cui egli guarda, è la condizione di possibilità (la *Menschenwelt an sich*, originaria, per così dire), ciò che è in grado di normare tutte le singole *geschichtliche Welten* (le effettive, molteplici *Menschenwelten*, modalità manifestative di quella originaria). Ciò posto, l'etica di cui egli va in cerca (a prescindere dall'esito della ricerca specifica condotta in *IRM*), essendo in certo modo una "sistemica del Miteinandersein", avrebbe *ipso facto* valenza universale, almeno nel senso di valevole (ovvero, anzitutto, di "non alterabile") in qualsiasi mondo storico-sociale in quanto mondo di rapporti interumani.

non troppo rigorosa) declinazione duplice di esso: nel caso di L. abbiamo “*persona*” e “*Person*”, mentre Kant fa uso di “*Person*” e “*Persönlichkeit*”. Proprio in queste differenti bipartizioni sta la inconciliabilità dei due approcci. L. parte dall’idea di una preminenza del *Miteinandersein*, della dimensione interumana, ragion per cui la sua “*persona*” si caratterizza in primo luogo del tutto *verhältnismäßig*, venendo ricondotta alla sua etimologia latina. Dunque: *persona* = maschera = ruolo = relazione = *Mitmensch*. Di fronte a questa accentuazione del lato relazionale (che rischia di esasperarsi sino all’assolutizzazione), L. ha poi bisogno, come visto, di ribadire la possibilità di uno spazio di autonomia e così, in qualche modo, di in-dividualità per questo suo paradigma antropologico: ha bisogno di non smarrire definitivamente il nesso con il concetto di *Person* (la “*persona*” nell’accezione “comune” del termine), intesa come una entità che non si risolve del tutto nel suo essere insieme ad altri e per loro. A questo scopo, si rivolge all’etica kantiana, laddove, invece, questo nesso con *Person* si conserva, essendo garantito al vivente uomo un tale margine di autonomia (e, in ultima analisi, di libertà), grazie al fatto che esso “partecipa” della *Persönlichkeit*, ossia della traduzione categoriale (ontologico-formale, come la definisce L. stesso)¹⁶⁰ della in-naturalità assiologizzata, dunque ragione, libertà. L’errore prospettico löwithiano sarebbe allora quello di aver creduto che “*Person*” e “*persona*” includessero già la “*Persönlichkeit*” (mentre è appunto quest’ultima, in quanto nocciolo irriducibile del “personale”, a fondare le altre due), *che il kantiano “essere razionale di natura” fosse identico (o identificabile) al suo “essere relazionale di natura”*.

Venendo meno questo primo appiglio, quello relativo ad una possibile identica interpretazione del “non naturale” dell’uomo (anzi, in virtù di questa), si compromette in maniera definitiva anche la possibilità di equiparare il secondo presupposto antropologico dell’etica kantiana (quello per cui l’uomo si determina sempre nella sua unità con altri) alla priorità con-mondana, relazionale (all’essere l’uomo anzitutto *persona* piuttosto che individuo) sancita da L. e Feuerbach (di nuovo, che la “*persona*” possa fungere da *ubi consistam* della “*Persönlichkeit*”). La celeberrima conclusione della *Ragion pratica*, fa notare la Pievatolo, lo prova in modo inequivoco. L’uomo che scopre in se stesso la legge morale, intuendola, stupendosene, «non è un animale sociale che sta in compagnia con altri ma un singolo completamente solo, anzi, un io che parla in prima persona». E che io, in quanto uomo, non abbia bisogno di cercare o congetturare «il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me», ma che li veda «davanti a me», congiungendoli «immediatamente (*unmittelbar*) con la consapevolezza della mia esistenza»¹⁶¹, vuol dire che questa legge morale «è

¹⁶⁰ Cfr. *IRM*, p. 172.

¹⁶¹ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di A. M. Marietti, Milano 2001, p. 501. Nel presente passo si nota come Kant usi il concetto di “immediatezza” (*Unmittelbarkeit*) in accezione “positiva” – feuerbachiana, per così dire, ovvero

un fatto assolutamente inesplicabile con tutti i dati del mondo sensibile e con l'uso teoretico della ragione»¹⁶². Ciò implica, a sua volta, una scelta chiara riguardo al rapporto tra ontologia ed assiologia: stabilita la priorità di quest'ultima ne consegue «la consapevole accettazione di una fondamentale deficienza conoscitiva proprio sul punto di contatto fra essere e dover essere, e cioè sulla coscienza morale»¹⁶³. Si ripresenta, quindi, un fenomeno simile a quello già visto in Heidegger e Kierkegaard (nonché nello stesso Stirner): l'accesso alla propria autenticità (a prescindere dal fatto che con ciò si connota una “autofondazione debole” come quella del *Dasein*, oppure la conversione religiosa kiekegaardiana, o l'apprensione della legge morale come in Kant) coincide con una “epochè con-mondana” e quindi con l'affermazione di una originarietà che è singolare, individuale, piuttosto che personale (nel senso löwithiano e non kantiano del termine). Anche in questo caso, dunque, l'isolamento è nel contempo chiusura (rispetto agli altri) e dis-chiusura (verso il proprio autentico sé e da qui di nuovo verso gli altri)¹⁶⁴. Se quindi la moralità è essenzialmente un fatto “proprio” e non “altrui” (nel senso che ha fundamentalmente luogo in un contesto che non prevede “gli altri” e dunque nessun rapporto se non quello di sé con se stessi, di sé con la legge morale), ne consegue una *deiezione epifenomenica del Miteinandersein*: l'incontro con l'altro uomo è tutt'al più l'occasione per praticare *die je eigene Moralität (und Freiheit)* sulla base della quale, soltanto, posso aver rispetto anche di quella altrui, che, in quanto tale, mi è del tutto inaccessibile (tanto teoreticamente quanto empiricamente).

L'incompatibilità con un'etica relazionale come quella di cui abbisogna l'impianto antropologico löwithiano, appare a questo punto evidente. Tuttavia, lo ripetiamo, non crediamo che questo infici la tenuta complessiva di *IRM*, anzitutto come analisi strutturale fenomenologica del *Miteinandersein*. C'è da chiedersi, piuttosto, come mai L. si sia affidato all'etica kantiana avendone già all'inizio del testo, per quanto sommariamente, individuato e stigmatizzato l'impronta soggettivistica, autocosciente. Nel corso dell'introduzione, infatti, aveva accomunato l'autonomia morale di

antihegeliana *ante litteram* – nel senso che esso indica qualche cosa di non riducibile alla conoscenza razionale perché del tutto al di là della sua sfera di pertinenza. Ancor più interessante ci pare poi il fatto che la formula kantiana potrebbe, opportunamente “ritarata”, adattarsi ad esprimere le implicazioni etiche (a nostro avviso tutt'altro che marginali) contenute nella “antropologia cosmocentrica” del L. maturo. In sostanza, “tradotta löwithianamente”, essa potrebbe suonare: «*il cielo stellato stellato sopra di me è la legge morale in me*».

¹⁶² *Senza scienza...*, cit. p. 68.

¹⁶³ Ivi, p. 69.

¹⁶⁴ «Opponendo Kant a Heidegger», scrive la Pievatolo, «si potrebbe sostenere che il momento in cui siamo più vicini all'essere [...] non è l'isolamento della morte, ma la diversa solitudine dell'agire morale...» (*Senza scienza...*, cit., p. 74). Proseguendo lungo questa direzione, opponendo Kant a Kierkegaard (i due che, obbiettivamente, rispetto almeno al loro riallacciarsi ad una tradizione teologica, religiosa, appaiono fra loro più simili) si potrebbe ravvisare una differenza tra i due al seguente livello. Nel caso di Kierkegaard il processo di “singolarizzazione” è già sempre il prodotto di un appello, di una chiamata, e quindi di un atto che reca in sé, giocoforza, un'intenzione: quella di Dio. Per Kant, invece, la singolarizzazione è semplicemente uno stato in cui l'uomo apprende la legge morale in quanto tale nella sua pura, assoluta (e per questo tanto più cogente) autoevidenza. È poi sulla base di quest'ultima, per interfacciare il dato incontestabile e primo del suo esserci, che si apre all'esistenza di Dio in termini di postulato della ragion pratica (e in tal modo, di conseguenza, anche all'eventualità di leggere quella apprensione “*sub specie appellationis*”).

Kant al «sum del cogitare» di Cartesio, alla «coscienza pura» di Husserl (così come allo spirito hegeliano ed al singolo di Kierkegaard) in quanto modalità di comprensione della soggettività autonoma, tutte parimenti derivanti da una «autocoscienza intesa più o meno astrattamente, da correlato della quale, poi, funge una cosiddetta coscienza dell'oggetto»¹⁶⁵. In sostanza, aveva ritenuto di poterla ricondurre a quella tradizione dominante nella storia della filosofia moderna che aveva condannato all'oblio, o quantomeno ad una assoluta marginalità, la questione della *Mitwelt* e con essa, ovviamente, la possibilità di ripensare il fenomeno dell'umano attraverso la lente del *Mitmensch*. Inoltre, anzi soprattutto, nella nota preliminare alla prima edizione del 1928 (espunta dalla ristampa del '62) aveva abbozzato una chiarificazione del senso autentico della sua «fondazione antropologica dei problemi etici», del tentativo, cioè, di inferire, fondare il normativo (l'etico) sul descrittivo (l'indagine fenomenologica delle strutture formali dell'essere-l'uno-con-l'altro). Scrive Löwith: «La struttura dei rapporti di vita (*Lebensverhältnisse*) umani, infatti, si sviluppa in quanto gli uomini si *rapportano* (*sich verhalten*) l'uno all'altro e questo rapportare, questa condotta (*Verhalten*) implica un atteggiamento-fondamentale (*Grund-Haltung*) umano, ossia un "ethos", che è il tema originario dell' "etica" e che, da parte sua, si esprime solo perché l'uomo si rapporta, cioè come co-uomo ai suoi co-uomini». Il *Leitfaden* da cui si lascia condurre il suo ragionamento è, qui come altrove, quello etimologico. Il darsi dei rapporti di vita (*Lebens-Verhältnisse*) si basa sull'azione del "rapportarsi" (*sich verhalten*) da parte dei relati. Tale "rapportarsi" è, dal canto suo, definibile essenzialmente come *Verhalten*, termine che indica nel contempo il "rapportare" (forma sostantivata del verbo) ma, soprattutto, "condotta", "comportamento". Dietro ogni singola "condotta" (ed ogni singolo rapporto) si cela poi una *Haltung*, un "atteggiamento", che ne è condizione di possibilità e che, riferito alla pura possibilità di esperire una qualsiasi condotta, diventa un "atteggiamento fondamentale", una *Grund-haltung*. Quest'ultima potrebbe intendersi come una disposizione interiore di fondo (e in questo senso, dunque, una *Ur-haltung*) di cui le varie condotte risultano concrezioni: qualcosa come una predisposizione (stante la natura necessariamente relazionale dell'uomo), una sorta di "sostegno" (il verbo *halten* indica appunto "tenere", "sostenere", "sorreggere") e in ciò, quindi, un *ethos*. Una simile strategia L. l'ha anche messa in pratica, nel corso dell'analisi (discutendo del *Miteinandersprechen*) del concetto di "responsabilità". In quella occasione, come si è potuto in precedenza osservare, puntando ancora sul senso emergente dal significato etimologico del sostantivo (*Verantwortlichkeit*), si era appunto tentato di far sorgere il valore etico-normativo (e con ciò morale) della "responsabilità" a partire dalla sola "meccanica relazionale", la quale richiede che (obbliga) chiunque vi prenda parte (chiunque entri in un dialogo) risponda di ciò che ha detto al

¹⁶⁵ *IRM*, p. 13.

proprio interlocutore. Ciò, ovviamente, non solo in nome (al fine) di un astratto “corretto funzionamento” di essa (nel qual caso la relazione in sé diventerebbe un trascendentale della specie peggiore: una struttura anonima totalizzante), quanto perché il rispetto di tale condizione è l’unica possibilità per cui risulti proficuo (abbia senso) l’incontro dialogico con l’altro (al quale l’uomo, in quanto “essere relazionale di natura”, non può mai pienamente/perennemente sottrarsi).

D’altra parte, il fatto che L. abbia smarrito il sentiero che egli stesso aveva tracciato (o che non l’abbia percorso sino in fondo) è da considerarsi, stante lo sviluppo di *IRM* nonché del suo intero *Denkweg*, qualcosa di fatale. Se avesse proseguito nella trattazione antropologica dell’etica in modo coerente e radicale, si sarebbe verosimilmente imbattuto nei limiti cositutivi di tutta la prima stagione della sua filosofia, intravedendo già, di conseguenza, nell’ampliamento del suo orizzonte di riferimento (in una “*problematizzazione topologica della sua antropologia*”) lo strumento per oltrepassare quegli stessi limiti. Detto meglio: avrebbe probabilmente compreso l’impossibilità di ancorare in maniera salda la propria riflessione restando presso la sola *Mitwelt*; la necessità, cioè, di emanciparla (ed emanciparsi) da una dimensione antropocentrica, quantomeno connettendola ad una cornice più vasta, quale è quella “naturale” (la *Welt* prima ed oltre qualunque forma di *Menschenwelt*). Più avanti cercheremo di mostrare, a corroborare quanto appena affermato, come nella *Mitanthropologie* di *IRM*, possano essere rinvenuti, *in nuce*, alcuni elementi centrali della successiva opzione naturalistica (cosmocentrica) löwithiana.

Il confronto con Kant sul terreno dell’etica si conclude con una analisi critica delle obiezioni avanzate nei suoi riguardi da Hegel. Ne abbiamo fatto menzione in precedenza. Ciò che interessa ancora notare, è come L. ponga anche nella fattispecie un emblematico sigillo *diesseitig* (a garanzia del quale sta, come sempre, il “nome tutelare” di Nietzsche) ad incorniciare, a marcare il senso della sua apertura *antropologica* a queste posizioni altrui. Dopo aver raffrontato le differenti interpretazioni da parte di Kant e Hegel del «cristiano amore del prossimo» («una base storica a cui entrambi ricorrono come modello») e sancito (attraverso una perizia kierkegaardiana) la superiorità, in termini di correttezza, di quella kantiana (che ne tiene vivo lo statuto di comandamento, laddove Hegel punta alla *Aufhebung* della legge attraverso l’amore), L. chiosa: «Il compito che emerge da qui, la cui esposizione però non pertiene al nostro tema, concerne la domanda, a cui *Nietzsche* dedicò una riflessione approfondita, sul significato antropologico dell’interpretazione cristiana dei rapporti di vita umani». E poco più avanti, nel corso della disamina del “singolo” di Kierkegaard (siamo già nel capitolo conclusivo, dedicato a «”io stesso” nella mia “unicità”»), afferma, ancora a chiusura, che «Per la filosofia umana, che sta sotto l’idea della libertà, l’interpretazione teologica della disperazione e del “singolo”, che qui si esprime, contiene il compito di chiarirne

antropologicamente il presupposto teologico-esistenziale; un compito, il cui lavoro preliminare, a partire da Feuerbach, è stato svolto soprattutto da Nietzsche». Due conferme importanti, queste, di quel carattere “reattivo” tramite il quale abbiamo connotato sin dall’inizio l’antropologia di *IRM*; un’antropologia, si badi bene, che per L. è reattiva (reattiva in senso *diesseitig* cioè, ovvero artefice di un contromovimento volto a sgravare il fenomeno uomo di quei filtri sovramondani, *jenseitig*, attraverso i quali il pensiero filosofico ha tradizionalmente inteso comprenderlo) in quanto *filosofica* e filosofica in quanto questionante, sospettosa, dubitante, in una parola: *scettica*. La *Skepsis* (l’arte di porre con chiarezza e salvaguardare i «problemi come problemi») come destino per l’amore della conoscenza, del *Wissen*, il quale da «buon vicino delle cose prossime» impone ai suoi cercatori di navigare a vista, ovvero di esercitare il dubbio (dubitare, *zweifeln*) fino a disperare (*verzweifeln*) di quelle «soluzioni “radicali”» che «non sono affatto delle soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che fanno di necessità virtù, e semplificano la vita»¹⁶⁶: i salti del (nel) *Glauben*.

LE ANOMALIE RELAZIONALI: L’ “UNICO”, IL “SINGOLO”

Il capitolo conclusivo (una sorta di nota a margine rispetto al discorso complessivo), replicando al terzo dei quesiti emersi dal confronto con i *Principi* di Feuerbach («”io” sono davvero soltanto l’io di un tu?») ha per tema, come testè ribadito, «”io stesso” nella mia “unicità”». Si tratta, in sostanza, della questione già discussa nel capitolo precedente, ma considerata, stavolta, dal punto di vista dell’io: l’autonomia di cui ne va non è più quella altrui, bensì la propria. La tesi di L., abbastanza prevedibile a questo punto del testo, è che in-dividualità (nel senso anzitutto di autonomia) si dà, ma sempre in ottica personale. Un individuo «si può comunicare (*mit-teilen*) ad un altro certamente solo *in* (nel ruolo della) *persona*; tuttavia in questo ruolo, come nucleo, si esprime contemporaneamente un individuo particolare, qualcosa di individuale per eccellenza, in prima persona (per gli altri in seconda persona)». Gli stessi «rapporti autenticamente personali» (in altri termini, quelli “assoluti” fra “io stesso” e “tu stesso”) sono tali proprio in virtù dell’appartenenza individuale che li regge, di una «presupposta comunanza *nell’individuale*».

A ben vedere, l’affermazione di questa tesi passa fondamentalmente per una reinterpretazione del concetto di individualità. Ciò che solitamente viene connotato come “individualità” è, invero, tutt’altro che qualcosa di riferito soltanto a se stesso; esso si mostra già sempre una “individualità personale, relazionale”, qualcosa che si esprime esclusivamente a partire da un presupposto

¹⁶⁶ *La mia vita...*, cit., p. 183.

comunitario. Addirittura è l'idea stessa dell'espressione, della manifestazione che, in quanto "uscita da sé", implica necessariamente un "fuori", un "non sé" (che in quanto tale è già un'alterità) verso cui ci si indirizza e insieme al quale, dunque, si tesse giocoforza una trama relazionale. Tutto ciò che si esprime, individualità compresa, ha dunque una componente personale: in quanto "uscire da sé", l'espressione è perciò stesso un "entrare in relazione". Persino il rapporto con se stessi, che dovrebbe rappresentare una sorta di inespugnabile *enclave* individuale, appare frutto di un processo reattivo, l'esclusione di tutti gli altri con cui già sempre si è. La «posizione del singolo», sintetizza L. in maniera felice, «significa eo ipso un'opposizione» (a tutti gli altri). Parlare di individuo, comunicarlo, è una contraddizione in termini, dal momento che «ciò che si lascia comunicare ad un altro [...] è ciò-che-è-comprensibile-in-comune». Nella sola circostanza del suicidio L. sembra ammettere qualcosa come una possibilità di stare totalmente presso di sé, una individualità pienamente realizzata. Tuttavia, egli fa subito notare come l'esercizio concreto, attraverso la decisione, della propria *Freiheit zum Tode* (la sua traduzione ontico-esistenziale) sia pensabile come "puro" (ovvero come «espressione di un'elevata sovranità sulla propria vita») soltanto nei termini di un esperimento mentale: quasi sempre, infatti, l'opzione per il suicidio è ancora di nuovo un "porsi attraverso una contrapposizione", a partire cioè da una vita relazionale fallimentare (dalla quale quindi ci si vuole sottrarre).

Nell'ambito di questa ridefinizione del concetto di individualità, L. discute anche il "singolo" (*der Einzelne*) di Kierkegaard e l' "unico" (*der Einzige*) di Stirner. Per quanto concerne il primo, dopo aver premesso che il discorso kierkegaardiano è riferito all'uomo in quanto «Sé teologico» e non in quanto «Sé umano», egli ribadisce che il processo di singolarizzazione (*Vereinzelung*) ha da intendersi alla stregua di una «egologia negativa», nella misura in cui si definisce a partire da ciò che fugge: la folla. Coerentemente con il suo approccio complessivo, anche in questo caso L. cerca di isolare l'aspetto *diesseitig* (che per lui è anche quello realmente filosofico), le ragioni propriamente antropologiche, di una riflessione teologicamente orientata. Il risultato è che nell'analisi di Kierkegaard ciò che si mostra «filosoficamente rilevante» non è la «guarigione dalla malattia mortale» (che è sostanzialmente un percorso di fede), bensì «la chiarezza con cui» [egli] «ha riconosciuto la disperazione nel pensiero del suicidio come la situazione fondamentale dell'isolamento radicale, ovvero individuazione». Dietro una simile "investitura" si celano ancora di nuovo quelle ragioni concrete, vissute, in virtù delle quali L. si trovò a sondare (anzitutto come persona) la centralità della dimensione interumana e a maturare, di conseguenza, il progetto di dedicarvi uno studio filosofico *ad hoc*.

L' "unico" di Stirner (alla discussione del quale è dedicato il paragrafo conclusivo di *IRM*) rappresenta, invece, il momento di massima approssimazione ad un'idea di individualità effettiva,

radicale. In altre parole: se l'individuo allorché viene comunicato è messo in comune e quindi "personalizzato" (ossia "corrotto" rispetto all'idea che dovrebbe incarnare), va da sé che un individuo realmente tale (in-dividuo) sarà soltanto quello ir-ripetibile, in-esprimibile, in-comunicabile che ognuno unicamente è. Per questo motivo, L. considera l'intuizione più significativa di Stirner, il suo merito più grande, quella di aver affermato che il suo concetto di "unico" è la «parola vuota» per eccellenza. L' "unico", in sostanza, per esprimere il suo contenuto non deve esprimere alcunché: se lo facesse, infatti, lo riprodurrebbe linguisticamente, sottraendogli con ciò proprio il suo *status* di unicità. L'unico è «quello che non può esserci una seconda volta». Tuttavia, malgrado la profondità della sua problematizzazione, e tutte le conseguenti sottigliezze linguistiche, Stirner non può fare a meno di esprimere il suo concetto (sebbene attraverso una «parola vuota») e di caratterizzarlo in rapporto (sebbene negativo) con il "suo" mondo, che nel linguaggio stirneriano viene definito come "proprietà" (*Eigentum*). Lo scadimento degli "altri" al grado di un indistinto "altro", dei "qualcuno" a meri "qualcosa" di cui l'unico può disporre a proprio piacimento, rappresenta solo la variante (magari estrema, radicale) di una struttura formale fondamentale che, in quanto tale, non viene però intaccata: quella della determinazione di chiunque a partire dal suo rapporto con il mondo, ovvero, anzitutto, con la *Mitwelt*. Anche come semplice "proprietario" della sua "proprietà" (del suo mondo), l' "unico" si trova costretto ad assumere le vesti (la maschera) di una individualità personale, di un «individuo nel ruolo del *Mitmensch*».

SEZIONE II:
LINEAMENTI DI UNA MITANTHROPOLOGIE

Premessa

Abbiamo aperto la nostra disamina di *IRM* affermando che il suo assunto di fondo «può essere efficacemente sintetizzato» parafrasandone il titolo ovvero: «*L'individuo è (si dà) nel ruolo del co-uomo*». E in questa formula abbiamo rinvenuto «il tratto fondamentale della löwithiana *Mitanthropologie*». È giunto ora il momento di chiarire il senso di questa nostra attribuzione, alla quale è sottesa, come detto, la volontà (l'ambizione) di esplicitare, isolandoli, gli elementi portanti, ciò di cui effettivamente “ne va” nell’ambito della proposta löwithiana (elementi rimasti, per una serie di ragioni contingenti e forse, per certi aspetti, necessarie, “nascosti”), nella convinzione che queste pre-strutture, sgravate delle loro sovra-strutture (ovvero considerate nella loro organica

totalità), possano offrire l'immagine di un progetto teoretico coerente (se non addirittura compiuto; in ogni caso pienamente plausibile, legittimo).

In primo luogo, ovviamente, preme chiarire il senso della formula con cui abbiamo connotato questa *antropologia della relazionalità*, ovvero come una *Mitanthropologie*, un'*antropologia del "con"*. È nostro convincimento che proprio in questa preposizione, nell'adeguata comprensione del suo significato (del suo ruolo), si celi lo specifico del percorso intrapreso da Löwith. La cosa emerge con evidenza ulteriore laddove si ponga in dialogo *IRM* con i suoi naturali ("fatali" verrebbe da dire) interlocutori, con quelle indagini filosofiche, cioè, che battevano i medesimi sentieri (per di più nei medesimi anni): in primo luogo la *Begegnusphilosophie*, il dialogismo di M. Buber, anch'esso propugnatore di una interpretazione rivalutante dell'alterità nella forma di una seconda persona (la cosiddetta *Duheit*, ugualmente contrapposta alla tradizione trascendentale-idealistica), ed ovviamente (per i motivi già accennati nel corso della discussione del testo) con l'analitica esistenziale heideggeriana, o meglio con la "pre-disponibilità" antropologica che ne è sottesa, quella che interpreta l'essere umano nei termini di un *Dasein*.

Mit-anthropologie, anzitutto (e con ciò torniamo a riferirci ad un ambito delimitato dalle sole pagine di *IRM*) perché la triade concettuale e lessicale su cui si regge l'edificio antropologico löwithiano risulta connotata proprio dall'accentuazione di questa preposizione: essa ne fa da minimo comune denominatore, ne è, meglio ancora, il collante che consente una sintesi organica. È appunto il *Mit* ad unire, già ad un livello meramente linguistico, visivo, i termini: *Miteinandersein* ("essere-l'uno-con-l'altro") – come modalità fondamentale ed autentica dell'umano essere nel mondo – *Mitmensch* ("co-uomo"), ciò che l'uomo è più originariamente, il suo ruolo *par excellence* (*Vor-als als Ur-als*), o meglio la condizione di possibilità per l'esercizio di qualunque ruolo, compreso quello di individuo (*Vor-als als Über-als*) – e *Mitwelt* – l'orizzonte mondano primo ed ineludibile per l'uomo anche laddove, come visto in precedenza, esso rimanga all'apparenza del tutto inespresso (nell'ambito della *Werkwelt*, o del mondo naturale); quello spazio comune cui egli è rimandato inderogabilmente anche nel caso che voglia restare presso se stesso (il che, come visto, si rivela già sempre, un tornare a se stesso¹⁶⁷).

Appare opportuno, ciò detto, dare inizio alla chiarificazione del concetto di *Mitanthropologie* a partire proprio da una analisi di questi suoi tre elementi costitutivi.

¹⁶⁷ Si ricordino, a questo proposito, le analisi löwithiane relative al "singolo" e all' "unico" da intendersi fondamentalmente alla stregua di modalità difettive della dimensione relazionale, nonché la citazione schellingiana sull'accesso a sé come ritorno. Dal novero delle parole-chiave testé elencate manca *Miteinandersprechen* in quanto, sebbene importante, resta pur sempre una modalità del *Miteinandersein* che quindi, in certo modo la ingloba. In qualità di interprete poi non spiace, nel caso specifico, sottrarsi alla tentazione di mettere in campo un eventuale ulteriore gioco di specchi (tanto più perché del tutto casuale) tra il pensiero di L. e quello di Heidegger: aggiungendo il *Miteinandersprechen* alla triade suddetta, sarebbe stato magari possibile figurarsi una sorta di *Geviert* löwithiano *ante litteram*.

La triade della Mitanthropologie: analisi terminologica

1. **Mitmensch (co-uomo)**. Questo termine (che nel linguaggio comune significa “prossimo”, “simile”) può vantare la storia filosofica più “nobile”, più articolata. Essa si svolge, in effetti, secondo due direttrici fondamentali: l’una afferente all’ambito della filosofia della religione, l’altra a quello della filosofia sociale. Sul piano genealogico, invero, il primo versante si rivela decisamente preminente, visto che a partire da esso prende poi le mosse il secondo, quello “sociologico”, cercando, nel corso del tempo, di acquisire una sua piena autonomia. Lo stesso *IRM*, in tal senso, potrebbe essere visto (ed in parte lo è stato) come una delle tappe centrali nel processo di “immanentizzazione” (di compiuta antropologizzazione – di nuovo il polo tensionale *jenseitig-diesseitig*) di questo concetto, anche perché L. ne fa uso nella consapevolezza di questa tradizione terminologica, se non addirittura in dialogo con essa. Detta tradizione fa sostanzialmente capo al pensiero di Hermann Cohen, in particolare al suo *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (1915)¹⁶⁸, laddove il *Mitmensch* assurge a tutti gli effetti a dignità di categoria filosofica. Questo testo non rappresenta una tappa isolata, un *unicum* nel suo *Denkweg*, quanto piuttosto il compimento di un percorso inaugurato quantomeno nel 1904 con *Ethik des reinen Willens*. A partire da una base etica (ponendo così in essere anche una rivalutazione di questa disciplina «divenuta oramai secondaria» all’interno della filosofia, un merito, questo, che L. stesso non manca di sottolineare), Cohen dà il via ad un progetto filosofico volto ad acquisire un’idea complessiva dell’uomo nella sua esistenza concreta (persuaso anch’egli, a suo modo, del fatto che la filosofia dovesse finalmente svoltare in direzione di un *neues Denken*), il cui momento decisivo consta della rivalutazione del tema dell’alterità, di quella umana, antropologica, in primo luogo. È a livello antropologico, dunque, che ha luogo l’intuizione di partenza, quella per cui «l’autocoscienza è determinata essenzialmente attraverso la coscienza dell’altro»¹⁶⁹. A una tale investitura fondazionale nei confronti dello spazio interumano, segue il rinvenimento e la caratterizzazione di

¹⁶⁸ tr. it., *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, a cura di G. P. Cammarota, Napoli 1996.

¹⁶⁹ Ivi, p. 78.

una forma autentica dell'alterità, dal momento che non “qualsiasi altro” può incidere in maniera tanto profonda nella costituzione del mio proprio sé. Il “vero altro” (colui che, in quanto determinante per la mia stessa autocoscienza, posso considerare un *Mitmensch*) non può essere un semplice “egli” (*Er*), ma un “tu” (*Du*)¹⁷⁰. Questa distinzione ha per conseguenza il passaggio decisivo dall'etica alla religione. Cohen ritiene che l'etica possa giungere sino ad intravedere il *Mitmensch* senza, tuttavia, poterlo cogliere pienamente. Una tale possibilità è di pertinenza esclusiva della religione. L'etica, il cui sguardo resta limitato al livello dell'esperienza (*Erfahrung*), non può che conoscere l'altro uomo soltanto per come lo si può esperire, ossia in qualità di *Nebenmensch* (“uomo accanto a uomini”). La consueta, e pressoché irriflessa, equiparazione tra *Nebenmensch* e *Mitmensch* andrebbe attribuita, secondo Cohen, esclusivamente ad un pregiudizio del «pensiero popolare». Il *Mitmensch*, infatti, si fa presente solo attraverso la dimensione della compassione (*Mitleid*) che è un portato, una conquista, della sola religione. Storicamente sarebbe stato il cristianesimo ad operare una tale “rivoluzione antropologica” rispetto all'antichità, dal momento che il *Mitmensch* si rivela nell'ambito della «correlazione tra uomo e Dio». Dal canto suo, nel corso del breve cenno dedicato in *IRM* alla disamina coheniana dei “gradi morali dell'umano”, L. sottolinea come, malgrado tali premesse, essa si concluda con una sorta di virata kierkegaardiana, nel senso che «a determinare l'autocoscienza *religiosa*» sarebbe l' «unicità» dell'uomo (la sua “singolarità”, per meglio dire), ovvero «la sua relazione con Dio, come unico».

La ragione che ci ha indotto a soffermarci precipuamente sull'interpretazione del *Mitmensch* proposta da Cohen (piuttosto che non su quella di Bultmann, per esempio, alla quale L. pure fa riferimento nella prefazione alla ristampa di *IRM*), non è solo di carattere storico (perché con Cohen, come detto, ha inizio la storia filosofica di questo concetto), quanto piuttosto teoretico in senso stretto. La problematizzazione da lui proposta, in effetti, si mostra quanto mai utile al nostro intento di far emergere la peculiarità dell'accezione löwithiana del termine, anzitutto nel senso di “metterlo a(l) posto”, di collocarlo adeguatamente. Cercheremo, in altre parole, di comprenderne il “che cosa è” a partire dal “dove sta”.

Il *Mitmensch* trattato nelle pagine di *IRM* sarebbe quell'idea antropologia che, nella sua opposizione ad ogni forma di individualismo, si situa proprio tra il *Nebenmensch* ed il *Mitmensch* come intesi da Cohen (e rispetto ad essi, quindi, un ibrido, uno *Zwischenmensch*). In sostanza, ci sia consentita la semplificazione a fini esplicativi, il *Mitmensch* di cui parla Cohen è, in quanto “uomo relazionale religiosamente fondato”, equiparabile grossomodo ad un *Nächste* (“prossimo”) cristianamente

¹⁷⁰ Questo, varrà la pena notarlo, è un tratto comune e centrale tanto per l'approccio religioso quanto per quello sociale (sociologico) al tema del co-uomo. In ciò si può ravvisare anche l'attenzione condivisa per le riflessioni di certi autori d'avanguardia rispetto a tali problematiche: su tutti (più che Feuerbach) W. von Humboldt, (il riferimento è al suo saggio sul “duale” cui anche L., come visto, fa riferimento).

inteso (Bultmann, dal canto suo, in quanto teologo cristiano, opera esplicitamente questa identificazione). L. condivide con Cohen l'idea che la "prossimità" costitutiva del *Mitmensch* debba essere qualcosa di più essenziale rispetto a quella meramente materiale, "spaziale" del *Nebemensch*, il cui "essere insieme" (ad altri) non prende la forma intenzionata dell' "essere con", ma si riduce ad un mero "essere accanto" (*neben*). Né tale "prossimità", d'altra parte, può essere *soltanto* quella biologica, naturale (una sorta di solidarietà di specie) suggerita da una definizione dell'uomo nei termini, ad esempio, di "simile". Almeno non per il L. di questo periodo, la cui interpretazione del mondo naturale, come abbiamo visto, lo relega ancora ad un grado inferiore (nel senso di meno originario) rispetto al mondo umano per eccellenza, alla *Mitwelt*¹⁷¹.

Dunque, se da un lato questo paradigma antropologico ha da essere più di un *Nebemensch*, dall'altro ha da arrestarsi un passo prima della sua fondazione meta-antropologica (nel caso specifico, religiosa). La replica ad un eventuale tentativo di "schiacciare" il suo *Mitmensch* su quello di Cohen e quindi sul "prossimo", L. la offre nel corso della discussione delle posizioni di Ebner e soprattutto di Gogarten riguardo al tema dell'autonomia altrui (i § 35 e 36 di *IRM*). Come abbiamo avuto già modo di vedere, egli riconosce ad entrambi gli autori di aver compiuto un passo avanti rispetto a Scheler e al suo *fremdes-Ich*, nel loro declinare l'alterità alla seconda persona e nella conseguente maggiore attenzione dedicata alla dimensione relazionale in quanto tale, eletta a luogo d'origine per la formazione delle individualità dei singoli relati. In particolare, Gogarten aveva rivendicato la priorità dell'altro, del tu, rispetto all'io nell'ambito della relazione, ponendosi, in tal modo, in apparente piena sintonia col programma di *IRM*. Il problema, la distanza incolmabile, non tardava, tuttavia, a palesarsi una volta fattosi esplicito il rispettivo *Hintergrund*, l'orizzonte di riferimento. Al di là delle formule consonanti, infatti, nel caso di Ebner e Gogarten emergeva ben presto lo sfondo *jenseitig*, fideistico, in quanto «la priorità del relazionale è assoluta, ma la relazione assoluta, autentica, è ovviamente quella tra l'uomo e Dio. E solo dal momento che quest'ultima si realizza nel rapporto interumano, ne consegue l'attenzione per il *Miteinandersein*». È Dio a parlare all'uomo «attraverso i co-uomini concreti», è lui a fare da garante dell'autonomia (prioritaria) del "tu" e della conseguente tenuta dei rapporti umani come rapporti tu-io, improntati appunto all'idealtipo relazionale umano-divino. Una posizione, questa, che proprio in virtù della

¹⁷¹ In questo senso si potrebbe sostenere che, stante come elemento imperituro della visione antropologica löwithiana la sua in-naturalità, nel periodo di *IRM* (antropocentrico) questa si caratterizzi come "in-naturalità innaturale" (nel senso che la peculiarità dell'uomo rispetto agli altri viventi, la sua "non naturalità" viene interpretata come "più che naturalità", "ultranaturalità"), mentre con la fase tarda del suo pensiero (cosmocentrica) assuma la forma di una "in-naturalità naturale" (nel senso che anche la suddetta *Besonderheit*, la sua costitutiva trascendenza rispetto al naturale, così come esso si estrinseca negli altri viventi, viene ricondotta all'ambito della natura, la quale in quanto «id quod substat», non può che risolvere entro di sé questa tensione umana ad andare al di là di essa – e al di là di sé. Cfr. a tale proposito il saggio *Mondo e mondo umano*, proprio quello a cui L. rinvia nella seconda edizione di *IRM* per dare un'idea della cornice entro cui la sua prova giovanile andrebbe riposta), nonché le interessanti considerazioni, proprio sul tema della trascendenza in L., A. H. Meyer nel suo *Die Frage des Menschen nach Gott und Welt...*

piena legittimità nel “suo campo” (quello teologico) appare inconciliabile con l’approccio löwithiano. Gogarten poteva infatti giungere a disconoscere il valore di qualsiasi «comprensione interpretante» (dietro la quale «si celerebbe sempre un approccio egoistico») nella esclusiva misura in cui «rimuove l’effettiva ambiguità della relazione fra io e tu, nonché la sua mutabilità, con un colpo di mano motivabile solo “teologicamente”». In grazia di ciò, egli poteva anche astenersi dal prendere in esame tutte quelle fattispecie della concreta vita di relazione con le quali, invece, ha da fare i conti essenzialmente una «analisi strutturale fenomenologica dell’essere-l’uno-con-l’altro». Ad essa spettava addirittura il compito di far emergere un eventuale “oltre”, “di più”, esclusivamente a partire da questa materia, attraverso la sua irriducibilità ad essa, nei termini di un residuo fenomenologico. Ciò stante, possiamo ribadire tanto per Ebner quanto per Gogarten l’obiezione di stampo feuerbachiano coniata ed espressa già in precedenza, ossia: il loro «limite filosofico [...] è quello di “aver presupposto *immediatamente* il “prossimo”. Che esso si dia è ammissibile; non lo è il fatto che venga posto (filosoficamente) in maniera *non-mediata*”».

Di nuovo la questione ci riconduce a quella, fondamentale, del rapporto, della compatibilità dialogica, tra teologia-*Glauben* e filosofia-*Skepsis*. Compatibilità tanto più problematica laddove a tale nesso sapere-scepsi si attinga con la radicalità con cui lo fa L., fino ad elevarlo a cifra di un esercizio filosofico onesto, responsabile¹⁷². In altri termini: per chi si affidi ad un’analisi fenomenologica e non parta da una prospettiva ancorata (ossia, nel contempo vincolata ed assicurata) ad una trascendenza fideistica, la cosa più problematica, nella fattispecie della relazionalità, resta quella di comprendere perché un altro possa (o persino debba) avere una considerazione pari (o superiore) a quella che si ha per se stessi. Il *Mitmensch*, in una tale prospettiva, non ha nulla a che fare con il *Nächste*, o almeno non lo implica automaticamente

Un’indagine fenomenologica (tanto più laddove miri alla *Faktizität*), lo ribadiamo, per sua stessa vocazione deve partire dal fenomeno per come si mostra, il che, in questa specifica circostanza, vuol dire partire dal dato di fatto per cui i rapporti umani sono innanzitutto e per lo più quelli

¹⁷² È un tema di sicuro interesse al quale purtroppo, in questa occasione non ci è concesso dedicare l’attenzione che meriterebbe, quello del diverso modo di intendere la scepsi in L. (anche nella sua fase più fenomenologica) e nell’ambito dell’ortodossia husserliana. Quello löwithiano è scetticismo radicale, assoluto, che in sede filosofica costituisce un autentico fine in se stesso. Non a caso, come detto, per L. l’*optimum* filosofico consiste nel «porre i problemi come problemi» e la sua “fede speculativa” nella persuasione che «si possa sapere qualcosa e che si possa anche non sapere». Al contrario, per Husserl essa è mezzo per uno scopo, ossia per la realizzazione di un «sapere assolutamente vero», immutabile. Proprio sulla scorta di una simile distinzione, nasceva la preoccupazione espressa da E. Fink in una lettera del ’37 indirizzata a Husserl ed avente a tema le possibili negative ripercussioni sul movimento fenomenologico causate dall’imminente sbarco di L. in Giappone. Fink definisce lo scetticismo löwithiano, o meglio la sua «posizione in generale» come caratterizzata «da una profonda e smisurata diffidenza verso ogni sistematica, determinata forse addirittura da un agnosticismo nichilistico», una *Grundstimmung* improntata ad un «nichilistico stare-sopra-tutto», in fondamentale contrasto con la scepsi di cui si serve la fenomenologia (la «vera scepsi») la quale, in quanto «scrutare [...] è disposizione a vedere», «non significa diffidenza irrigidita su se stessi [...] Scepsi è l’azione fondamentale dell’uomo che fa filosofia, l’azione che crea spazio per il sapere» (E. Fink, *Karl Löwith e la fenomenologia*, lettera del 23/1/1937, in: «aut aut», cit.; cfr. relativamente al rapporto tra L. e la fenomenologia il saggio di R. Cristin: *Teoria e scepsi. Sul rapporto fra Löwith e la fenomenologia*, anch’esso in: «Aut Aut», cit., pp. 109-125).

strumentali del “commercio”, il cui “esserci-in-vista-di” è funzionale ad un interesse egoistico e concreto. Il problema diventa dunque quello di capire come da una simile prospettiva, in cui la vettorialità del rapporto appare sempre quella io-altro (altro che è ben lungi dall’essere un “tu”), possa diventare quella biunivoca dell’io-altro (che trova in tal caso il proprio centro in questa oscillazione costante tra i due poli e fa dell’altro una “pari prima persona ma in seconda persona”). L., come visto, cerca di mostrarlo rifacendosi esclusivamente alla centralità della dimensione relazionale per l’essere umano in quanto tale. A questo scopo egli si appoggia prima alle riflessioni diltheyane contenute nel suo *Trattato sulla realtà* ed in seguito alla filosofia morale di Kant. Ora. Che questa operazione non riesca pienamente (a causa soprattutto della “appropriazione indebita” dell’apparato concettuale kantiano), non può inficiare la legittimità del progetto in quanto tale. Resta in ogni caso inappuntabile, a nostro avviso, la critica *filosofica* (stante l’assunzione di un modello filosofico di impronta antropologico-reattiva) ad una analisi come quella di Gogarten ed Ebner (ma la cosa potrebbe valere per lo stesso Buber), nella misura in cui essa tenti di introdurre in maniera del tutto aporetica (perché dogmatica e dunque non questionabile) l’elemento della superiore dignità dell’altro rispetto a me, in uno spazio, quello filosofico, in cui a tali “scappatoie” sarebbe d’uopo rinunciare.

Dunque, il *Mitmensch* trattato in *IRM* si presenta con la stessa pregnanza di un *Nächste* ma sgravato delle sue ipoteche retromondane. In altre parole, riemerge alla base di tale connotazione la scelta di L. (facilitata dal carattere dichiaratamente “settoriale” della sua indagine) di assumere *tout court*, ovvero in maniera pienamente letterale, fenomenica, la *Zweideutigkeit* dell’essere umano, la sua in-naturalità (*Un-natürlichkeit*). Dello *Un* di questa *Unnatürlichkeit*, egli cerca di limitarsi a prendere esclusivamente atto, evitando cioè, in primo luogo, di polarizzarlo *eo ipso* assiologicamente (di valorizzarlo), o meglio cercando di ridurre antropologicamente il suo eventuale portato assiologico. In parte lo abbiamo visto discutendo la sezione di *IRM* dedicata precipuamente alla fondazione dei problemi etici: nonostante l’equivoco kantiano, ci è parso che il progetto löwithiano potesse indirizzarsi ad una riconduzione del normativo (dell’etico) al descrittivo, alla analisi fenomenologica della *Verhältnismäßigkeit*. Lo vedremo meglio più avanti. Per ora basterà preannunciare una formula: L. propone una traduzione dello *Un* in *Mit*, facendo quindi dell’*essere razionale di natura* un *essere relazionale di natura* e dell’*animal rationale* un *animal “relazionale”*.

2. Mitwelt (mondo-del-con). La storia filosofica di questo termine è essenzialmente heideggeriana. Vale tuttavia la pena di accennare anche al suo significato non specialistico, dal momento che esso si rivela curiosamente prossimo alla maniera in cui L. cercherà di intenderlo nelle pagine di *IRM*. Il sostantivo *Mitwelt* (che, in quanto tale, non possiede un blasone particolare) nasce, per così dire, ad integrazione di due espressioni complementari già esistenti nella lingua tedesca: *Vorwelt* e *Nachwelt*. La prima indica il “mondo che precede” (il “mondo di prima”), ossia i “tempi passati”; l’altra, invece, il “mondo che segue” (il “mondo di dopo”), ossia i “tempi che verranno”, la “posterità”, i “posterì”. In questo senso la funzione prima di *Mitwelt* è, come detto, quella di integrare la falla temporale, il tempo disabitato posto tra queste due determinazioni mondane: quello presente, l’adesso. Il suo significato, stando alla definizione del Grimm, risulta: «*die Welt als Inbegriff der mitlebenden*» (“il mondo come quintessenza dei conviventi”), ovvero il “mondo dei contemporanei”¹⁷³.

È interessante notare come questi sostantivi, originariamente (etimologicamente) atti a connotare delle “fattispecie mondane” (delle “mondità del mondo”), tradiscano, soprattutto dal punto di vista dell’uso, una sorta di “*Streben* esistenziale”. La cosa vale in primo luogo per *Nachwelt* e *Mitwelt*, che hanno finito per assumere la esplicita connotazione anche di significanti antropologici: a dire, in sostanza, che la maniera migliore (più chiara, comprensibile) per indicare una fattispecie mondana è quella di riferirsi alla fattispecie umana che le è propria. Di conseguenza: il “mondo del dopo”, la “posterità”, scivola (semanticamente parlando), senza soluzione di continuità, verso i “posterì”, così come il “mondo dell’adesso” verso i “contemporanei”. Nel caso specifico di *Mitwelt*, invero, un simile processo assume la sua forma più lampante e radicale, visto che la suddetta traslazione ha luogo già a livello etimologico, genealogicamente. Posto, infatti, il suo nascere in maniera complementare rispetto a *Vorwelt* e *Nachwelt*, colpisce il fatto che per indicare il “mondo del presente”, “di ora”, si sia ricorsi ad un prefisso antropologico-esistenziale come “*mit*” (“con”), anziché ad uno propriamente temporale come, ad esempio, “*jetzt*” (“adesso”) o “*nun*” (“ora”). Che cosa può significare questo? La definizione del dizionario recita, come detto, che la *Mitwelt* è «il mondo come quintessenza dei con-viventi (*mitlebend*)». Il “mondo presente” è dunque quello in cui si “con-vive”, ovvero si “con-divide lo stesso tempo”; in un simile mondo, di conseguenza, ci si trova posti nella condizione di “con-temporanei”. Il “mondo di adesso” è quello in cui “*si vive adesso*” e la modalità del “vivere adesso”, in quanto “vivere con-temporaneamente”, è “vivere

¹⁷³ A questa accezione di *Mitwelt* si rifà la *verstehende Soziologie* (tentativo di innestare un approccio fenomenologico entro una cornice, disciplinare, weberiana) di A. Schütz (cfr. A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, a cura di F. Bassani, Bologna 1974). Anche a Schütz, nella sua duplice veste di indagatore del fenomeno “mondo sociale” e di interprete critico di Husserl (in merito al problema, a suo parere insoluto, della intersoggettività nella sua filosofia), si richiama L. nella premessa alla seconda edizione di *IRM* (p. 13. Oltre alla già citata *Die sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, L. rimanda, per la critica a Husserl, ad un noto contributo di Schütz, ovvero: *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: «Philosophische Rundschau» 5 (1957), pp. 81-107).

insieme”, “con-vivenza”. La logica sottesa a questi passaggi pare, grossomodo, quella per cui il “mondo” risulta caratterizzabile essenzialmente come (riducibile a) “in-cui della vita” (è “mondo della vita”), la quale, a sua volta, rimanda già sempre ad un “vivente”¹⁷⁴. Per questa ragione, è in relazione al vivente, a partire da esso, che andranno intese e declinate le modalità manifestative del mondo. Nella fattispecie: se il presente è il tempo caratterizzato rispetto al vivente (esistenzialmente) come “con-tempo”, la “vita” lo sarà come “con-vita” (convivenza) ed il mondo come “con-mondo” (o meglio, “mondo del con”¹⁷⁵, “mondo dei contemporanei”). Ma un’operazione di questo genere (quella, cioè, di equiparare “mondo” e “vita”, riportando poi entrambe al “mondo del con” come mondità originaria in quanto originariamente antropologica) è, in buona sostanza, la stessa di cui si incarica *IRM*. Si guardi, a mo’ di esempio, al seguente passaggio löwithiano: «Dal momento che l’esserci umano è determinato dal suo “essere-nel-mondo” mentre l’essere-nel-mondo lo è dal “con-essere”, ma l’autentico con-essere significa essere-l’uno-con-l’altro, il quale, a sua volta, è sinonimo di “vivere insieme”, bisogna attendersi, sin dall’inizio, che così come il “mondo” generale indica già eo ipso il mondo-del-con, anche la “vita” generale si riferisca già eo ipso al vivere-*insieme*».

La disamina del termine nella sua valenza generale ci ha già abbondantemente introdotto, quindi, alla trattazione della sua dimensione squisitamente filosofica, che è, lo ripetiamo, una dimensione heideggeriana. Nell’ambito di questa filosofia, il concetto di *Mitwelt* conosce, a sua volta, una storia duplice. A partire dai corsi del primo periodo friburghese sino al 1925, infatti, esso fa parte di una triade insieme a *Selbstwelt* ed *Umwelt*, a costituire gli orizzonti fondamentali ai quali l’Esserci si riferisce, suoi momenti kairologici e al contempo caratteri kairologici del farsi mondo del mondo, modalità manifestative dello «*es weltet*», dal momento che la mondità «è essa stessa un

¹⁷⁴ A questo livello, ossia come «ciò in cui un Esserci effettivo “vive” come tale», “mondo” ha «un significato preontologicamente esistente». In questa “veste”, lo assume Heidegger in *Sein und Zeit* (cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 90).

¹⁷⁵ Cogliamo quest’occasione per spiegare la scelta di rendere *Mitwelt* con “mondo del con” anziché (posto il valore, a nostro parere decisivo, del mantenimento, in traduzione, del *mit/con*), ad esempio, con “con-mondo”, formula che nel corso della presente spiegazione è emersa in maniera quasi spontanea (da “con-vivenza” a “con-mondo”). Gli è che questa espressione avrebbe potuto rendere l’impressione di un “mondo che sta accanto al mondo” (una *Nebenwelt*, per così dire), il che, in riferimento ad *IRM*, equivarrebbe ad un tradimento vero e proprio delle sue intenzioni. Come si è visto, infatti, il nucleo della proposta löwithiana (l’antropocentrismo di questa sua prima antropologia) sta proprio nella caratterizzazione della *Mitwelt* come “mondo primigenio, originario”, quello a cui è possibile ridurre tanto la *Umwelt*, quanto la *Werkwelt*, quanto la stessa *Welt/Natur* (i quali, sì, possono venir intesi alla stregua di “mondi accessori”, *Nebenwelten*). Sarebbe legittimo obiettare, a questo punto, perché non si sia adottato lo stesso criterio per la resa di *Mitmensch*, vista la almeno pari necessità di distinguerlo da un mero *Nebenmensch*. In sostanza: perché “co-uomo” e non “uomo del con”? A parte la formula esteticamente improponibile, la questione, nella circostanza, appare alquanto differente. In primo luogo non ci sono formulazioni antropologiche analoghe (anche sul piano strettamente linguistico) che nelle pagine del testo premano così da presso *Mitmensch* (come accade, invece, per le altre mondità del mondo nei confronti di *Mitwelt*). In secondo luogo, anzi soprattutto, essendo la cifra del *Mitmensch* la sua capacità di entrare in relazione, di essere con gli altri e quindi vicino ad essi, gli è costitutiva una componente di vicinanza (di prossimità) alla quale, di conseguenza, non è spiaciuto che la formula italiana (“co-uomo”) facesse indiretto riferimento.

esistenziale»¹⁷⁶. I tre concetti si direbbero legati da una connessione non in termini di mera esclusione: mentre la *Umwelt* sembra connotare una generica mondità (quella, appunto, circostante), *Selbstwelt* e *Mitwelt* caratterizzano una mondità specifica (“settoriale”, per così dire), quella, cioè, dalla quale vengono esclusi gli enti che non hanno il modo d’essere dell’esserci. Questo tipo di relazione, ci pare, perduri anche a seguito della suddetta revisione terminologica, che ha luogo durante il corso del semestre estivo 1925: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*¹⁷⁷. Qui Heidegger decide di abbandonare la “tripartizione del mondo” a vantaggio di una sua divisione in due: la *Selbstwelt* sparisce, riassorbita semanticamente dalla *Mitwelt*, che resta sola accanto alla *Umwelt*. Il laboratorio heideggeriano fa passi significativi verso l’apparato concettuale di *Sein und Zeit*. Anzitutto nella specificazione del concetto di *Dasein*, che smette di connotare, come aveva fatto sino a questo punto, tanto l’essere dell’uomo quanto quello del mondo¹⁷⁸. Di fronte al rischio di un fraintendimento solipsistico di questo nuovo *Dasein* connotante esclusivamente il modo d’essere dell’essere umano (nonché per far fronte all’annesso problema della intersoggettività), Heidegger concede uno spazio sempre maggiore al concetto di *Mitsein* (con-essere), proprio a scapito della dimensione del sé e quindi della *Selbstwelt*. Posto, dunque, che «l’Esserci, in quanto è, ha il modo di essere dell’essere-assieme (*Miteinandersein*)», ovvero che «è in se stesso essenzialmente con-essere (*Mitsein*)» e che «il mondo è già sempre quello che io con-divido con gli altri» – altri, il cui «essere-in-sé intramondano [...] è un con-Esserci (*Mitdasein*)» –, ne segue che «il mondo dell’Esserci è con-mondo (*Mitwelt*)»¹⁷⁹. E una simile caratterizzazione della *Mitwelt* appare davvero pienamente, antropologicamente, löwithiana, nel suo ribadire il carattere fondativo della dimensione relazionale. Eppure, dichiarando la modalità secondo cui va intesa la *Mitwelt* nelle pagine di *IRM*, L. si richiama proprio alla definizione heideggeriana, ma nei termini di un contromodello. In un significativo passaggio della prefazione alla prima edizione, egli scrive: «Con il termine “mondo-del-con” (*Mitwelt*), qui di seguito, non verrà inteso il “mondo”, nella misura in cui viene diviso con altri nel prendersi cura comune (cfr. *Essere e tempo*, cit., p. 153), bensì i co-uomini (*Mitmenschen*) come tali e più precisamente: l’essere-nel-mondo *come essere-l’uno-con-l’altro* (*Miteinandersein*). Questo non si costituisce in riferimento al con-essere (*Mitsein*) dell’esserci “ogni volta proprio” e al con-esserci (*Mitdasein*) dell’esserci “ogni volta proprio” dell’altro, bensì andrà inteso come un essere-l’uno-con-l’altro (*Miteinandersein*) originario, in cui per l’uno ne va dell’altro, ma insieme con l’altro ne va di se stesso. L’uno è legato all’altro nell’

¹⁷⁶ *Essere e tempo*, cit., p. 89. Nel corso-manifesto del ’23 Heidegger afferma: «nel commercio immediato e quotidiano, c’è sempre anche il mondo ambiente in quanto con-mondo e mondo-del-sé. Questi termini non delimitano delle regioni ma sono modi determinati dell’incontrare il mondo...» (*Ontologia. Ermeneutica...*, cit., pp. 107-108).

¹⁷⁷ Il testo di queste lezioni appare ora nel volume XX della *Gesamtausgabe* heideggeriana (cfr., in particolare, pp. 333-334).

¹⁷⁸ Cfr. *Ontologia. Ermeneutica...*, cit., p. 92.

¹⁷⁹ I passi citati sono tutti tratti dal § 26 di *Essere e tempo* (cit., pp. 152-162).

“essere-l’uno-per-l’altro privo di un fine” (vedi in seguito §§ 11, 17 e 40d), non mediato dal prendersi cura, solo se esso non viene compreso né come un altro Sé, né come un alius, ma come “alter” oppure “secundus”, come l’altro me stesso».

Il primo dato da assumere da questa citazione, ci pare la constatazione della interdipendenza esistente tra i termini chiave dell’antropologia löwithiana e dunque, dal nostro punto di vista, la conferma dell’opportunità di tentarne una sintesi teoretica più esplicita sotto l’etichetta di *Mitanthropologie*. La peculiarità della *Mitwelt*, infatti, viene esplicitata riferendosi ai *Mitmenschen* i quali, a loro volta, vengono caratterizzati essenzialmente attraverso il *Miteinandersein*. E la cosa non deve stupire. Sin dall’inizio dell’analisi dedicata al termine *Mitwelt*, infatti, abbiamo constatato la riduzione sistematica dei significanti mondani a caratteri antropologici/esistenziali: dietro ogni mondo (o mondità) si celava una fattispecie umana. È a questo livello, quindi, che va ricercata e collocata anche l’incompatibilità tra la definizione löwithiana e quella di Heidegger.

Dietro la *Mitwelt* di *Sein und Zeit*, infatti, si cela il *Dasein*, il quale, costitutivamente, tende ad una “autofondazione debole” nei termini di una appropriazione di sé (lo abbiamo visto in precedenza), come *Eigentlichkeit*. È questa sua peculiarità a determinare la non fondatività di quello spazio interumano, nel quale il *Dasein* è, sì, già sempre posto (gettato), innanzitutto e per lo più, ma al quale egli può, anzi deve, sottrarsi, attraverso una *epochè* con-mondana, nella misura in cui voglia farsi realmente (a) se stesso. E d’altronde, a sancire una tale gerarchia tra *Dasein* e *Mitsein* è lo stesso Heidegger, allorché afferma che «il con-essere è una determinazione (*Bestimmtheit*) dell’Esserci sempre proprio»¹⁸⁰. Valutata la questione da una simile prospettiva, ci si potrebbe spingere fino a sostenere che, in ultima analisi, la *Selbstwelt* non sparisca dopo il 1925 dall’apparato concettuale heideggeriano, ma che resti viva e vegeta sotto mentite spoglie (o meglio, riveduta e corretta), quelle dello *Sein zum Tode*. L’assunzione decisionistica della propria costitutiva finitezza, della propria più autentica possibilità (quella della propria impossibilità), viene definita da Heidegger, non a caso, come «poter essere un tutto»: il *Dasein* si fa *Ganz*, ovvero “mondo a se stesso”. Spazio minimo, si direbbe. Eppure tanto ampio da rendersi fondativo, originario: una *Selbstheit* definibile come *Zwischen* che intervalla due *Mit* (ovvero due spazi relazionali), facendosene parametro, misura. È a partire da essa, infatti, che il *Mit* primo, quello in cui *ci si* è già sempre, si rivela pubblicità inautentica, *Man*; ed è di nuovo a partire da essa (ad autenticizzazione avvenuta, per così dire) che si dà la possibilità di un essere con gli altri autentico, uno spazio relazionale la cui cifra (certificazione di autenticità) diviene la *Freigabe*, il “rilascio” (dell’altro a se stesso, alla sua *Jemeinigkei*t).

¹⁸⁰ *Essere e tempo*, cit., p. 156.

La questione, a questo punto, è: che genere di *Mitwelt* (stavolta anzitutto nel senso, più generico, di “mondo comune”) è quella a cui dà luogo un simile processo? Una somma di totalità singole (quasi delle monadi, se non fosse per lo *Abgrund* che ne fa da sfondo), nella quale lo spazio comune vive soltanto per negare se stesso, dal momento che lo scopo del rapporto, come detto, risulta funzionale alla liberazione del proprio interlocutore per il suo Esserci sempre proprio, per la sua *je eigene Selbstwelt*. In altri termini: il *Dasein*, che è *Jemeinigkeit* (ed al quale è essenziale, ossia “proprio”, il tratto del *Mitsein*), dà vita ad uno spazio comune con gli altri, i *Mitdasein*, ai quali è parimenti essenziale la loro propria *Jemeinigkeit*. Il risultato sarà, quindi, quello di una “comunanza” (comunità) come somma atomica di “proprietà” (sostanzialmente di in-dividualità). Tale “comunanza”, dunque (tornando alle già citate parole di L.), si «costituisce in riferimento al con-essere (*Mitsein*) dell’esserci “ogni volta proprio” e al con-esserci (*Mitdasein*) dell’esserci “ogni volta proprio” dell’altro». Giusto questo, la *Mitwelt*, heideggerinamente declinata, si rivela un mondo accessorio (una *Nebenwelt*), che sta accanto a quello autentico/proprio (la *Selbstwelt* nella nuova veste dello *Sein zum Tode*), e perciò stesso, quindi, non un “mondo del con”, bensì, letteralmente, un “con-mondo”¹⁸¹.

A questo punto la differenza rispetto all’interpretazione löwithiana dovrebbe risultare lampante. La *Mitwelt* di *IRM* si fa fondativa nella misura in cui si fonda su quel controparadigma rispetto allo heideggeriano *in-der-Welt-sein* (essere-nel-mondo) che è il «*Selbst-mit-andern-in-der-Welt-sein*» (Sé-con-altri-essere-nel-mondo), la cui centralità avevamo evidenziato nel corso della prima sezione. Se è vero che si è già sempre insieme ad altri nel mondo, va da sé che il mondo cui si fa riferimento è già sempre inteso come un “mondo della coesistenza”, un “mondo del con”. In altri termini: nella prospettiva löwithiana lo *in-der-Welt-sein* è, in realtà, un *in-der-Mitwelt-sein*.

L’ulteriore approfondimento di questo discorso, e con esso la ulteriore chiarificazione dei caratteri della *Mitanthropologie*, comporta, a questo punto, il necessario coinvolgimento del terzo termine chiave che abbiamo isolato in precedenza (al quale, come visto, abbiamo peraltro già fatto riferimento): il *Miteinandersein*.

3. Miteinandersein (essere-l’uno-con-l’altro). La storia di questo termine è non solo tutta filosofica (nel senso che si tratta di un tecnicismo, di un sostantivo che non compare nel linguaggio

¹⁸¹ Cfr. la nota 12. A corroborare quanto veniamo dicendo, si guardi alla motivazione addotta dal traduttore italiano di *Ontologia. Ermeneutica dell’effettività* (G. Auletta) per la sua resa di *Mitwelt* con “con-mondo”. Heideggerianamente, a suo parere, la *Mitwelt* risulta «una compresenza degli altri nell’incontro dell’Esserci con il mondo» (cit., p. 121).

comune), ma addirittura tutta löwithiana, nel senso che, prendendo spunto da riflessioni heideggeriane ed in dialogo critico con esse, è stato L. in *IRM* ad attribuirgli una vera e propria dignità categoriale. La determinazione del suo significato chiama in causa le ragioni ultime del correttivo antropologico che L. tenta di apportare all'impianto filosofico del suo maestro.

Il *Miteinandersein* löwithiano nasce in contrasto dialogico non soltanto con il *Mitsein*, come è ovvio aspettarsi, ma, almeno a nostro avviso, con lo stesso *Dasein*.

La dialettica che si instaura tra *Miteinandersein* e *Mitsein* è molto simile a quella, appena osservata, tra lo *in-der-Welt-sein* e lo *in-der-Mitwelt-sein*. La critica löwithiana, in entrambe le circostanze, si potrebbe definire di carattere prettamente metodologico. L. si interroga sulla maniera in cui la fenomenologia può servire il programma filosofico del coglimento dell'orizzonte della *Faktizität*, il che, in ultima istanza, si traduce in una riflessione sul modo stesso di intendere la fenomenologia. E nel suo caso, come abbiamo visto, «fenomenologia significa anzitutto un generale “concetto di metodo” e non una “ontologia universale e fenomenologica”». Proprio al fine di distinguerla «rispetto a questo concetto puramente ontologico di fenomenologia», egli decide di indicare «la “fondazione dei problemi etici” [...] come *antropologica*». Tuttavia, continua L., «in quanto terreno di un'antropologia *filosofica*, essa implica delle pretese, per così dire, “ontologiche” (sebbene di tipo particolare), già solo perché nell'ambito di una connessione strutturale determinata della vita umana – il “rapporto” dell'uno verso l'altro, il loro “l'uno-con-l'altro” – mira ad ottenere una comprensione *originaria* ovvero *fondamentale* per il “senso” dell'esserci umano in generale».

Abbiamo riportato per intero questo passo, perché vi si mostra chiaramente (sebbene nella solita maniera “prudente”) quanto ambizioso sia il progetto cui L. mette mano con *IRM*. Una fenomenologia, la sua, che, volendo essere “soltanto” un concetto di metodo, si definisce “antropologica” per distinguersi da quella, “ontologica”, di Heidegger. Una fenomenologia che, d'altra parte, nello specifico del suo campo d'indagine ambisce a contrapporsi proprio all'ontologia quanto ad originarietà, ad essere, quindi, antropologia fondamentale, o meglio “antropologia universale e fenomenologica”. Di nuovo, con le sue parole: «perché solo il “fondamento” antropologico della filosofia deve valere come quello veramente degno di fede, fondante o basilare, comprensibile e meritevole di essere indagato». In sostanza, L. ritiene che nell'ambito della vita relazionale, con tutto ciò che ne consegue, quello antropologico rappresenti l'ultimo orizzonte di riduzione possibile, oltre il quale si finisce per non interrogare più «qualcosa così come esso si mostra e solo in quanto si mostra»¹⁸², ovvero si smette di fare fenomenologia. Di un simile smarrimento per “eccesso di riduzione”, il *Mitsein* heideggeriano rappresenterebbe un caso emblematico.

¹⁸² *Ontologia. Ermeneutica...*, cit., p. 79.

Anche Heidegger coglie il fenomeno per cui «l'Esserci, in quanto è, ha il modo di essere del *Miteinandersein*»; tuttavia, il suo approccio ontologico lo conduce ad operare rispetto ad esso una riduzione ulteriore che vorrebbe essere un "progresso eidetico" (un approssimarsi ulteriore a «ciò che si mostra come mostrantesi»), ma che invece (almeno a parere di L.) diventa una neutralizzazione semplificante, un vero e proprio occultamento. Nella circostanza, la condotta di Heidegger si inserirebbe a pieno titolo in quella tradizione della filosofia moderna che nel disconoscimento aprioristico (o almeno nella sistematica marginalizzazione) della questione della *Mitwelt* trovava la possibilità di pre-costruirsi un materiale pienamente compatibile con le proprie, totalizzanti, ambizioni conoscitive. In particolare, la sua interpretazione del fenomeno uomo nei termini di *Dasein*, malgrado mostri alla propria base una problematizzazione più approfondita, potrebbe costituire una tappa ulteriore di quel percorso che, reso possibile dal Rinascimento e dalla Riforma, muove dal «cogito» cartesiano per giungere sino alla «coscienza pura» di Husserl. Prendendo anch'egli le mosse (o almeno non prendendone a sufficienza le distanze) dall'idealistico "*ich denke*" (io penso), il suo *Da-sein* ("esser-ci") si dimostrerebbe, in ultima istanza, un "*ich-bin-da*" ("io ci sono").

La riduzione/semplificazione operata da Heidegger (e stigmatizzata da L.) nei riguardi del *Miteinandersein* è, ovviamente, quella che lo risolve in *Mitsein*, nell'assunto, cioè, per cui il *Dasein* «è in se stesso essenzialmente *Mitsein*». Il semplice sguardo ai due termini in oggetto mostra chiaramente che cosa venga sacrificato nel passaggio dall'ontico/esistentivo all'ontologico/esistenziale. Il *Mitsein* è nient'altro che un *Miteinandersein* privo di *einander*, ovvero un "con-essere" (meglio, forse, un "essere-con") senza "un altro" (*ein-ander*). L'obiezione löwithiana di fronte a questo esito della riflessione heideggeriana è, si potrebbe dire, anzitutto di *bon sens*, simile (speculare, per la precisione) a quella mossa alla formula scheleriana degli «ii-umani»: così come in quella circostanza (*IRM*, § 34) la forma plurale dell'io gli appariva «un controsenso tanto linguistico quanto materiale», parimenti stridente risulta ora l'immagine di uno "spazio comune disabitato" e quindi monco, qual è quello a cui rimanderebbe il *Mitsein*: preso alla lettera, nella vuotezza della sua formulazione, esso è un "essere-con nessuno di nessuno" e quindi, paradossalmente, un "essere-senza". Lo "essere-con", inteso rettamente, si mostra, invece, sempre già riempito, uno "spazio abitato". Non solo; la sua stessa "abitabilità", per così dire, è pre-determinata in modo costitutivo: "essere-con" vuol dire sempre "essere con *qualcuno*", dal momento che il "con" è "preposizione relazionale" e perciò antropologica, ossia appannaggio dei soli "qualcuno" (*irgendeiner*) e non dei "qualcosa" (se non attraverso le antropomorfizzazioni operate dal linguaggio). Ma l'espressione "essere con qualcuno" riempie soltanto a metà lo spazio dischiuso dal "con": trattandosi di uno spazio relazionale, esso presuppone due termini, i suoi relati.

Ad “essere con qualcuno”, a rapportarsi a lui, non può che essere un suo simile, un altro “qualcuno”, il quale, a sua volta, riconoscerà in colui al quale si rapporta (con cui è insieme) un suo simile, qualcuno come lui, ovvero “un altro”. Il vero volto dell’ “essere-con” è dunque quello dell’ “*essere-di-qualcuno-con-qualcuno*”. Ora, dal momento che lo statuto ontologico dei due relati è il medesimo, colui (un “qualcuno”) che “è con” un suo simile (un “altro qualcuno”) potrà limitarsi ad indicarlo come “un altro” (*ein ander*)¹⁸³: lo “essere-di-qualcuno-con-qualcuno” diventa così “*essere-di-qualcuno-con-un-altro*” (*irgendeiner-mit-ein(em)-ander(n)-sein*). A ben vedere, questa formulazione si presta, su un piano strettamente formale (nel senso che, allo stato attuale dell’analisi, il suo nucleo semantico può dirsi già isolato), ad una riduzione ulteriore. Lo “*irgendeiner*” e così il “*mit einem andern*” appaiono, in certo modo, superflui, nel senso di già espressi dal solo “*mit*” in quanto preposizione antropologico-relazionale. Il “*mit*” dice già sempre dell’essere in relazione di due “qualcuno”, del loro essere insieme come essere “l’uno-con-l’altro” (*miteinander*): il “*mit*” è autenticamente un “*miteinander*” ed il *Mit-sein* un *Miteinander-sein*. Sarebbe possibile obiettare, a questo punto, che lo stesso *Miteinandersein*, si presterebbe, proprio sulla base delle argomentazioni appena addotte, ad un’ultima riduzione. Se è vero che il “*mit*”, preso per se stesso (a patto, cioè, che se ne comprenda preliminarmente il significato essenziale), esprime già la sua connotazione tanto relazionale quanto antropologica, ovvero se dice già tanto dell’esserci di un rapporto quanto dello statuto dei suoi relati (ossia del fatto che si tratta di due “qualcuno”), si potrà fare a meno anche dello “*einander*”, perché già sempre implicito nel “*mit*”, e dunque sostenere, all’apparenza in accordo con Heidegger, che è il *Miteinandersein* a rivelarsi, in ultima analisi, un *Mitsein*. Da un punto di vista strettamente formale, una tale considerazione appare difficilmente contestabile. A costituire eventualmente un problema è invece il fatto che con l’adozione della formula *Mitsein*, in luogo di *Miteinandersein*, la componente antropologico-relazionale propria del “*mit*” diventa pericolosamente implicita, fino a prestarsi, suo malgrado, ad un eventuale occultamento/rimozione. E che Heidegger operi proprio in questa direzione utilizzando il concetto di *Mitsein* (rendendolo, cioè, uno “spazio comune disabitato”), lo dimostra il fatto che, in seno al suo impianto concettuale, esso risulta riducibile alla *Jemeinigkeit* del *Dasein*, per il quale, di conseguenza, nell’essere-l’uno-con-l’altro non ne va mai autenticamente di se stesso. In questa maniera, tenderebbe a ricrearsi una dinamica di stampo idealistico, nella misura in cui anche il *Dasein* (al pari di un “io penso” autocosciente) può porre il proprio autentico sé al di fuori e al di sopra del suo stesso incontro con l’altro da sé. In altri termini: facendosi vaga la suddetta

¹⁸³ Per questa osservazione ci rifacciamo al § 9 di *IRM*, laddove L., discutendo della differenza del “qualcuno” rispetto al “qualcosa”, fa notare che nel caso in cui gli elementi in rapporto abbiano lo stesso modo d’essere (ovvero dove si rapportino tra loro due “qualcuno” o due “qualcosa”) sia possibile distinguere uno dei due relati rispetto all’altro connotandolo semplicemente come “altro” (cioè, senza dover precisare, in quanto sarebbe un mero ribadire, che si tratta di un “altro qualcuno” oppure un “altro qualcosa”).

componente antropologico-relazionale del “*mit*”, aumenta la possibilità di interfacciare il concetto di *Mitsein/Miteinandersein* con un paradigma ontologico fondamentale e con la sua fattispecie umana: il *Dasein*, appunto. Neutralizzato (ontologizzato) come *Mitsein*, il *Miteinandersein* può prestarsi ad essere declinato come con-essere (*Mitsein*) «dell’esserci “ogni volta proprio”» e come «con-esserci (*Mitdasein*) dell’esserci “ogni volta proprio” dell’altro». Con ciò si determina una sorta di falsificazione genealogica: sembra quasi che il momento originario di questo concetto, anche solo sul piano della riflessione filosofica, sia quello vuoto, neutro (ontologico) e che poi a partire da esso si possa, quasi in modo accessorio, occasionale, riempirlo, introducendovi la componente umana, effettiva (l’uno e l’altro che “mettono in moto” la struttura formale dell’essere-con). Al contrario, il *Miteinandersein* assunto come tale, dichiara sin da subito (e a qualsiasi grado di concettualizzazione) la propria genesi e destinazione di *ambito antropologico ed antropologico pluralmente*: un *pieno relazionale e personale*, fatto cioè di rapporti e di persone che non soltanto li creano, ma che in essi creano se stesse (ossia li vivono)¹⁸⁴. Finché resta spersonalizzato (ossia non abitato da persone – nel senso con cui L. si serve di questo termine in *IRM* – ma da “individui”, “unici”, “singoli”, “Esserci”) il *Mitsein* resta anche vuoto .

È appunto questa, lo abbiamo abbondantemente ripetuto, l’interpretazione proposta da Löwith. Il *Mitsein* esplicita inequivocabilmente la sua struttura fondamentale come *Miteinandersein* ed in quanto tale si caratterizza come «un essere-l’uno-con-l’altro originario, in cui per l’uno ne va dell’altro, ma insieme con l’altro ne va di se stesso». Ed in fondo, che L. scomodi il carattere di «originario» per questo concetto, che ne faccia una chiave d’accesso «*fondamentale* per il “senso” dell’esserci umano in generale», appare del tutto coerente con lo spirito complessivo della sua proposta filosofica. Se infatti il mondo in cui l’uomo si trova posto è già sempre un mondo-del-con (*Mitwelt* – se il suo «essere-nel-mondo» è già sempre un «essere-nel-mondo-del-con»), il suo modo d’essere essenziale sarà quello di essere insieme ad altri, ossia un essere-l’uno-con-l’altro (*Miteinandersein*), ed il suo tratto peculiare, la sua *Besonderheit*, si rivelerà quella di essere un ente relazionale, ovvero uomo-insieme-agli-uomini, co-uomo (*Mitmensch*). Eccoci pervenuti, in questo modo, al cuore della *Mitanthropologie*.

¹⁸⁴ Il termine *Mitdasein*, in particolare, “tradirebbe” nel modo più chiaro la suddetta “falsificazione genealogica” operata da Heidegger nei confronti del *Mitsein/Miteinandersein*, ovvero: dall’ “alto” al “basso”, dall’astratto-ontologico al concreto-ontico/antropologico, e su questa base pensabile come appannaggio di un ente “singolo in quanto proprio”, il *Dasein*; laddove la genesi “effettuale”, antropologica, di esso (quella löwithiana) palesa l’insostenibilità, l’assurdità, di un “*con in uno*”, di un “essere insieme ad un solo termine”).

L'individualità personale: potenza di relazione

Una volta analizzata la *Mitanthropologie* a partire dai suoi elementi costitutivi, il passo successivo sarà quello di mostrarne la tenuta, la consistenza effettiva. In sostanza, cercheremo di replicare ad alcune classiche obiezioni mosse ad *IRM*, che, per quanto secondo modalità peculiari, tendono, nella loro totalità, a ravvisare una mancanza di fondamenti solidi alla base del paradigma antropologico löwithiano. In altri termini, stando a tali critiche, il suo impianto argomentativo, all'atto pratico, mostrerebbe di non essere in grado di reggersi su quel nucleo personalistico al quale, pure, si richiama, per via dell'inconsistenza di questo stesso nucleo. L'aspetto più interessante della discussione che ci apprestiamo ad intavolare è il seguente: mostrare, come è nostro convincimento, che buona parte di queste obiezioni scontano una ricezione inadeguata delle tesi di L., conduce, nel contempo, a riconoscere come la responsabilità di tali fraintendimenti sia per buona parte da addebitare allo stesso L., il quale, in virtù della più volte menzionata strategia prudente adottata per la sua *Habilitationsschrift*, non esplicita, come avrebbe dovuto, presupposti ed implicazioni teoretiche delle sue analisi. Una mancata esplicitazione, non di rado interpretata, in sede critica, come mancanza *tout court*. Al fine di lasciar emergere i limiti delle suddette obiezioni, va da sé che spetterà a noi, per quanto schematicamente, cercare di rimediare alle omissioni löwithiane. Si badi, tuttavia: il nostro tentativo di “riattualizzare le tesi di L.” (che, a loro volta, si proponevano di riattualizzare i le tesi, i principi, di Feuerbach) ha come intento esclusivo quello di porre l'attenzione adeguata su un'esperienza di pensiero (quella che abbiamo definito *Mitanthropologie*, appunto) che, pur con tutti i suoi limiti, ci pare contenere una vitalità speculativa storicamente disconosciuta in sede interpretativa.

Riassumiamo brevemente, per cominciare, l'obiettivo che L. si prefigge con la sua riflessione, ovvero che «quale esito provvisorio delle analisi si può indicare il fatto che l'*individuo* umano è un individuo nel modo d'essere della “persona” (*persona*)» (*l'individuo è (si dà) nel ruolo del co-uomo*) «ossia esiste essenzialmente all'interno di determinati “ruoli” relativi al mondo-del-con».

Dunque, alla nozione del soggetto-individuo L. contrappone quella della persona, dell' "uomo-ruolo", o meglio dell' "uomo-ruoli"; una traslazione del consueto approccio, atta a focalizzare quello spazio primigenio in cui questa metamorfosi, categoriale e concettuale, da individuo a *Mitmensch* ("co-uomo", "uomo con gli uomini") accade: lo spazio dell' "aperto" per eccellenza, quello relazionale (*verhältnismäßig*), il *Miteinandersein*. Tutto il testo, in fin dei conti, potrebbe leggersi come un tentativo di sovvertire il principio: "prima il soggetto (l'io) poi il mondo". Tale formula può costituire un filtro adeguato allo scopo di passare al setaccio l'operazione löwithiana, a patto però di una fondamentale precisazione preliminare, e cioè che il "mondo" al quale si rivolge L. non è, ovviamente, la *Welt* in quanto tale, né, tanto meno, la *Umwelt*, bensì la *Mitwelt*, ovvero il "mondo-in-comune" mio e degli altri. Cifra ultima di questa mondità originaria risulta poi l'espressione più autentica dell'umano *Miteinandersein* (quella in cui ad "aver parte l'uno con l'altro" sono una prima ed una seconda persona): il *rapporto* (*Verhältnis*).

Dunque, se il "mondo/*Welt*", che nella controformula löwithiana precede il soggetto/io (il quale, dal canto suo, in questa nuova cornice cessa di essere tale), ha in realtà da intendersi come "mondo-del-con/*Mitwelt*" e se questo, a sua volta, risulta eideticamente, essenzialmente, "rapporto/*Verhältnis*", la controformula suonerà: "prima il rapporto poi il soggetto (l'io)". Ma questo asserto, in fin dei conti, è a sua volta una definizione: quella dell'uomo di relazione, del *Mitmensch* (sul piano formale, categoriale, si può parlare di *Mitmenschlichkeit*).

Proprio una simile riduzione dell'individuo a *co-uomo*, ossia a rapporto, ha attratto al tentativo löwithiano le critiche di alcuni interpreti (pur disposti, peraltro, a non disconoscere alcuni indubbi meriti)¹⁸⁵. La contestazione di fondo è quella di scarsa coerenza, di incoerenza rispetto al suo stesso assunto nel momento in cui, in una serie di passaggi (ad esempio nella caratterizzazione del rapporto assoluto come rapporto di "io stesso" e "tu stesso"), L. reinserirebbe surrettiziamente, per quanto secondo una modalità fortemente ridimensionata, una prospettiva soggettivistica.

Ciò condurrebbe alla «presenza di un quadro teorico viziato da una marcata impronta individualistica; sicché l'antropologia della persona resta in Löwith meramente esigenziale» e quindi «una strumentazione concettuale inadeguata fagocita [...] una intuizione non priva di vigore». Un cedimento, quello di L., che gli stessi critici reputano peraltro inevitabile (e questo è il lato speculare dell'obiezione precedente), nel senso che laddove egli avesse deciso di attuare integralmente il suo programma antropologico-relazionale, si sarebbe trovato alle prese con una tipologia umana del tutto simile a quella rappresentata dalla sig.ra Ponza di *Così è (se vi pare)*: quello che abbiamo definito *Alsmensch*. In sintesi: accantonare, come fa L., un modello individualistico ritenuto limitante nel suo trascurare la dimensione relazionale e dunque l'elemento

¹⁸⁵ Il riferimento è, in primo luogo a M. Theunissen, alle cui osservazioni si rifanno sostanzialmente tanto M. C. Pievatolo quanto W. Fratticci.

dell'alterità, equivarrebbe, secondo queste osservazioni, al naufragio di qualsiasi paradigma identitario. Ebbene, è nostro convincimento che simili critiche scontino esse per prime un difetto di coerenza, nella loro incapacità di aprirsi realmente, sul piano teoretico, alla possibilità di un approccio altro rispetto a quello individualistico-trascendentale. Non riuscendo davvero ad immaginarne l'eventualità di uno differente, il dialogo che questi critici riescono ad imbastire con quelle ipotesi che, a prescindere dal loro effettivo valore, si presentano come alternative, ne esce irrimediabilmente mortificato. Nella fattispecie che qui stiamo prendendo in esame, ciò dà luogo ad una radicalizzazione rovinosamente semplificante, per cui tutto sembra ridursi al mero esserci o non esserci (di nuovo il *Dass-sein*) del concetto di soggettività in accezione idealistica all'interno dell'antropologia relazionale di Löwith. Detto più chiaramente: sostenere, come fa L., la primogenitura/priorità della dimensione relazionale (e quindi l'accantonamento della suddetta soggettività), sembrerebbe implicare *ipso facto* il tentativo di una sorta di *creatio ex nihilo* del "nuovo soggetto" (il soggetto-persona) da parte della relazione. A questo punto, la persona löwithianamente intesa dovrebbe definirsi non tanto come "apertura" (ossia come qualcosa, o meglio, qualcuno che compie l'atto dell'aprirsi, e che perciò stesso, quindi, non si risolve completamente in esso), quanto come vero e proprio "aperto". E la cosa, posta in questi termini, risulta ovviamente insostenibile. È chiaro, infatti, che per quanto indefinite esse siano, ad incontrarsi nello spazio relazionale sono pur sempre due unità singolari (anche soltanto dal punto di vista psicofisico) e con ciò, in un qualche modo, definite, compiute, in-dividuali. Di conseguenza, la relazione si trova costretta a presupporre ciò che invece dovrebbe fondare. Tuttavia ad una siffatta critica, che imposti, cioè, in una forma così rigida il confronto, non potrà che sfuggire lo specifico del tentativo attuato in *IRM* e con ciò la comprensione, oltre che dei suoi effettivi limiti, anche, e soprattutto, delle sue possibili, ulteriori fertilità.

Ribadiamo quanto già detto nel corso dell'analisi del testo: la *Mitanthropologie* löwithiana non propone «una sorta di "integralismo personalistico", quanto piuttosto (e proprio sulla base di una consapevolezza di fondo dei rischi possibili insiti in una simile prospettiva) una *dialettica a base personalistica tra i concetti di "persona" e "individuo"*». *La priorità della persona sull'individuo, sancita da IRM, non è ontologica* (l'esserci o il non esserci del concetto di individuo) *bensì genealogica* (la genesi dell'individualità, che dunque non viene negata in quanto tale, è a carattere personale).

A nostro avviso, dietro l'ipotesi löwithiana della priorità del relazionale si cela la possibilità di pensare lo stato originario dell'uomo (quello pre-relazionale, cioè) come una sorta di *X indefinita*, la cui possibilità di definirsi, attuarsi passa (non può che passare) attraverso l'incontro (la successione degli incontri) con gli altri, con i propri simili. È questo l'unico percorso in grado di attribuire ad un

tale ente indefinito la sua propria determinatezza, che si rivela essere, in tal modo, nient'altro che la sua personalità (o, se si preferisce, la sua "individualità personale"). Questa X pre-relazionale, cioè, non sarebbe nient'altro che "*potenza di relazione*". Rieccoci nuovamente, a questo punto, nei pressi del nucleo teorico della *Mitanthropologie*.

In effetti, il concetto di "potenza di relazione", da noi proposto come formula sintetica del progetto di *IRM*, ci pare possa esprimere efficacemente la declinazione löwithiana (del primo L., ovviamente) di quell'apertura-distanza nella quale diverse esperienze filosofiche di quel periodo (tutte quelle, cioè, che decidevano di volgersi al fenomeno uomo per come esso concretamente si mostra – a prescindere, poi, dal fatto che questa opzione assumesse i caratteri di un'ermeneutica della fatticità, piuttosto che di un'attenzione peculiare alle acquisizioni della "nuova biologia" e dell'evoluzionismo post-darwiniano¹⁸⁶) riconoscevano il tratto peculiare (*Besonderheit*) dell'esserci dell'uomo. I vari: *exzentrische Positionalität*, *Entlastung*, *Weltoffenheit*, *Da-sein*, *Transzendenz* dicono tutti, ciascuno secondo le proprie modalità, della costitutiva indeterminatezza dell'uomo, del fatto che, nietzscheanamente, egli è un «essere non fissato una volta per tutte», ovvero che, löwithianamente, gli è propria la in-naturalità.

Il concetto di "potenza di relazione" afferisce al filone speculativo appena menzionato, nella misura in cui è "potenza" e dunque nomina anch'esso la "possibilità", ossia l'apertura-distanza che di essa è condizione preliminare. D'altra parte se ne distacca, nella misura in cui non lascia del tutto aperta questa apertura ma la "specializza", dandole una direzione specifica: quella relazionale, appunto. Dunque, non una apertura come ricettività universale, indistinta, (come è, ad esempio, la *Weltoffenheit* dell'*anthropos* scheleriano), bensì una ricettività esclusiva: quella per il rapporto, per l'essere-l'uno-con-l'altro. Quella proposta da *IRM* andrà intesa allora come una apertura fondamentale verso il mondo umano per eccellenza: una *Mitweltoffenheit*.

È quindi il rapporto (qui inteso nel senso generico del termine), declinantesi attraverso la variabile temporale nella sua accezione esistenziale, storica (ovvero come serie ininterrotta di rapporti vissuti), ad attualizzare questa iniziale "potenza di relazione", facendone una "persona", ovvero qualcosa (qualcuno) che è nel contempo ruolo-maschera (e in tal senso "nient'altro che relazione"), ma che anche diviene unità indivisibile (e quindi, con ciò, "più che relazione") in quanto memoria, unità storica, perché vivente (una durata), dei propri diversi ruoli/relazioni, in una parola: "continuità". A chiarire questo aspetto riesce quanto mai efficace un'osservazione proposta nelle pagine di *IRM*. L. nota come i bambini risultino incapaci di esperire il rapporto autentico, quello

¹⁸⁶ Alsberg, Bolk, von Uexküll, Driesch sono i numi tutelari di quella "scienza pensante" che tra la fine dell'ottocento e l'inizio del secolo scorso operò un vero e proprio mutamento di paradigma all'interno del suo campo specifico e dalla quale trassero fondamentale ispirazione quei pensatori che riproposero con determinazione la *Menschenfrage* al centro del dibattito filosofico, come "antropologia filosofica": Scheler, Plessner, Gehlen.

“assoluto” e “responsabile” fra io e tu, quello in cui è necessario il coinvolgimento anche della parte di sé irriducibile al singolo rapporto, quella propriamente autonoma (il che, come abbiamo visto, consente anche la dischiusura dello spazio e del problema etico). Stando all’idea della “potenza di relazione”, un tale fenomeno risulta del tutto comprensibile. Se infatti questo *quid* “più che relazionale” si crea, come detto, soltanto attraverso la ritenzione (memoria vissuta/continuità) della “storia dei ruoli” esperiti nel corso della propria vita di relazione, un bambino, in quanto “potenza di relazione” non pienamente attuata, risulta (solo apparentemente per paradosso) non “più che relazionale” in quanto non “abbastanza relazionale”. Egli, cioè, non “possiede” una vera e propria autonomia/ipseità da poter mettere in gioco in un rapporto (elevandolo, così, a rapporto “responsabile” ed “assoluto”), perché non è stato abbastanza in-rapporto. In questa maniera emerge di nuovo anche tutta la distanza tra l’approccio löwithiano e quello heideggeriano. Come abbiamo visto, discutendo di *Eigentlichkeit e Sein zum Tode*, la via heideggeriana alla ipseità è quella di una appropriazione di sé che richiede una sospensione del *Miteinandersein*, una *epochè* con-mondana. Nel caso di L., al contrario, questa stessa ipseità si consegue attraverso l’espropriazione di sé, ossia attraverso la messa in comune di quella proto-ipseità (come “potenza di relazione”) di cui si dispone rimanendo presso di sé, dal momento che essa può vivificarsi (attualizzarsi) soltanto nel rapporto e come rapporto. Più che lasciarsi semplicemente ancora «interpellare» dagli altri, si direbbe che l’individuo löwithianamente inteso si “lascia fondare” dagli altri.

Si dirà, a questo punto, che malgrado le buone intenzioni, si è finito per dimostrare la necessaria assunzione a postulato, di un *quid* primigenio indivisibile, anche solo nella forma di questa capacità di custodire la storia dei propri rapporti. Più semplicemente: la X pre-relazionale come “potenza di relazione” sarebbe nient’altro che in-dividualità. Concesso. Cionondimeno (il che, a nostro avviso, se non dimostra, quantomeno rende credibile l’ipotesi di una preminenza o pari originarietà del relazionale rispetto all’individuale), si tratta pur sempre di qualcosa/qualcuno che non può attuarsi se non come rapporto e attraverso il rapporto, cioè postulando la presenza di un altro. Feuerbachianamente detto: *dato un io* (anche in questa forma minima) *si è già dato anche un tu*.

La possibilità di comprendere l’operazione tentata in *IRM* sta e cade con la capacità di cogliere il reale significato di questa dialettica (a base personale) tra individuo e relazione/persona. Di capire, cioè, «che l’*individuo* umano è un individuo nel modo d’essere della “persona” (*persona*), ossia esiste essenzialmente all’interno di determinati “ruoli” con-mondani».

W. Fratticci, ad esempio, rifacendosi alle critiche di Theunissen, sostiene che alla fine L. giungerebbe ad immaginare un soggetto *oculus mundi* che si distingue da quello idealistico «solo per il fatto di essere impuro». In queste parole ci pare ripresentarsi quella rigida esclusività, quello *aut-aut* entro cui si ingabbia l’opzione individuo-persona/*Mitmensch*, cui abbiamo fatto critico

riferimento in precedenza. Ad un simile approccio, non potrà che apparire un dettaglio l'impurità con cui *IRM* "arricchisce" il corredo del soggetto idealistico. Al contrario, laddove ci si apra pienamente alle ragioni di una prospettiva *verhältnismäßig*, non potrà sfuggire che proprio quella impurità rappresenta la questione determinante. L'impurità sarebbe, appunto, l'*imprimatur* relazionale sulla genesi della individualità, il fatto che *questo nucleo indivisibile preesiste sì alla relazione ma solo in relazione ad essa* (come "potenza di relazione")

Sulla base di pre-disponibilità così radicalmente diverse, si spiega poi facilmente perché Fratticci, persuaso anch'egli che nel titolo del testo (*Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*) si trovi ben sintetizzato il nucleo della proposta löwithiana, sappia però leggerlo soltanto nel senso che «a recitare il ruolo del *Mitmensch* è l'individuo», ovvero cercando di stanarvi eventuali tracce di residui individualistici. A nostro avviso, invece, il titolo (riletto nella maniera che abbiamo in più occasioni mostrato) esprime proprio una possibile strategia (tanto più credibile, in virtù della sua raffinatezza) per accantonare un individualismo rigido, di stampo idealistico. Il fatto che «a recitare il ruolo del *Mitmensch* è l'individuo» significa, come detto, che "l'individuo è (si dà) nel ruolo del *Mitmensch*", ossia nel "meta-ruolo" per eccellenza (un *Vor-als*, inteso come somma di *Ur-als* ed *Über-als*): in quella disposizione fondamentale ed originaria al *Miteinandersein*, che è condizione di possibilità per l'assunzione dei singoli ruoli nell'ambito delle concrezioni relazionali di cui si fa esperienza. L'individuo (che quindi, lo ripetiamo, non viene semplicisticamente accantonato da L.) è tale solo *come* (da intendersi, in questo caso, nella sua duplice accezione da "als" e "wie") *Mitmensch*, definibile, a sua volta, esclusivamente nei termini di una tensione verso l'altro co-uomo.

APPENDICE I

„MIT(ANTHROPOLOGIE) VERSUS ZWISCHEN(ONTOLOGIE)“: LÖWITH E BUBER

Una vera e propria consuetudine a livello di storia della ricezione, è quella rappresentata dall'inserimento di *IRM* all'interno della tradizione della “filosofia dell'incontro” (*Begegnungsphilosophie*), ovvero del *Dialogismus*, un'esperienza di pensiero maturata a cavallo tra il primo ed il secondo decennio del secolo scorso e che vede il suo esponente più significativo in Martin Buber.

L'intento di queste poche pagine, vuol essere, attraverso una schematica problematizzazione di questo *topos* interpretativo, l'acquisizione di una ulteriore (e a nostro avviso, determinante) coordinata, funzionale alla adeguata collocazione (ermeneutica, prima ancora che storico-temporale) della *Mitanthropologie* löwithiana.

È fuori discussione il fatto che *IRM* risenta profondamente di una curiosa temperie spirituale (una sorta di “epidemic *Grundstimmung* epocale”) che ebbe luogo, in ambito filosofico, agli inizi del secolo scorso. Il periodo tra gli anni dieci e venti del '900 (fase crepuscolare di un intero evo della storia umana – un giudizio, questo, già espresso da molti intellettuali del tempo, alla cui elaborazione l'evento bellico, nella sua tragicità, aveva fornito un impulso decisivo – e nel contempo aurora non certo fausta del secolo breve) costituì lo sfondo per tutta una serie di piccoli e grandi sovvertimenti. Anche la *insula* della filosofia (che, in generale, visse allora un momento di straordinaria vitalità) non ne fu immune: vi si diffuse un atteggiamento di critica radicale nei confronti della tradizione, che avrebbe poi trovato nel programma di *Destruktion* heideggeriano la sua più lucida concrezione. Tra quei no che la nuova generazione percepiva come un atto doveroso per aprire il cammino ad un pensiero finalmente nuovo, molti giudicarono prioritario quello contro il classico predominio filosofico dell'egotismo: era tempo che l'alterità cominciasse a far sentire la propria voce.

In questo clima si determina «uno dei più strani fenomeni di “acausale contemporaneità” nella storia dello spirito: la simultanea comparsa del “principio dialogico”»¹⁸⁷. Gli è, in effetti, che diversi filosofi pervennero nel medesimo lasso di tempo ad esiti speculativi sorprendentemente simili, tanto più sorprendentemente dal momento che ciò avvenne, in gran parte, in maniera del tutto occasionale: prendeva così forma la «moderna filosofia della co-umanità (*Mitmenschlichkeit*)»¹⁸⁸. Un breve elenco delle principali pubblicazioni che in questo breve periodo affrontarono le suddette tematiche, può rappresentare l'esempio più icastico del fenomeno: 1919-1921: F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*; 1919: H. Cohen, *Religione della ragione dalle fonti del giudaismo*; T. Litt, *Individuo e comunità*; 1921: F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*; 1923: M. Buber, *Io e tu*; M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*; 1926: F. Gogarten: *Credo nel Dio uno e trino*; 1927: G. Marcel, *Giornale metafisico*; 1928: K. Löwith, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*; E. Grisebach, *Presente. Un'etica critica*; 1932: K. Jaspers: *Filosofia II e III*¹⁸⁹.

Per quanto, come detto, si tratti per lo più di percorsi indipendenti, è pur vero che possono venir ravvisate delle provenienze comuni, percorsi spirituali condivisi, a partire dai quali molti di questi autori giunsero poi ad un confronto con le questioni dell'intersoggettività. Si possono isolare, fondamentalmente, due filoni: quello metafisico-religioso e quello fenomenologico-esistenziale. Il primo, al quale afferiscono i vari Ebner, Buber, Rosenzweig, Marcel..., presenta una peculiarità ulteriore: i contributi teoretici più significativi provengono da filosofi di origine e formazione ebraica (gli unici, peraltro, a tentare anche un lavoro comune attorno a questi temi). L'altro filone, invece, accomuna dei pensatori “contagiati” a livello diverso dal lavoro di Husserl. Malgrado il parere contrario di alcuni interpreti, è senza dubbio a questa seconda corrente che va ricondotto anche il tentativo dell'ebreo germanizzato (e, filosoficamente parlando, fenomenologizzato) Karl Löwith.

In quegli anni, anche la fenomenologia cominciava a porsi il tema dell'intersoggettività, particolarmente a seguito della pubblicazione delle *Idee*. La svolta idealistico-trascendentale di

¹⁸⁷ H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. I: *Introduzione al dramma*, Milano 1983, p. 604. Buber stesso definisce questo mutamento «la trasformazione essenziale che ai tempi della prima guerra mondiale si compì in una serie di pensatori». Annunciatasi in «sensi e ambiti molto diversi», egli ne ravvisa la «comunanza fondamentale» in un «mutamento rivelativi della condizione umana» (M. Buber, *Per la storia del principio dialogico*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Cinisello Balsamo 1997, pp. 317-332, la citazione si trova a p. 325).

¹⁸⁸ *Der Andere*, cit., p. 5.

¹⁸⁹ Va detto che, ovviamente, non tutti i testi elencati nascono in assoluta indipendenza rispetto ai lavori altrui (la cosa vale, ovviamente, soprattutto per quelli apparsi dalla seconda metà degli anni venti in poi. Lo stesso Buber confessa di aver sviluppato le sue intuizioni dialogiche, confluite poi in *Ich und Du*, dialogando con i *Frammenti* di Ebner). Abbiamo ommesso, tra gli altri, i lavori di H. Ehrenberg e E. Rosenstock-Heussy in quanto facenti parte, caso unico in questa fase iniziale, di un gruppo vero e proprio: quello di Rosenzweig. Una breve ricognizione del dialogismo è offerta da Buber nel suo: *Per la storia del principio dialogico*, aggiunto nel 1954 come postfazione a: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 317-332. Una ricostruzione storica approfondita è invece quella offerta dai due classici: B. Casper (*Das dialogische Denken* Freiburg 1967) e da J. Böckenhoff (*Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekte*), Freiburg-München 1970. Un approccio più teoretico è quello offerto dalla sezione dialogica dello studio di Theunissen (*Der Andere*, cit., pp. 242-373).

Husserl aveva accresciuto a dismisura il ruolo della coscienza donatrice di senso: di fronte a questa accelerazione inaspettata, molti dei suoi allievi (tra i primi, come detto, gli esponenti del *Münchener Kreis*) avevano assunto una posizione critica. Che addirittura la realtà, l'oggettività dell'altro da sé (quella del mondo e ancor più quella dell'altro uomo) dovesse venir sospesa prima e ridotta ad atto intenzionale della coscienza poi, appariva un arretramento pericoloso dello spirito del programma fenomenologico. Certamente influenzato dalle critiche subite, Husserl stesso negli anni successivi (precisamente nel '29 con le *Meditazioni cartesiane*) ammetterà quantomeno la problematicità della propria strategia, tentandone un correttivo senza peraltro stravolgerla nei suoi fondamenti¹⁹⁰ (permanendo, quindi, in una posizione soggettivistico-trascendentale).

Tra le suddette reazioni critiche, si possono annoverare anche le prese di distanza da parte di Scheler e di Heidegger. Il primo, che già in tempi meno sospetti aveva tentato di dissacrare alcuni *idola* egotistici come quello della *Selbsterkenntnis*, era giunto a riconoscere il valore decisivo del rapporto interumano per la stessa formazione della soggettività. Su queste basi, Scheler aveva poi teorizzato una sorta di personalismo fenomenologico, nel senso di cercare una definizione del concetto di persona (paradigma antropologico alternativo a quello dell'io autocosciente) compatibile con l'impianto della fenomenologia: la persona veniva quindi caratterizzata come unità concreta di atti intenzionali di natura diversa e come tale posta a fondamento di un'etica materiale dei valori. Lo sviluppo ulteriore di questi temi lo avrebbe condotto sino a teorizzare una sorta di *Duheit* nei termini di un *fremdes Ich*, i cui limiti costitutivi L. avrebbe cercato di evidenziare in *IRM*. Heidegger, al contrario, aveva indirizzato il proprio disaccordo con le posizioni husserliane in una direzione diversa. La sua era una distanza ben più radicale, nella quale il rifiuto del trascendentalismo e la corrispondente attenzione alla dimensione della fatticità implicavano un ripensamento radicale dello stesso concetto di fenomenologia (da cui sarebbe scaturita anche la rottura vera e propria con Husserl), rideclinato come «ontologia universale e fenomenologica». Il che, d'altronde, non significa che Heidegger si fosse sottratto al dibattito di quegli anni; tutt'altro. Ad esempio, nella discussione critica con le ipotesi scheleriane egli aveva ravvisato una conferma ulteriore della bontà (della necessità, come avrebbe detto egli stesso) del percorso filosofico che aveva intrapreso. La definizione della persona proposta da Scheler gli appariva del tutto carente quanto ai suoi fondamenti ontologici (e per questa ragione sostanzialmente riconducibile alla concezione husserliana): «nonostante la diversità di impostazione di procedimento e di orientamento in fatto di visione del mondo, le interpretazioni della personalità in Husserl e di Scheler concordano in ciò che hanno di negativo. Esse non pongono più il problema dell'essere

¹⁹⁰ Una analisi puntuale di quest'ultima soluzione ed in generale del problema dell'intersoggettività in Husserl, la offre A. Schütz nel suo già citato articolo *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*.

della persona»¹⁹¹. Ai suoi occhi, quindi, la questione diventava quella della determinazione ontologicamente positiva del modo d'essere della persona¹⁹².

È all'interno di questo dibattito che L. matura l'interesse per i temi che poi svilupperà nel suo scritto di abilitazione, secondo una modalità, come abbiamo abbondantemente appurato, tutt'altro che epigonale. Vicino alle posizioni di Scheler e Heidegger quanto alla loro condanna della svolta husserliana (condanna con la quale si erano guadagnati l'accusa, da parte dell'antico maestro, di aver ceduto a quella positività filosoficamente ingenua che è l'antropologia), L. riteneva, tuttavia, che i loro correttivi non avessero mantenuto le promesse iniziali. Heidegger, in particolare, sul cui programma di un'ermeneutica della fatticità aveva riposto inizialmente le sue speranze, gli sembrava essersi definitivamente allontanato dalla giusta rotta una volta preso partito per l'ontologia: la *Daseinsanalyse* di *Sein und Zeit* rappresentò, ai suoi occhi, la prova provata di questo smarrimento. Persuaso dalle stesse vicende della sua esistenza della irriducibilità teoretica della concreta vita di relazione, dell'eccedenza costitutiva dell'essere-l'uno-con-l'altro, L. si indirizzò verso un paradigma antropologico radicale nella sua pretesa di originarietà. Su questa strada gli si fece fatalmente incontro Feuerbach e il con lui l'opzione per l'alterità declinata in seconda persona. Punto di coagulo per tutte queste sollecitazioni fu, fatalmente, *IRM*, apparso in volume nel 1928. Cinque anni prima, intanto, un pensatore ebreo (austriaco di nascita), profondo conoscitore della tradizione chassidica, aveva dato alle stampe un saggio in cui con pari determinazione si rivendicava la centralità della dimensione interumana, la cui espressione più autentica veniva parimenti identificata nella relazione tra prima e seconda persona. *Ich und Du* segnava, a tutti gli effetti, l'atto di nascita del dialogismo.

La prossimità temporale e la profonda (almeno apparentemente) affinità tematica dei due scritti, nonché, agli occhi di qualcuno, l'appartenenza ad una stessa tradizione dei due autori, hanno condotto, giocoforza, a quel *topos* ermeneutico, cui facevano cenno all'inizio, secondo il quale *IRM* andrebbe storicamente ricondotto, pur con tutti i distinguo del caso, alla tradizione del dialogismo. Un interprete attento come Alberto Caracciolo, ad esempio, scrive che con *IRM* L. si pone, insieme a Buber, «tra le maggiori figure di quella che è stata chiamata la “filosofia dell'incontro”»¹⁹³. Da questo punto di vista, il tentativo più organico resta quello operato da Michael Theunissen che nel suo *Der Andere* (laddove viene tentata una ricostruzione storica dell'ontologia sociale nel pensiero del “presente”, ovvero lungo la prima metà del ventesimo secolo) ufficializza questa collocazione di *IRM*, definendolo come una rielaborazione del dialogismo in chiave fenomenologica. A nostro

¹⁹¹ *Essere e tempo*, cit., p. 70 (cfr. in generale il § 10).

¹⁹² Ivi, p. 71. E. Donaggio afferma che il quesito heideggeriano relativo alla determinazione ontologica della persona «con buona probabilità ispirò Löwith nella scelta del suo tema» per lo scritto di abilitazione (*Una sobria inquietudine...*, cit., p. 44).

¹⁹³ Karl Löwith, cit., p. 16, nota 14. Dello stesso avviso sono Fratticci così come lo stesso Gadamer

avviso, ovviamente, non è la prossimità del libro di L. ad *Ich und Du* e al dialogismo in quanto tale a dover essere problematizzata (e a fare, eventualmente, problema), quanto piuttosto il livello effettivo di essa: varrebbe la pena, in sostanza, di chiedersi fin dove i due percorsi possono procedere appaiati e perché, ad un certo punto, debbano giocoforza separarsi. Proprio un'interrogazione di questo tipo vorremmo cercare di imbastire a grandi linee qui di seguito¹⁹⁴.

La prima questione che emerge è anche la più banale: conosceva L. il testo di Buber, durante la redazione di *IRM*? Ovvero: è lecito sostenere che L. ne abbia tratto ispirazione? La questione non è del tutto accertabile. Un primo dato da assumere è che nelle pagine löwithiane non si trova alcun riferimento esplicito a Buber e alla sua opera. Stando ai temi trattati, tuttavia, si sarebbe portati a credere che L. avesse una qualche cognizione del suo lavoro. Questo, almeno, come prima impressione. Una valutazione più attenta, in effetti, porta a credere che nel caso di una conoscenza di *Ich und Du* difficilmente L. avrebbe evitato di farvi menzione, o meglio di confrontarsi direttamente con esso, così come fa, ad esempio, con gli scritti di Gogarten e di Ebner, che pure non trattano così da presso i temi di cui egli si occupa. A nostro avviso, un confronto diretto con le tesi buberiane avrebbe offerto a L. una possibilità ulteriore (forse la più significativa) al fine di caratterizzare lo specifico della sua interpretazione del rapporto io-tu. D'altro canto la cosa (il riferimento a Buber, cioè) sarebbe stata pienamente coerente su un piano strategico. L., infatti, adotta come *modus operandi* (specialmente nel corso del capitolo terzo, dedicato al tema dell'autonomia altrui all'interno del *Miteinandersein*) appunto quello di veicolare l'esposizione delle proprie tesi alla dimostrazione dei limiti di quelle altrui: il suo "tu", ad esempio, si definisce anzitutto a partire dalla sua differenza rispetto a quello di Gogarten o dello stesso Feuerbach. Va da sé, ciò posto, che il dialogo con Buber sarebbe stato un'occasione unica: tanto più proficuo, cioè, quanto maggiore, almeno in apparenza, la prossimità delle due posizioni. Eppure, il nome di Buber non compare nelle pagine löwithiane. O meglio, vi compare fuggevolmente nella premessa alla seconda edizione (1962), in quell'elenco di testi e autori che dovrebbero rappresentare una sorta di bibliografia essenziale relativamente al tema della *Mitmenschlichkeit*, finalizzata, almeno in parte, a surrogare quei cambiamenti del testo che, dopo oltre tre decenni dalla sua prima apparizione, l'autore riteneva necessari e che soltanto ragioni editoriali (tipografiche, per meglio dire) avevano

¹⁹⁴ In verità la questione del rapporto tra L. e Buber, o meglio tra *IRM* e il dialogismo è già stata affrontata in sede critica da uno studioso coreano (C. Sung-Sik, *Der Mensch als Mitmensch. Eine Untersuchung über die Strukturanalyse des Miteinanderseins von Karl Löwith im Vergleich mit dem dialogischen Denken von Martin Buber*, Köln 1993). Il suo lavoro non ha tuttavia il significato che ci si aspetterebbe guardando al titolo. Con la sua analisi comparata di L. e Buber, infatti, l'autore mira ad un arricchimento del dibattito filosofico nel suo paese (la cui tradizione culturale risulta dominata dalla dimensione comunitaria del "noi") attraverso l'introduzione di una "categoria occidentale" qual è quella della *Duheit*. Per questa ragione, egli appare legittimamente interessato più ad esporre a grandi linee le strutture di pensiero dei due filosofi che prende in esame (proponendole, appunto, come due variazioni su un tema comune) che non ad una analisi comparativa approfondita (finalizzata cioè a metterle in luce eventuali inconciliabilità).

impedito¹⁹⁵. Una tale menzione tarda, appare come il desiderio di sopperire ad una mancanza (nel senso di un'ignoranza) della prima edizione. D'altro canto, l'eventualità che L. conoscesse *Ich und Du* sin da prima del '28, decidendo quindi di ometterne scientemente qualsiasi esplicito riferimento, si spiegherebbe soltanto adducendo delle motivazioni (il desiderio, ad esempio, di attribuire al proprio tentativo una assoluta originalità rispetto alla ripresa di certe tematiche) che, vista anche la tempra umana del personaggio, appaiono davvero poco sostenibili.

1.

Ciò detto, possiamo passare al merito: quali sono i veri punti di contatto e (soprattutto) le differenze sostanziali tra l'antropologia relazionale di L. e il dialogismo buberiano?

Cominciamo ponendo in evidenza i principali tratti comuni. Il primo, quello determinante in quanto preliminare, è ovviamente l'elezione da parte di entrambi della dimensione interumana a spazio fondativo e irriducibile, a "cosa del pensiero". Anche per il L. di *IRM*, dunque, si potrebbe affermare che «il problema della vita dialogica» (o meglio "della vita relazionale") costituisce il «problema in assoluto»¹⁹⁶. Conseguenza di questo primo assunto è l'attenzione alla questione dell'alterità dell'altro, anzitutto ad una sua caratterizzazione precipua, oltre che pertinente, sul piano concettuale-terminologico. Di qui, a partire evidentemente anche da un comune retroterra filosofico (feurbachiano in primo luogo), la comune opzione per il "tu". Un "tu" che Buber definisce come "innato", a marcare il carattere di immediatezza della relazionalità. "Tu innato" che nel suo voler indicare, nel suo "stare-per" l'essenziale predisposizione dell'essere umano al rapporto (il suo essere, prima di tutto, "uomo di relazione"), potrebbe definirsi una traduzione buberiana del löwithiano *Mitmensch* (da un punto di vista cronologico, sarebbe piuttosto vero il contrario). E se da una parte il "tu innato/*Mitmensch*" dice già sempre della immediatezza interpersonale, dall'altra, corrispondentemente, sancisce il declassamento ontologico della singolarità/unicità, dell'isolamento, a forma derivata (e per lo più deietta) della originaria relazionalità. Il che, a sua volta, rivela un ulteriore referente filosofico condiviso nella figura di Kierkegaard¹⁹⁷. Tanto L. quanto Buber, infatti, attribuiscono una assoluta centralità alla sua categoria del "singolo",

¹⁹⁵ Ricordiamo ancora, a tale proposito, come egli elegga il proprio saggio *Mondo e mondo umano* al ruolo di principale correttore dello sbilanciamento antropocentrico (*mitweltlich*) determinatosi nella sua prima prova matura.

¹⁹⁶ M. Theunissen, *Der Andere*, cit., p. 257 (abbiamo parafrasato, riferendolo ad entrambi, un giudizio di Theunissen relativo al solo Buber).

¹⁹⁷ Nel 1936 Buber dedica un saggio specifico al "singolo" di Kierkegaard (*La domanda rivolta al singolo*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 227-276). La cosa interessante è che questo studio presenta, oltre ad un'analisi comparata del "singolo" con l' "unico" di Stirner, una disamina del "politico" di Schmitt e della "teologia della decisione" di Gogarten, in una curiosa consonanza di autori e tematiche con il saggio di Löwith/Fiala sul decisionismo occasionale di Schmitt apparso giusto un anno prima (e con il quale ci siamo confrontati, come si ricorderà, nel corso dell'analisi di *IRM*).

ravvisando nell'isolamento radicale (disperato), di cui essa è espressione, il fenomeno rivelatore della autentica *Menschenfrage*. Nella situazione emotiva fondamentale della disperazione, l'uomo, come singolo, può farsi problema a se stesso e da qui porre in essere anche la sua replica esistenziale: replica che, di nuovo concordi (ma stavolta contro Kierkegaard), L. e Buber vedono nell'apertura piena all'essere-l'uno-con-l'altro, dal momento che «l'uomo, antropologicamente parlando, non è un essere esistente nell'isolamento, ma nella pienezza della relazione tra l'uno e l'altro»¹⁹⁸.

La comune elezione del rapporto io-tu a forma “nobile” dell'interumano, implica un accordo di fondo anche relativamente ad alcuni caratteri concreti che fanno di una connessione umana un essere insieme autentico. Anzitutto la sua peculiarità terminologica, l'esclusività significativa: nel caso di L., come visto, si parla di “rapporto” (*Verhältnis*, con abbondanza di ragguagli relativamente alla differenza tra questo termine ed altri consonanti); per Buber, invece, quella tra io e tu è una “relazione” (*Beziehung*). Da un punto di vista sostanziale, per quanto concerne cioè la struttura formale connotata dai due sostantivi, non si ravvisano significative differenze: le due macchine relazionali funzionano sulla base di principi non dissimili. Anzitutto quello della reciprocità/vicendevolezza (*Gegenseitigkeit*). «La relazione» (così come il rapporto) «è reciprocità»¹⁹⁹, nel senso di una apertura piena dei relati all'interno della relazione. Non si dà relazione-rapporto, laddove non ci si ponga totalmente in gioco dinanzi all'altro (laddove, per usare un'espressione coniata in precedenza, non ci si renda “deludibili”): non è pensabile che qualcuno si relazioni autenticamente ad un altro assicurando preliminarmente se stesso di fronte al rapporto, accostandosi ad esso come un “io compiuto”. La reciprocità come apertura alla relazione trova però un limite nella sua eventuale assolutizzazione; un eccesso di riflessività stigmatizzato in ambedue le analisi: laddove L. usa l'espressione «rapporto assolutizzato», Buber parla invece di «reversibilità» (*Umkehrbarkeit*). Il trofismo della reciprocità, la sua giusta misura, ha a che fare, ulteriore tema condiviso, con la “responsabilità” (*Verantwortlichkeit*) intesa nella sua accezione etimologica di “capacità di rispondere”²⁰⁰.

L'alterità nella forma della *Duheit* si definisce soprattutto in contrapposizione alla sua versione sbiadita, inautentica, quella della terza persona. Nel comune distinguo fra il “tu” e lo “egli/esso” (nel quale è agevole scorgere il comune debito, peraltro dichiarato, con le riflessioni di von

¹⁹⁸ M. Buber, *Elementi dell'interumano* (1954), in: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 293-315 (la citazione si trova a p. 309).

¹⁹⁹ *Io e tu*, cit., p. 63.

²⁰⁰ Per la responsabilità in Buber, cfr, ad esempio, il paragrafo dal titolo, appunto, *Responsabilità*, contenuto nel saggio del 1930 *Dialogo* (in: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 183-225. Il paragrafo menzionato è alle pagine 201-203. Si tenga presente che il titolo del saggio reso “dialogo” non è né “*Dialog*” né “*Gespräch*”, bensì “*Zwiesprache*”, sostantivo che sottolinea con forza la peculiarità di un rapporto a due).

Humboldt²⁰¹) L. e Buber veicolano il concetto di autenticità di una relazione al criterio della non reificabilità dei suoi relati. Il rapporto con un altro in terza persona (“egli/Er” per L., “esso/Es” per Buber), determina lo scadimento dell’essere umano facendone mero mezzo per un fine, reificandolo. In questo senso entrambi si rifanno, più o meno consapevolmente, al modello kantiano, almeno sul piano formale: il rapporto/relazione io-tu è tale nella misura in cui si fonda sul “rispetto”, ossia sull’impossibilità (morale) di degradare l’altro a livello di “mezzo per uno scopo”, e sul corrispondente dovere di considerarlo sempre uno “scopo in se stesso”. Evidentemente all’esercizio del rispetto fa da preconditione il fatto che, almeno in potenza, l’uomo possa venir fruito in maniera cosale, e che dunque gli appartenga già sempre il tratto della reificabilità. Invero, riguardo alla possibilità di caratterizzare il “tu” contrapponendolo alla terza persona, Buber profonde un impegno molto superiore rispetto a Löwith, deducendo le due mondità fondamentali dalle due fondamentali modalità relazionali. Si potrebbe dire che la *Mitwelt* buberiana è scissa in due, o meglio che all’interno del suo “mondo della coesistenza” si danno un mondo realmente interumano (un *Duwelt*) ed uno, heideggerianamente parlando, meramente “commerciabile” (uno *Eswelt* dominato dalla causalità calcolante). Scrive Buber: «la parola io-tu fonda il mondo della relazione», mentre quella io-esso dà vita al «mondo dell’esperienza»²⁰². La sua svalutazione del concetto di “esperienza” (*Erfahrung*) si lega direttamente a quella della dimensione della mediazione (*Vermittlung*). La *Erfahrung* va intesa alla stregua di una “esperienza di secondo grado”, traduzione semplificata, addomesticazione dello *Erlebnis* (“vissuto”, “esperienza vissuta”) a beneficio, in primo luogo, della sua conoscibilità. Questo passaggio dal “vissuto” al “vissuto conoscibile”, dallo *Erlebnis* alla *Erfahrung*, è un filtro e dunque una mediazione (*Vermittlung*), laddove l’autentico presenta quale certificazione del proprio *status* di autenticità il carattere della immediatezza (*Unmittelbarkeit*), nel senso, appunto, di non mediabilità. Nel suo uso dei concetti di *Vermittlung* e *Unmittelbarkeit*, Buber sciorina un livello di approfondimento che al L. di *IRM* è ancora precluso. Come accennavamo già nel corso della sezione iniziale, sarà soltanto in seguito alla svolta cosmocentrica della sua antropologia che L. scorgerà la pregnanza teoretica del concetto di *Unmittelbarkeit* nell’ambito di una rivalutazione strettamente filosofica del pensiero di Feuerbach. Ciononostante, appare lecito affermare che, a senso, l’uso buberiano di queste categorie corrisponda per buona parte ai motivi ispiratori dell’antropologia löwithiana. Buber, infatti, fa della *Unmittelbarkeit* un tratto peculiare della *Duheit*, nel senso della non reificabilità del “tu”. L’immediatezza, in effetti, definisce se stessa proprio nel suo non potersi “piegare” all’uso e quindi al ruolo di “mezzo” (*Un-mittel-barkeit*), nel suo dover sempre restare un “fine a se stessa”. Un

²⁰¹ Più precisamente, i due fanno riferimento allo stesso scritto di Humboldt, quel *Sul duale* (cit.) in cui la distinzione tra “tu” ed “egli” indagata con maggiore profondità (Buber ne fa menzione insieme, ad esempio, in *Dialogo* – cit., p. 213).

²⁰² *Io e tu*, cit., p. 61.

tratto, questo, che, come detto, risulta peculiare del rapporto io-tu, nel quale «l'uno è legato all'altro nell' "essere-l'uno-per-l'altro privo di un fine"»²⁰³.

Ancora in questa attenzione all'esperienza vissuta, effettiva dello *Erlebnis*, nella persuasione che da qui il pensiero filosofico tragga la propria ragion d'essere e che quindi a questo orizzonte debba riferirsi come parametro, cercando il più possibile di restarvi un buon vicino, L. (particolarmente il L. di questi primi anni) avrebbe certo concordato con Buber. Anzitutto perché i testi cui, nella circostanza, ci riferiamo in modo preminente (*IRM* e *Ich und Du*) possono sostanzialmente definirsi due resoconti di esperienze vissute, o meglio: di una esperienza vissuta di conversione²⁰⁴. Proprio ad un'esperienza vissuta, infatti, tanto L. quanto Buber devono la loro vera e propria conversione all'interumano, alle ragioni dell'altro e del rapporto con lui. Certamente il passaggio alla forma rigida, statica (e perciò stesso non vitale) della elaborazione scritta avviene nei due casi secondo modalità differenti (più "filosofica" in senso stretto, nel senso della concettualizzazione soprattutto, quella del filosofo Löwith; più discorsiva, dialogata quella di Buber, preoccupato che la pagina potesse dire e con ciò custodire anche solo un'eco dell'alito ineffabile del vissuto); tuttavia resta molto simile l'interpretazione del rapporto tra il pensiero e la vita, la comune convinzione, cioè, che anche come pensatore si è sempre un uomo tra gli uomini.

Tornando brevemente alla questione del "tu innato/*Mitmensch*", varrà la pena di menzionare una comunanza ulteriore relativa al nucleo dei rispettivi paradigmi antropologici. In precedenza, nella esplicazione dei caratteri della *Mitanthropologie*, abbiamo "forzato" alcuni elementi impliciti nelle pagine di *IRM* al fine di isolare una possibile definizione di individualità personale (ragion per cui, l'acquisizione di questa "comunanza ulteriore" sta sotto la condizione della correttezza ermeneutica della nostra "forzatura"). Il risultato di quella operazione si era concretato in una formula, "potenza di relazione", che è, almeno linguisticamente, un prestito buberiano²⁰⁵. Ed in effetti Buber, così come L., legge la *Besonderheit* dell'essere umano come una "indeterminatezza determinata", un'apertura relazionalmente specificata. Anch'egli, in altri termini, ravvisa il tratto originario e peculiare dell'uomo nel suo "porsi ponendo una distanza tra sé e il mondo", distanza che è però già sempre una forma di prossimità, nel senso di una tensione verso quello spazio interumano che, solo, può fare del sé un sé, ovvero una persona. Va peraltro precisato che Buber, relativamente a questa concezione, opera un significativo mutamento di prospettiva col passare del tempo. In particolare,

²⁰³ *IRM*, p. ---.

²⁰⁴ A questo livello non ci pare determinante, come differenza, il fatto che Buber faccia riferimento ad una esperienza di fede (un *Glaubenerlebnis* piuttosto che una *Glaubenerfahrung* come invece la definisce Theunissen) e dunque ad una conversione nell'accezione religiosa del termine.

²⁰⁵ *Io e tu*, cit., p. 86.

nel saggio del 1950 *Distanza originaria e relazione*²⁰⁶, egli sancisce una soluzione di continuità rispetto alla sintesi di cui il “tu innato” si faceva, come tale, testimonianza incarnata. In sostanza, la “apertura relazionalmente specificata”, la “potenza di relazione”, diviene ora “potenzialità” *tout court*, o meglio parte come tale, nella forma di una *Urdistanz* (“distanza originaria” che il “tu innato” pone tra sé e il mondo) per caratterizzarsi poi, in un momento altro e secondo, come *Beziehung* (relazione). Sulla scorta anche di suggestioni ricavate dalle conquiste della “biologia pensante” di von Uexküll con cui si pone in dialogo critico, Buber frange l’unità dell’atto di cui il “tu innato” era concrezione: la “approssimazione distanziante”, quel correre verso l’altro che era già anche un fuggire dall’immediato risolversi in un ambiente. In questa nuova versione, al contrario, l’essere umano (ancora, almeno formalmente, “tu innato”) compie, in via preliminare, un atto topologico di autoaffermazione: schelerianamente detto, egli pone se stesso determinando la propria posizione nel mondo (plessnerianamente, marcando la propria “posizionalità”, il proprio “grado nell’organico”), stabilendo cioè, attraverso la *Urdistanz* di poter avere una *Welt* e di non vivere, al pari dell’animale, immerso in una *Umwelt* (ambiente, mondo circostante). Segue a questa “posizione” come presa di distanza, l’apertura, l’entrare in relazione (*Beziehung*) con il mondo che è, in fin dei conti, un ritornare ad esso come propria origine, tuttavia secondo le modalità che l’uomo stesso stabilisce. Questa tappa ulteriore determina la realizzazione piena dell’essenza antropologica facendo dell’uomo una persona.

2.

Malgrado i molteplici tratti comuni sin qui evidenziati, esistono differenze radicali, sostanziali tra i due approcci che li rendono, a nostro avviso, fondamentalmente incompatibili. Sul piano metodologico, anzitutto. Buber inserisce la sua riflessione in una processualità storica ben precisa. La sua idea di una prossimità del pensiero filosofico alle vicende umane assume i connotati di una filosofia della storia. La sua cornice è chiaramente *weltgeschichtlich* (e perciò stesso, avrebbe affermato di lì a qualche anno L., *heilsgeschehenlich*), ravvisando una direzione, un senso, nel fluire dei *pragmata*, nella forma di «un accrescimento del mondo dell’esso (*Eswelt*)»²⁰⁷. La storia umana (tanto del singolo quanto del genere umano) è, per Buber, storia di una decadenza. In particolare la modernità si rivela un tempo di *Hauslosigkeit*: l’uomo non si sente a casa nel mondo. Dinanzi a questo “dato di fatto” epocale, la riflessione di Buber si propone di rispondere alla crisi dell’uomo

²⁰⁶ Il saggio è contenuto in: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 277-292. Per il significato di questo scritto nell’economia complessiva del dialogismo buberiano si veda il saggio introduttivo della citata raccolta redatto dal curatore A. Poma (*La parola rivolta all’uomo occidentale*, in: *Il principio dialogico e altri saggi*, cit., pp. 5-33, in particolare p. 33).

²⁰⁷ *Io e tu*, cit., p. 84.

moderno occidentale facendo appello alla tradizione spirituale dell'ebraismo che, essendo «frutto serotino dell'Oriente», può costituire un ponte tra Occidente ed Oriente. In quanto tale esso appare fatalmente gravato di una missione storica: attuare la conversione dell'occidente "sensorio" e scisso persuadendolo del valore "motorio" della riconduzione ad unità. Un valore, quest'ultimo, che declinato nella sua versione ebraica (chassidica) significa interiorizzazione della tensione all'unità, responsabilizzazione dell'uomo e della sua azione (che si fonda su una decisione libera) verso gli altri ed il mondo, attraverso i quali egli può aprirsi all'incontro salvifico con Dio.

Di un simile orizzonte di riferimento risente, ovviamente, anche l'elaborazione buberiana dei concetti specifici del dialogismo²⁰⁸.

Ad esempio egli esaspera il carattere evenienziale della relazione, intesa alla stregua di un accadimento scisso dal consueto fluire del tempo (esso è un puro presente) ed in quanto tale capace di dare senso al resto del tempo, di farsene misura. Nel caso di L. è vero piuttosto il contrario, ossia che il rapporto trae il suo significato e la sua preminenza rispetto alla quotidianità (anche temporale) proprio a partire dal nesso organico che esso stabilisce col tempo storico: anche per L. il rapporto autentico si eleva al rango di ordinatore del tempo storico; tuttavia, esso opera, per così dire, dall'interno. I due relati che danno vita ad un rapporto responsabile sono un "io stesso" e un "tu stesso" e devono quella ipseità che li valorizza e che valorizza il loro essere-l'uno-con-l'altro esclusivamente alla dimensione temporale della continuità: la ipseità/identità non è null'altro se non la memoria vivente della propria storia relazionale.

Comincia in tal modo a delinearci l'oggetto del contendere, la ragione dell'inconciliabilità ultima tra i due paradigmi. Quella di Buber è una *Zwischenontologie*, quella di L. una *Mitanthropologie*. Lo *Zwischen* è trascendenza. Il "tu innato" è forma imperfetta di un "tu eterno" o "assoluto" che è Dio. Al di là di tutte le prossimità circostanziali, lo sfondo di riferimento ripropone ancora di nuovo la dialettica *jenseitig-diesseitig*. Quella di L. è antropologia filosofica *tout court* (il che, dal suo punto di vista, equivale a "scettica") ed in quanto tale, giocoforza, "blasfema". "io" e "tu" sono legati da un "con": il "di più" della relazione è qualcosa di cui essi devono poter sempre rispondere, essi sono responsabili del loro essere insieme. Il "tra", viceversa, dice chiaramente come nell'essere insieme di "io" e "tu" ne vada sempre di qualcosa d'altro: a vivificare il rapporto facendone una relazione è qualcosa di cui essi non possono mai veramente rispondere, che li trascende e perciò stesso, in ultima analisi, prescinde da essi. La relazione "tra io e tu" è esonerata da una vera responsabilità. Il "tra" della relazione è il "tu eterno", nella sua veste ontologicamente formalizzata (il "trascendente"

²⁰⁸ A questo proposito Theunissen riconosce il carattere non filosofico (nel senso specialistico del termine) dell'analisi buberiana, che resta essenzialmente resoconto filosofico di un vissuto di fede. Ciononostante egli ritiene del tutto proficuo (oltre che pienamente legittimo) un approccio filosofico al lavoro di Buber.

declinato come “trascendenza”). La relazione di cui parla Buber è sostanzialmente una teofania e la “ontologia del tra” una teologia.

In Buber “l’altro (quello umano, il “tu innato”) **sta per altro** (quello divino, il “tu eterno”). Si determina in tal modo un’alterità ipertrofica. L’investitura di un valore assoluto per l’altro della relazione, il “tu innato”, si rivela in realtà un aggravio: gravato di un “peso troppo più grande”, l’altro si sgrava di sé come “tu umano” e in tal modo svuota la relazione in quanto tale, intesa, cioè, come essere insieme di due persone. La responsabilità grava esclusivamente sul “tu”, il quale, in realtà, può reggerla proprio perché non se ne fa direttamente carico: non è lui, infatti, che può “renderne conto” (che può risponderne), bensì quel “Tu eterno” di cui il “tu umano” è solo traccia, rimando. Il risultato, paradossale, di un simile processo, è che l’altro della relazione buberiana si rivela un “*allos/alius*” (ossia “altro” tra molti) anziché un “*heteros/alter*” (“altro” tra due). I “molti altri” che determinano lo scadere del “tu” (il “tu innato”) ad *alius* sono i “sempre tre della interumanità buberiana”, ossia i due relati e lo *Zwischen*, “Persona” tra le persone, vero ed unico attore della relazione. Che lo *Zwischen* finisca per risolvere in sé lo spazio antropologico della relazione, che sia il suo autopoietico accadere, a determinare poi il valore del “dove” del suo accadimento (innalzandolo al rango di “relazione”, piuttosto che di mera “connessione”), lo dimostra il fatto che Buber ritiene possibile, eccezionalmente, trovare un “tu” anche presso un non uomo: «noi possiamo stare nel rapporto io-tu non soltanto con gli altri uomini, ma anche con gli esseri e con le cose che incontriamo nella natura». La distinzione fondamentale tra “qualcuno” e “qualcosa” viene dunque rimessa in discussione, il che è possibile e addirittura coerente agli occhi Buber, in quanto il “tu”, al pari del “qualcosa”, è essenzialmente un mezzo, uno strumento. La sua *Unmittelbarkeit* antropologica, si rivela una *Vermittlung* a livello ontologico-teologico. In una pagina di *Dialogo*, Buber scrive: «Non c’è affatto bisogno che sia un essere umano ciò che io intuisco; può essere un animale, una pianta, una pietra [...] Niente può rifiutarsi di essere recipiente della parola»²⁰⁹. recipiente della parola, ovvero del divino, e dunque strumento per la sua manifestazione.

Se dipende in modo esclusivo dal “tra” (dal suo accedere o meno) la determinare di un “tu” come tale, allora quello di Buber si potrebbe definire un “*occasionalismo dialogico*”. La vettorialità dell’argomentare buberiano a questo punto si fa evidente: dall’alto al basso, dal divino all’umano. In sostanza, il dialogismo nasce come cimento teoretico per via del suo prestarsi alla “incorporazione del sacro”. C’è un valore, di fede, che in quanto tale non è discutibile, dubitabile: il problema diventa la possibilità di “accasarlo” mondanamente e da ciò, in questa ottica, acquisisce dignità il fenomeno della relazione. Il procedimento löwithiano è opposto: a partire dal dato

²⁰⁹ *Dialogo*, cit., p. 194.

fenomenico dell'essere in relazione degli uomini se ne seguono le tracce fin dove esse conducono, lasciando "semplicemente" che, mostrandosi, affermino ciò che hanno da dire. La virtù del filosofo, in tal senso, sarebbe quella dell'ascolto.

3.

Per tutto quanto abbiamo qui brevemente argomentato, ci pare che la distanza irriducibile tra il dialogismo di Buber (che, beninteso, resta del tutto legittimo nel suo ambito) e la *Mitanthropologie* di L., imponga una revisione della partizione proposta da Theunissen. Causa, la sua tensione *jenseitig*, il dialogismo di Buber tende ad operare in maniera speculare rispetto al trascendentalismo. Così come il primo sottrae lo spazio peculiare dell'essere insieme, quello in comune (di "io con tu"), riconducendolo interamente all'io, che può quindi fare a meno dell'altro rimanendo presso di sé; così la *Zwischenontologie* compie la stessa sottrazione a scapito del rapporto e della sua "comunità", stavolta a beneficio dell'altro polo relazione, il "non-io", il "tu". Ed in entrambi i casi, alla fin fine (almeno da un punto di vista antropologico), ciò che viene sottratto al rapporto non viene custodito neppure da uno dei suoi relati, ma semplicemente smarrito (o, al limite, esonerato). Nel caso dell'io trascendentale, si tratta di una costruzione talmente astratta che non può trovare alcuna rispondenza in un vivente che si relaziona ad un suo simile (ad un co-uomo); nel caso del "tu" dialogico, si tratta in fin dei conti sempre del "tu eterno" che risolve in sé quello "innato" e quindi di un qualcosa che, al pari dell'io trascendentale, non trova alcuna rispondenza a livello antropologico.

Per questa ragione, la nostra idea sarebbe quella di riorganizzare la classificazione delle indagini filosofiche sull'alterità secondo uno schema triplice: *trascendentalismo*, *dialogismo puro* (*immanente, quello löwithiano*), e *trascendentismo* (*o dialogismo trascendente, quello di Buber*).

APPENDICE II:

Naturalitas. Löwith e l'antropologia filosofica *

Dovrò cominciare facendo appello, per questa mia relazione, alla vostra pazienza (sperando che sia sufficiente) a causa del mio tedesco, purtroppo non ancora sufficientemente buono. Per questa ragione sarò oltremodo schematico ed in certo modo apodittico, ricorrendo più del lecito a delle formule per sintetizzare in maniera comprensibile le mie argomentazioni. Di ciò, quindi, mi scuso anticipatamente.

1. Anzitutto il tema. Perché “L. e l'antropologia filosofica?”

L'interesse per una simile prospettiva nasce dal mio lavoro sulla filosofia löwithiana che oramai dura da qualche anno. Esso si è concentrato nel tentativo di rileggere/reinterpretare detta filosofia sulla scorta della sua visione antropologica, nella convinzione che a partire da essa possano evidenziarsi una serie di aspetti, possibilità intrinseche a questo pensiero, ma generalmente trascurate dalla critica.

Per tale ragione comincerò sintetizzando, il più brevemente possibile, la mia ipotesi interpretativa. Proseguirò poi illustrando le ragioni vere e proprie che mi hanno istradato verso questo parallelo con l'antropologia filosofica²¹⁰.

2. Stante quindi la centralità del tema antropologico nella mia lettura löwithiana ed anche la fortunata coincidenza di trovarmi in un ateneo dove queste tematiche occupano un posto privilegiato, mi è parso interessante indagare, inizialmente per semplice curiosità, le possibilità di un raffronto tra il pensiero di L. e la “scuola” dell'antropologia filosofica.

In un primo momento mi sono indirizzato alla ricerca di eventuali oggettivi punti di contatto tra l'opera löwithiana e l'antropologia filosofica come “scuola”, “movimento”, (2.1), quale oggi viene

* Riportiamo qui di seguito il testo di un *Vortrag* tenuto per il *Forschungskolloquium* della cattedra di sociologia tenuta dal prof. K. S. Rehberg, presso la TU Dresden il 31/5/05.

²¹⁰ Per la sintesi ci permettiamo di rinviare al nostro: «*Nel mezzo della storia*» e oltre: *l'antropologia löwithiana alla luce di un confronto con Jacob Burckhardt*, in: «Archivio di storia della cultura» XVI, 2003, pp. 271-293, in particolare pp. 271-279.

riconosciuta e nel contempo ad indagare le possibilità di un confronto specifico tra L. e uno degli autori di riferimento di essa (2.2).

2.1 Quanto al primo punto, ho constatato che pur ricorrendo il termine “antropologia filosofica” un numero non trascurabile di volte tra i testi löwithiani, l’autore con esso non ha mai inteso riferirsi alla “corrente di pensiero” cui fanno comunemente (per quanto problematicamente) capo Scheler, Gehlen e Plessner. Offro, quali esempi particolarmente esplicativi, l’autoattribuzione della definizione di “antropologia filosofica” per il proprio tentativo di “fondazione dei problemi etici” (*Das Individuum*, p. 11) a differenza dell’approccio ontologico impresso alla fenomenologia da Heidegger. Per quanto sia tutt’altro che improbabile che la ricezione löwithiana di detta definizione sia stata filtrata o anche suggerita dal lavoro di Scheler (il cui *Die Stellung* è più volte citato nel testo), non si andrebbe, nel migliore dei casi, al di là di una mera citazione. L’esempio realmente significativo, tuttavia, è dato da uno scritto apparso postumo (due anni dopo la morte di L., nel 1975), dal titolo emblematico: *Zur Frage einer philosophischen Anthropologie* (S.S. I, pp. 329-341). Ebbene, qui dove ci si attenderebbe legittimamente un dialogo con gli autori di riferimento, L. non ne fa minimamente cenno. Il modello di antropologia filosofica cui egli guarda e che discute è ancora una volta riportato al più originario interesse per quella stagione del pensiero occidentale alla cui analisi egli ha legato alcune delle sue prove più riuscite, intendendola come momento chiave della modernità: la cosiddetta *Vollendung* hegeliana e il successivo *Bruch* dei giovani hegeliani. È quindi in tale ambito, attraverso le due figure che già in *Von Hegel zu Nietzsche* erano state elevate a simboli delle due tensioni dominanti di quella stagione, che si gioca l’indagine di questo tema: dopo aver discusso la “versione hegeliana” di un’antropologia filosofica, quella elaborata da K. Rosenkranz nel suo *Psychologie*, L. le affianca/contrappone quella “goethiana” di C. G. Carus (nelle sue due opere *Physis* e *Psiche*), la cui peculiarità sta nel preliminare riconoscimento della fondamentale ed inaggirabile naturalità dell’uomo.

Tutto ciò per dimostrare, in ultima istanza, l’assenza nell’opera löwithiana di un confronto consapevole con la corrente dell’antropologia filosofica. Il che non vuol dire, peraltro, che tali confronti manchino in un orizzonte più limitato, ovvero con i diversi autori singolarmente presi. E con ciò veniamo al punto 2.2, cui prima facevamo cenno.

2.2 Il primo tentativo è stato condotto con Scheler, data la presenza di obiettivi, concreti elementi di contatto. Anzitutto l’appartenenza comune, per quanto in stagioni differenti, ad un medesimo filone della tradizione fenomenologica: Scheler si era unito nel 1906 al cosiddetto *Münchener Kreis*, tra i cui fondatori c’erano A. Pfänder e M. Geiger, il quale fu anche il primo

maestro (nonché relatore per la tesi di laurea, 1923) di L. Ma soprattutto, con il trasferimento a Friburgo (1919) e l'incontro con Heidegger, Scheler divenne un autore di riferimento per L., come dimostra in modo evidente la sua *Habilitationsschrift*, laddove la discussione di alcune tesi scheleriane gioca un ruolo determinante nell'economia complessiva del testo (in particolare quella del *Fremd-Ich*, contenuta in appendice alla II ed. di *Wesen und Formen der Sympathie*). Senza trascurare, poi, il dato della contemporanea uscita di *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* e del progetto vero e proprio dell'antropologia filosofica di Scheler, frutto di una conferenza tenuta l'anno precedente: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Senza dubbio di rilievo ancora maggiore, tuttavia, è il fatto che proprio alla analisi di tale progetto L. abbia dedicato due scritti nel corso degli anni '30 (prima della sua emigrazione, durante il soggiorno a Marburgo): *Max Scheler und das Problem einer philosophischen Anthropologie* (S.S. I, pp. -----) e *Die Einheit und Verschiedenheit des Menschen* (S.S. I, pp. -----). Per quanto interessante (e invero da me finora non interamente sondato in tutte le sue possibilità), questo percorso mi è parso non pienamente soddisfacente, sia per il fatto che l'antropologia filosofica scheleriana è rimasta, come è noto, giocoforza soltanto un abbozzo, sia perché mancava, data la differenza generazionale, una dimensione di confronto concreto, biunivoco che era forse possibile ritrovare in altri autori (in sostanza, essendo Scheler morto nello stesso anno in cui L. si abilitava, non ebbe occasione di prendere in esame le sue posizioni, cosa che invece Gehlen e Plessner potevano aver fatto e, per quanto marginalmente, fecero).

Mi sono dunque rivolto agli altri due "padri" di questo movimento, optando ben presto per la figura di Plessner. Con Gehlen, infatti, le occasioni di un reale confronto sono quanto mai rare nell'opera löwithiana (si conta il solo *Exkursus II* del saggio *Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach*, 1967). La questione, invece, appare differente in riferimento a Plessner.

Si dava, anzitutto, una vicinanza significativa tra i due in termini di vicende personali: entrambi, in quanto non ariani, furono costretti all'emigrazione dopo l'avvento del terzo *Reich* (Plessner in Olanda, mentre la vicenda löwithiana risulta paradigmatica di un'intera vicenda storica fino quasi alla paradossalità) ed entrambi tornarono «su cattedre tedesche» (così Plessner nel *Geleitwort* alla *Festschrift* per i 70 anni di Löwith) nel medesimo anno, il 1952: Plessner a Gottinga, L. a Heidelberg (grazie all'aiuto dell'amico Gadamer). Ancora, c'è il «caso raro tra i filosofi» (di nuovo Plessner dal *Geleitwort*) che entrambi studiarono biologia (nel caso di L., invero, solo negli anni dell'università a Monaco e a Friburgo, per quanto ad un livello tutt'altro che trascurabile). Più concretamente, poi, esistono alcune lettere che i due si scambiarono negli anni '50, nonché la partecipazione di entrambi alle rispettive *Festschriften*: L. nel '57 scrive in onore di Plessner *Natur und Humanität des Menschen* (S.S. -----) mentre, nel '67, per i 70 anni di L., Plessner scrive il

contributo *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks* (ora in: *Gesammelte Schriften* VII, pp. 459-477), ma soprattutto la *laudatio*, in cui è dato ravvisare qualche spunto interessante. Inoltre, al pari di quanto già detto nel caso di Scheler, si dà la contemporanea apparizione di due opere di grande importanza per i due autori, sempre in quel 1928, che segna, in certo modo, l'atto di nascita di quello strano parto che è l'antropologia filosofica. Oltre al già menzionato *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, viene pubblicato il capolavoro plessneriano *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Al di là del nesso puramente cronologico, un tentativo concreto di dialogo tra i due testi (nella direzione di un arricchimento dell'antropologia relazionale di L. attraverso concetti plessneriani) è suggerito, ad es., da H. R. Jauss in un suo articolo dedicato proprio al testo löwithiano, in particolare alla parte in cui egli analizza la pièce pirandelliana *Così è se vi pare* (un semplice cenno ad un nesso tra *Das Individuum* e *Die Stufen*, così come a *Der Mensch* di Gehlen, del quale si sostiene erroneamente la pubblicazione nello stesso '28, è offerto anche da H. M. Saß, *Urbanität und Skepsis: Karl Löwith's kritische Theorie*, p. 12). Più in generale, invece, si annovera una ipotesi di confronto complessivo, per quanto soltanto accennato, tra L. e Plessner, da parte di W. Lepennies, *Tradition ohne Kontinuität. Karl Löwith's und Helmuth Plessners "Gesammelte Schriften"*.

Sin qui per quanto concerne queste due percorsi. Contemporaneamente ad essi, però, ho approfondito, data la mia scarsa conoscenza del tema, la questione complessiva di cosa sia e come si definisca l'antropologia filosofica come disciplina. Ed è stato proprio lungo questa direttrice che mi si sono offerte le suggestioni più affascinanti per intavolare un dialogo col pensiero löwithiano. Mi spiego.

Stante la grande problematicità della ricostruzione di una tradizione dell'antropologia filosofica come disciplina, legata, non da ultimo, alla difficoltà di una sua stessa definizione univoca, alcuni dei punti chiave a cui diversi tentativi in tal senso hanno fatto riferimento sono quelli proposti dagli studi di O. Marquard. Tra essi, in particolare, l'idea della contrapposizione alla filosofia della storia e quella di una ripresa del concetto di natura. Ancora, sul versante degli effetti la cui scaturigine può farsi risalire all'antropologia filosofica è opinione ormai condivisa che vi sia la cosiddetta "sociologizzazione del sapere".

Ora, quanto mi fa specie, in riferimento al mio tema di studio, nell'ambito di un quadro di tal fatta (per quanto, di nuovo, tutt'altro che rigido e unanimemente condiviso) è la possibilità eventuale di inserirvi, o almeno di raffrontarvi il percorso löwithiano. Esso, infatti, appare curiosamente inadatto a tale cornice; eccentrico, ma secondo una modalità a mio avviso interessante. È ben noto, ad es., come due dei momenti centrali della riflessione di L. siano stati proprio la contrapposizione frontale

alla possibilità stessa di una filosofia della storia (ritenuta frutto di un'esiziale commistione di elementi teologico-escatologici con altri di carattere propriamente sapienziali, filosofici. All'analisi-dimostrazione di questa impossibilità è dedicato uno dei testi più celebri di L.: *Meaning in history*, 1949) e la connessa ripresa di un concetto neogreco di natura-mondo. Sin qui, dunque, si potrebbe parlare di una adesione piena ai parametri marquadiani. Il problema sorge, e tanto più grave stante la suddetta adesione, rispetto all'esito sociologizzante delle posizioni dell'antropologia filosofica. La non adesione si fa qui contrasto vero e proprio. Vediamo, al fine di rendere la cosa immediatamente evidente, un breve parallelo con Plessner. Nel 1928 escono, come detto, *Das Individuum* e *Die Stufen*. Il primo segna all'inizio, come inizio della produzione löwithiana, verosimilmente il punto di maggior vicinanza a tale istanza sociologizzante. In quanto analisi fenomenologica della dimensione relazionale lo si potrebbe definire un testo di "sociologia trascendentale" (nel senso che il rapporto umano risulta, in quanto tale, la condizione di possibilità del darsi di qualunque società e quindi di un sapere intorno ad essa). Plessner, al contrario, riporta o quanto meno definisce e indaga il propriamente umano nell'ambito del naturale inteso come organico, abolendo così di principio una divisione in regni separati per l'animale, il semplicemente vitale e l'umano, lo spirituale. Alla conclusione delle rispettive carriere i due si troveranno su posizioni, per certi versi opposte: Plessner occuperà a Gottinga anche la cattedra di sociologia e sarà presidente della società tedesca di sociologia (negli anni '50 pubblicherà addirittura una sociologia dello sport), L. scriverà quasi esclusivamente di natura e mondo presentandolo quale ultimo orizzonte irriducibile a cui tutto deve essere ricondotto (significativo in tal senso un episodio. L. viene invitato alla radio tedesca per parlare della pena di morte, ma piuttosto che affrontare l'argomento nella sua attualità come i suoi interlocutori ritenevano ovvio, egli si richiama all'antica Grecia).

Dunque lo scarto di cui si diceva [relativo, cioè, alla possibile vicinanza del percorso löwithiano rispetto ai paradigmi dell'antropologia filosofica]. Di esso ho cercato di indagare le ragioni.

La prima ipotesi, trattandosi di antropologia, è stata quella di confrontare le diverse definizioni dell'uomo proposte dai vari autori. Ebbene mi è parso emergere da qui il tratto interessante per cui, in ultima istanza, queste definizioni appaiono collimare nei loro tratti essenziali. In particolare per i vari Scheler, Plessner, Gehlen, Löwith a fare problema e tema di riflessione è anzitutto la costitutiva *Zweideutigkeit* dell'uomo, la sua *Sonderstellung* per cui egli non si trova risolto completamente dalla sua datità naturale. È mia convinzione che una riflessione relativa alle peculiarità di siffatte visioni dell'uomo, stante appunto questo comune riferimento alla componente tensionale ad esso

costitutiva, alle differenti modalità secondo cui essa viene interpretata/declinata, possa dare conto di quale sia effettivamente la posta in gioco sottesa ad un confronto tra L. e l'antropologia filosofica. Nel caso particolare di L., la sua attenzione a questa costitutiva *Zwiespalt* dell'uomo come suo elemento peculiare risulta del tutto evidente: ciò avviene tanto nel '28, nella *Habilitationschrift* (laddove si richiama, tra l'altro, anche ad una versione ulteriore di questa ipotesi antropologica, quella kantiana di *homo noumenon* e *homo phaenomenon*, dell'uomo "ente razionale di natura"), quanto nell'ultima sua opera (Paul Valery, 1971). Come testimonianza, prova "incorporata" di questa tensione egli ravvisa, anche qui già nel '28, la possibilità peculiarmente umana del suicidio (il suo "*Lachen und Weinen*" si potrebbe dire), che, parafrasando il noto detto kierkegaardiano, definisce "*die Freiheit zum Tode*", ossia il fatto che "l'uomo, a differenza dell'animale, col fatto di vivere non ha già con questo eo ipso da dover essere" (Das Individuum, ----).

Detto questo, la mia ipotesi generale è che il comune riconoscere da parte degli autori suddetti questa tensione/ambiguità come proprium dell'uomo possa intendersi, a sua volta, come una rilettura in chiave moderna, nei termini di una sua secolarizzazione, della visione cristiano-platonica dell'uomo come animal rationale o come, pascalianamente, «né angelo né bestia». A costituire la vera differenza rispetto ad un approccio moderno è la declinazione, l'interpretazione di questa *Zwiespalt*: nella versione cristiano-platonica essa non è intesa come semplice *Zweideutigkeit*, bensì come duplicità. La cosa, per quanto sul piano dell'approccio teoretico sia da farsi risalire al platonismo, diviene oltremodo evidente con l'imporsi della *Weltanschauung* teologico-cristiana. L'uomo viene inteso come duplice, perché afferente a due piani, mondi diversi: egli è ente di natura ed ente di ragione (imago dei). Cosa accade con ciò? La *Zwiespalt*, divenuta duplicità, si incarna in un valore. Essa, cioè, non è semplice dato di fatto, ovvero qualcosa di neutro, e quindi, in quanto tale, un problema, bensì un valore, un "di più", la dimostrazione che l'uomo è destinato a qualcosa di più alto rispetto al mondo semplicemente naturale. Si dà, esiste quindi un piano superiore, superiore: il platonico regno delle idee, o il cristiano regno di dio, in ogni caso un retromondo (una «*wahre Welt*» come lo definisce N. nel "Crepuscolo degli idoli"). A questo livello, come detto, la tensione costitutiva dell'uomo è interpretata come duplicità, ossia rimando a questo retromondo come valore supremo e in quanto tale valore essa stessa. La "X" uomo diventa un "+".

Con l'avvento della modernità si dà l'usura dei paradigmi teologico-retromondani (la sparizione della «*wahre Welt*») e la conseguente rivalutazione del naturale (che, secondo la prospettiva nietzscheana, cessa così di essere mera «*scheinbare Welt*»)*. Rispetto alla visione antropologica in

* Nell'ambito di questo discorso non mi pare determinante prendere in considerazione come ulteriore parametro di valutazione il pur decisivo elemento per cui, in conseguenza di tale moderna rivalutazione del naturale, il problema antropologico come tale viene ad assumere uno spazio e un'importanza mai conosciuti in precedenza. Così come prescindere dal fatto che L. si oppone sempre all'idea di uno specifico valore della cosiddetta modernità, riportabile a

senso stretto, ciò comporta un cambio significativo di prospettiva. La *Zwiespalt* umana, mancando il valore supremo di riferimento della *wahre Welt*, cessa di venir interpretata come duplicità e quindi come valore a sua volta, ma torna ad essere mera *Zwiespalt*, o meglio *Zweideutigkeit*, ovvero un dato di fatto da interpretare: filosoficamente (e non solo) un problema.

Che si intenda l'uomo come "aperto al mondo", "animale non definito", "essere carente", "essere che trascende", "posizionalità eccentrica", ... la questione resta il suo non potersi limitare al proprio dato naturale, il suo necessario andare oltre esso.

Il punto di svolta, filosoficamente parlando, verso tale situazione (l'avvento della "modernità antropologica" vera e propria, si potrebbe dire) mi pare rappresentato dall'opera di Nietzsche, che con l'idea della morte di dio chiarisce la peculiarità della condizione moderna con una chiarezza mai vista in precedenza.

Da qui in poi, chi si pone di fronte al problema uomo ha dinanzi una opzione duplice. La prima è tornare ad una istanza metafisico-retromondana di un qualche tipo (seppure in dialogo con quel lato mondano-naturale riemerso con forza attraverso i progressi delle scienze della natura), entro la quale risolvere quella *Zwiespalt*. Questo, come noto, sarà il percorso di Scheler. La seconda possibilità sta, perso atto dell'impossibilità di un ritorno a certe soluzioni, almeno in chiave filosofica, nell'optare per la riconduzione dell'ente uomo nella sua interezza nell'ambito del mondo naturale (il quale ora, di conseguenza, diviene, o torna ad essere, qualcosa di più complesso e articolato, sotto forma di: "vita", "organico",...). E in questa scelta di campo possiamo verosimilmente accostare sia L. sia Plessner, sia Gehlen.

Dov'è quindi possibile ravvisare una distanza tra essi?

La mia idea è che il piano decisivo stia nella questione del cosiddetto "ricentrimento" dell'essere umano, come risposta alla sua *Zweideutigkeit* costitutiva. Possiamo, in linea generale, vedere i tre autori ancora appaiati nel riconoscere come innato nell'uomo questo *Streben* verso il placarsi, l'acquietarsi del proprio costante trascendere (L., nel suo saggio in onore di Plessner, ravvisa anche in ciò una questione già posta dagli antichi, ad es., sul piano religioso, come *appetitus beatae vitae*). L'interpretazione di esso, invece, segna una differenza incolmabile, le cui ragioni è opportuno cercare di chiarire.

Nel caso di Plessner e Gehlen tale "ricentrimento" si compie nell'ambito umano per eccellenza, in quel mondo umano che è prodotto della sua seconda natura: la cultura. In esso l'uomo aspira attivamente, agendo, al proprio "ricentrimento". Più precisamente: mentre in Gehlen la creazione delle istituzioni segna la realizzazione completa di questo processo, con Plessner il discorso si fa più complesso, nel senso che l'ambito umano per eccellenza offre solo le possibilità per questo

suo giudizio ad effetto ulteriore della visione cristiana del mondo (cfr. a questo riguardo il confronto con Hans Blumenberg) e che quindi difficilmente si riconoscerebbe nello schema qui approntato.

“ricentramento”, destinate però, in quanto tali, necessariamente allo scacco, a causa della stessa costituzione umana come “posizionalità eccentrica” (l’es. più chiaro in tal senso è quello della terza legge antropologica contenuta nelle *Stufen*: quella dello *utopisches Standort*).

Cionondimeno, nonostante questa differenza non trascurabile, cioè, i due autori apparirebbero, secondo una prospettiva löwithiana, accomunati da un errore prospettico inaugurato ancora da N., un eccesso reattivo nei confronti di una visione del mondo e del sapere da cui ci si voleva liberare, incarnato dall’idea dello *Übermensch*. Il rifiuto dell’orizzonte idealistico-retromondano conduce a focalizzarsi esclusivamente sull’ambito d’intervento umano, facendo del mondo (della *Welt*), da sovramondo che era, una *Menschenwelt*. Ovviamente nel caso dell’antropologia filosofica il concetto di mondo o vita è molto presente; d’altro canto, lo è esclusivamente come origine, fondo più o meno oscuro da cui l’uomo si emancipa attraverso l’azione creando il proprio mondo-ambiente, che, in termini di orizzonte, prende il posto della natura/mondo. Un processo, questo, che investe gli stessi saperi che si interrogano su queste tematiche. L’effetto più evidente è che l’antropologia filosofica, come indagine sull’uomo, sia poi confluita soprattutto nella disciplina *menschenweltlich* per eccellenza: la sociologia. Il trascendimento/esonero dell’uomo rispetto al mondo come suo luogo d’origine equivale in ultima analisi ad un oblio.

La posizione di L. si rivela in questo senso alternativa nella convinzione che il compito più alto del sapere filosofico sull’uomo sia riproporre il mondo proprio in quanto origine dell’uomo ancora come suo orizzonte ultimo. Come ciò debba accadere è esposto piuttosto chiaramente ancora nelle pagine di *Natur und Humanität des Menschen*. Qui L., rifacendosi soprattutto al Seneca delle *Naturales Quaestiones*, conia il concetto di un “*trascendimento di secondo grado*”, ovvero il passaggio da un “*trascendimento di primo grado*”, ossia *naturale*, quello che l’uomo possiede per natura (la sua *Zwiespalt/Zweideutigkeit*) ad un *trascendimento verso la natura*. Questo trascendimento ulteriore consente all’uomo non solo di comprendere bensì di esperire la natura come cosmo (in ciò, quindi, una sorta di “cosmologia trascendentale”), ovvero come «totalità dell’essente in quanto essente-così» (p. 251), nel senso immediatamente evidente della sua costituzione ontologico-temporale preumana ed oltreumana (ma non a-umana) come “*Immerwährende*”. Ad una tale esperienza, d’altra parte, l’uomo perviene soltanto nella sua più alta espressione, nell’esercizio del sapere come *theorein*, ovvero libera, pura contemplazione, che è fine a se stessa. Questo sapere, per L., è nient’altro che l’anima autentica della filosofia, andata perduta a causa della conversione (perversione) del sapere in prassi. A questo livello, come direbbe Heidegger, il *Denken* si fa *Andenken*, *memento*, attraverso la pura contemplazione, del più originario. L’uomo, in tal modo, conquista il proprio “ricentramento”, nel momento stesso in cui

comprende che esso, per lui, non può essere *Grenze* (ciò di cui un sapere che non sia ancora pura contemplazione ancora va in cerca) bensì misura, *sofrosyne*.

Per usare due formule che speriamo esplicative:

detto in termini nietzscheani, questa “trascendenza di secondo grado” è la scoperta, come ricordo, che lo *Übermensch* è invero uno *Über-des-Menschen*.

Detto in termini gehleniani, invece, si potrebbe parlare di un “esonero di secondo grado”, ossia: se la natura costringe l’uomo all’azione (e quindi alla cultura), l’azione (la cultura) lo costringe alla contemplazione (della natura).

Da una prospettiva interna all’antropologia filosofica si potrebbe connotare la proposta löwithiana come il tentativo di operare una sorta di sintesi tra le istanze di Gehlen e Plessner (riassumibili come tentativo di riportare anche lo spirituale all’interno dell’ambito naturale) e quella di Scheler (il quale, dietro la sua opzione metafisica, reca una questione che forse chiama ancora in causa anche un pensiero post-metafisico: che l’uomo, cioè, debba trarre la propria umanità non a partire da sé, ma da ciò che esso non è, ancorandosi all’altro da sé, il quale, fondandolo, gli si offra al contempo come orizzonte e misura). L’esito di una tale sintesi sarebbe, lo esprimiamo di nuovo con una formula, la risposta alla domanda topologico-antropologica scheleriana nei termini seguenti: “la posizione dell’uomo è nel cosmo”. In altri termini: laddove la domanda antropologica rivela la propria natura topologia (il “che” dell’uomo è il suo “dove”), la risposta di L. è che l’*Erleben* della natura come cosmo (resa possibile attraverso l’esercizio della filosofia come pura contemplazione) pone nel contempo l’uomo stesso: fissando il suo “dove” gli dona il suo “che”. Da un punto di vista ontologico-antropologico (che cosa è l’uomo), invece, si direbbe che la risposta di L. sia di tipo apofatico (ovvero “che l’uomo è ciò che non è: il cosmo”)*.

A questo punto, su questa base, credo si possa tentare una definizione/collocazione conclusiva del progetto antropologico löwithiano, della sua antropologia eterocentrica (cosmocentrica).

Ne proporrei due. La prima è quella di “**filosofia antropologica**” e si lega essenzialmente alla peculiare concezione della filosofia presente in L. Stante, cioè, la sua convinzione, come appena visto, che l’antropologia, in quanto domanda sull’uomo, debba anche, in ultima istanza, riconoscersi eterocentrica (se domandare dell’uomo è domandare il dove dell’uomo, la domanda non resta esclusivamente presso l’uomo) e visto che a tale domanda è in grado di rispondere soltanto la

* Nell’ambito di queste riflessioni, una questione di estremo interesse che si propone, ma che non può sperare in questa occasione di poter ricevere udienza adeguata, è la priorità di una dimensione relazionale suggerita dall’argomentazione löwithiana, ossia che se è vero che l’uomo tra sé e la propria misura in riferimento alla natura-cosmo che è oltre e altro da lui (senza essere, però, “senza di lui”), è nel contempo vero che la natura si rivela cosmo solo all’occhio contemplante dell’uomo. Un rapporto ovviamente squilibrato, ma pur sempre rapporto e come tale non in grado di prescindere completamente da uno dei suoi elementi costitutivi. In tal senso troveremmo proficuo il tentativo di sondare l’applicabilità dello schema relazionale buberiano (quello tra io e Tu), privato della sua componente più strettamente teologica, ad una relazionale di questo tipo (un tentativo, a nostro parere, non meno plausibile, di quello, più volte tentato, di equiparare il dialogismo di Buber alla fenomenologia del rapporto umano proposta da *Das Individuum*).

filosofia come pura contemplazione, il *theorein* (esso soltanto è in grado di compiere quel “trascendimento di secondo grado”, “verso la natura” che è condizione di possibilità perché essa si riveli come cosmo), che per L. è l’autentica filosofia, l’antropologia come disciplina si rivela eterocentrica a favore della filosofia, dipende da essa ed è quindi “filosofia antropologica”.

La seconda definizione, che si lega essenzialmente alle possibili ricadute, significati dell’opzione löwithiana, è quella di “**antropologia dal punto di vista pratico**” (nel senso kantiano del termine e ad integrare l’antropologia “soltanto” pragmatica che egli ritenne possibile). Visto quanto sin qui detto, infatti, pare legittimo porsi la questione dell’ “a-che” di un simile progetto antropologico così inattuale, quasi scostante nella sua ostentata inattualità, nel suo rifiuto della commistione con i saperi positivi, nel suo richiamo a nozioni come quella di natura-cosmo o di filosofia come pura contemplazione. Cos’ha da opporre, ci si può chiedere, una simile proposta in confronto a quelle di Gehlen e Plessner, le cui antropologie, ad es., si propongono non solo di dialogare proficuamente con le scienze naturali ed i loro contributi, ma addirittura di offrirsi come orizzonte di riferimento per esse? A mio avviso la risposta va cercata nelle possibilità pratiche, etiche contenute nel progetto di L. Per darne un’idea, peraltro, è necessario fare un breve riferimento alla sua vicenda biografica. Per diverse ragioni L. si è trovato nel corso della propria esistenza nel ruolo di testimone del disfacimento dello spirito europeo, con le sue terribili conseguenze, in seguito al suo abbandono definitivo del paradigma teologico-cristiano. Egli stesso, in gioventù, aveva vissuto in prima persona l’entusiasmo della distruzione-superamento della tradizione filosofica occidentale, da allievo di Husserl e soprattutto di Heidegger. Tuttavia, come la sua intera generazione, dovette in seguito sperimentare in prima persona cosa significasse congedare insieme alle ipoteche teologico-metafisiche qualsiasi idea di “ancoraggio” per l’essere umano: il rifiuto di qualunque orizzonte che andasse al di là dell’uomo, in primo luogo sul piano temporale come oblio delle dimensioni dell’eternità a vantaggio della storicità e della vita a favore dell’esistenza, della *Welt* a favore della *Menschenwelt*. Una riedizione del motto protagoreo dell’*homo mensura* nell’epoca della tecnica. Da questo disancoraggio al naufragio definitivo, da questa positiva resa dei conti con la tradizione, nel senso di una liberazione, alla notte del nichilismo decisionista in cui tutte le strade diventano (purtroppo) percorribili, il passo doveva rivelarsi breve (una prima ma decisiva dimostrazione L. la ebbe personalmente con la *Kehre* politica heideggeriana del ‘33, le cui ragioni egli ritenne sempre nient’affatto accidentali, bensì legate alla natura stessa della sua filosofia che la rendevano perciò qualcosa di necessario). Di qui l’elezione dell’antico concetto greco di *hybris* a cifra di questa vicenda, il “peccato” dell’uomo moderno contro se stesso, e la conseguente idea che in risposta ad essa occorresse il richiamo all’altra polarità di questa antica dialettica, la *sofrosyne* come misura etica, saggiamente imposta a se stessi, dettata da un possibile nuovo “ancoraggio” per l’uomo che

non fossero i vecchi dei o ipotesi metafisiche a cui, almeno la filosofia, non poteva tornare. E la ricerca di un tale punto archimedeo, come detto, culmina nella ripresa dell'antico concetto di mondo-cosmo come "ancoraggio minimo", perché determinato esclusivamente dal suo essere "pre-umano" e "più-che-umano". Se l'essere, heideggerianamente, veniva connotato come «il trascendens puro e semplice» (*Sein und Zeit* -----), il cosmo löwithiano, in quanto connotato come *Immerwährende* potrebbe definirsi come "l'immanente che dura", ovvero come "il permanens puro e semplice". Tale ancoraggio minimo, rivelantesi alla sola pura contemplazione filosofica, ri-fonda l'uomo offrendogli un limite come misura, la *sofrosyne* contro la *hybris*.

Questo saggio senso della misura ha come conseguenza ulteriore l'assunzione di quello che per L. è l'*ethos* filosofico per eccellenza: la *skepsis*, che potremmo definire come "memoria vivente del ricordo". Se cioè l'esperienza del cosmo è *Andenken*, la *skepsis* è l'esercizio costante e concreto da parte dell'uomo di questo *Andenken*, ciò che ne impedisce l'oblio, dunque la sua memoria.

Vorrei concludere con un'ultima formula-citazione che ha il compito di isolare ciò di cui a mio avviso realmente "ne va" all'interno dell'analisi che ho qui proposto, ciò che costituisce l'elemento di reale inconciliabilità tra le due prospettive. Nella sua *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* Marx, scrive: «Radikal sein ist die Sache an der Wurzeln fassen». Come Marx, l'antropologia filosofica risponderebbe: «Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst», L., al contrario, che «die Wurzel für den Menschen ist aber nicht der Mensch selbst» [*MEGA I, 2, p. 177*].

BIBLIOGRAFIA

Opere di Karl Löwith

Sämtliche Schriften, vol. I: *Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, a cura di K. Stichweh, Stuttgart 1981

Sämtliche Schriften vol. VIII, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*, a cura di K. Stichweh, Stuttgart 1984,

Nietzsche im Licht der Philosophie von Ludwig Klages, apparso per la prima volta in: *Probleme der Weltanschauungslehre*, Darmstadt 1927, pp. 285-348 (ora in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VI, Stuttgart 1987, pp. 7-52)

Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie in: «Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie», 17, pp. 323-347 nello stesso 1928. Ora anche in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften* vol. V, Stuttgart 1988, pp. 1-26

J. Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtsphilosophie in: «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 6, pp. 702-741. Ora anche in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. VII, Stuttgart 1984, pp. 1-38

Besprechung des Buches „Rasse und Seele“ von Ludwig Ferdinand Clauss, apparso per la prima volta in: «Zeitschrift für Menschenkunde, Blätter für Charakteriologie und angewandte Psychologie», 2 (1926/27), pp. 18-26 (ora in: Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, vol. I, Stuttgart 1981, pp. 198-207)

Auslegung von Nietzsches Selbst-interpretation und von Nietzsches Interpretationen (1923) dattiloscritto conservato presso la *Universitäts-Bibliothek* di Monaco

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme, Drei-Masken Verlag, München 1928

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1962

Fiala. Die Geschichte einer Versuchung in: «Internationale Zeitschrift für Philosophie», 1, 1997, pp. 136-167

Eine Erinnerung an Edmund Husserl, ora in: *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, Stuttgart 1984, pp. 235-241

a) traduzioni italiane:

Jacob Burckhardt. L' uomo nel mezzo della storia, trad. di L. Bazzicalupo, Roma-Bari 1991.

Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, I edizione, trad. di G. Colli, Torino 1949.

Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX, II edizione, trad. di G. Colli, Torino 1996.

Il decisionismo occasionale di Carl Schmitt, in: *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A. L. Künkler Giavotto, Napoli 1967, pp. 111-162.

La mia vita in Germania prima e dopo il 1933, trad. di E. Grillo, Milano 1988.

Saggi su Heidegger, a cura di C. Cases e A. Mazzone, Torino 1974.

La Sinistra hegeliana, trad. di C. Cesa, Roma-Bari 1966.

Su Heidegger. Cinque voci ebraiche, introduzione di F. Volpi, Roma 1998 (oltre al contributo di Löwith – *La questione heideggeriana dell'essere: la natura dell'uomo e il mondo della natura* – vi sono raccolti scritti di: L. Strauss, G. Anders, H. Arendt, H. Jonas).

Curriculum vitae, in: *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, cit., pp. 191-204.

Ontologia fenomenologica e teologia protestante, in: *Martin Heidegger. Ontologia fenomenologica, verità* (raccolta di saggi a cura di S. Poggi e P. Tomasello), Milano 1995, pp. 95-130.

Linee fondamentali del passaggio della fenomenologia alla filosofia e loro rapporto con la teologia protestante e Ontologia fenomenologica e teologia protestante, in: *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, a cura di U. Ugazio, Napoli 2001

Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita, in: *Micromega*, 1999, IV, pp. 297-306 (presentazione di O. Franceschelli. Si tratta di un estratto dall'auto biografia inedita del 1926: *Fiala. Die Geschichte einer Versuchung*).

T. W. Adorno et al., *Napoli*, Napoli 2000, pp. 61-66

La libertà di morire, in: *Micromega*, 1999, I, pp. 197-220 (presentazione di O. Franceschelli. Nelle pagine seguenti [221-236] E. Tonini e P. Flores d'Arcais discutono le posizioni espresse da Löwith).

M. Heidegger e F. Rosenzweig. Poscritto a "Essere e tempo", in: *Aut-Aut*, cit., pp. 76-102.

b) in lingua originale:

Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, in: *Sämtliche Schriften*, vol. I. (*Menschen und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*), Stoccarda 1981, pp. 9-197.

L. Feuerbach und der Ausgang der Klassischen deutschen Philosophie, in: *Logos*, 1928, pp. 323-347
(ora in: *Sämtliche Schriften*, vol. V – *Hegel und die Aufhebung der Philosophie im 19. Jahrhundert – Max Weber* – Stoccarda 1988, pp. 1-26).

Vermittlung und Unmittelbarkeit bei Hegel, Marx und Feuerbach, in: *Sämtliche Schriften*, vol. V, cit., pp. 186-220.

Burckhardts Stellung zu Hegels Geschichtphilosophie, in: *Sämtliche Schriften*, vol. VII – *Jacob Burckhardt* – Stoccarda 1984, pp. 9-39.

Eine Erinnerung an E. Husserl, in: *Sämtliche Schriften*, vol. VIII, cit., pp. 235-241.

Opere, articoli, recensioni su Karl Löwith:

D. Heinrich, *Sceptico sereno*, in: *Natur und Geschichte. Karl Löwith zum 70. Geburtstag*, a cura di H. Braun e M. Riedel, Stuttgart 1967

Aut-Aut, 222, 1987, dedicato a *Karl Löwith. Scetticismo e storia*.

A. Mina, *Nietzsche e la storia della filosofia*, Milano 2002

CARACCIOLO A., *Karl Löwith*, Brescia 1997 (con una introduzione di G. Moretto).

CESA C., *Karl Löwith e la sinistra hegeliana*, introduzione a K. Löwith, *La sinistra hegeliana*, cit., pp. V-XXVII.

CRISTIN R., *Teoria e scepri. Sul rapporto tra Löwith e la fenomenologia*, in: *Aut-Aut*, cit., pp. 109-126.

ESPOSITO R., *Sull'orlo del precipizio*, introduzione a K. Löwith e L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma 1994, pp. VII- XXII.

W. Fratticci, *Per un'antropologia della relazionalità. Saggio su "Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen" di Karl Löwith*, in: www.dialeghetai.it, 2000

FINK E., *Karl Löwith e la fenomenologia*, in: *Aut-Aut*, cit., pp. 103-105.

FRANCESCHELLI O., *Karl Löwith. Le sfide della modernità tra Dio e nulla*, Roma 1997.

FRANCESCHELLI O., *Due professori, una tentazione e il "godimento dell'Italia"*, presentazione di K. Löwith, *Husserl il pazzo e Heidegger il gesuita*, cit., pp. 297-300.

FRANCESCHELLI O., *Libertà e scepri di fronte alla morte*, presentazione di K. Löwith, *La libertà di morire*, cit., pp. 197-202.

H. G. Gadamer, *Ich und Du (K. Löwith)*, in: *Logos*, 1929, XVIII, pp. 436-441. ora in: *Gesammelte Werke*, vol. IV, Tübingen 1987, pp. 455-457.

GUIDA G., *Filosofia e storia della filosofia in Karl Löwith*, Milano 1996.

HUSSERL E., *Lettera a Löwith*, in: *Aut-Aut*, cit., pp. 106-108.

- Jauss H. R., *Karl Löwith und Luigi Pirandello* (in: «Cahiers d'histoire des littératures romanes. Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte», 1996 Heft 1-2 pp. 200-226
- MORETTO G., *Intersoggettività e natura in Karl Löwith*, in: *Sulla traccia del religioso*, Napoli 1987, pp. 179-199.
- PIEVATOLO M. C., *Senza scepsti né fede: la scepsti storiografica di Karl Löwith*, Napoli 1991.
- F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995 – prima ed., Firenze 1958
- G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Adinolfi, Roma-Bari 1996
- STRAUSS L. e LOWITH K., *Dialogo sulla modernità*, trad. di A. Ferrucci, introduzione di R. Esposito, Roma 1994.
- VOLPI F., *Karl Löwith e il nichilismo. A proposito degli "Scritti" e dell' "Autobiografia"*, in: *Aut-Aut*, cit., pp. 21-38.

Altre opere :

- J. Böckenhoff, *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte. Ihre Aspekten*, Freiburg-München 1970
- M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. Poma, Cinisello Balsamo 1993
- B. Casper, *Das dialogische Denken*, Freiburg 1967
- Cohen H., *Il concetto di religione nel sistema della filosofia*, a cura di G. P. Cammarota, Napoli 1996

- W. Dilthey *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno*; in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, a cura di A. Marini, Milano 1985, pp. 228-276
- F. Ebner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, a cura di S. Zucal, Cinisello Balsamo 1998
- V. Farias, *Heidegger e il nazismo*, Torino 1989
- J. G. Fichte, *I tratti fondamentali dell'epoca presente*, a cura di A. Carrano, Milano 1999
- FEUERBACH L., *Principi della filosofia dell'avvenire*, in: L. Feuerbach, *Scritti filosofici*, a cura di C. Cesa, Roma-Bari 1976
- G. W. F. Hegel, *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, in: *Scritti teologici giovanili*, a cura di N. Vaccaro e E. Mirri, Napoli 1977, vol. II, pp. 353-457
- M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. XX, Frankfurt am Main 1986.
- M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, a cura di E. Mazzarella, Napoli 1998
- M. Heidegger, *I Problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Genova 1988
- HEIDEGGER M., *Essere e Tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976.
- HEIDEGGER M., *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi, Milano 2005
- HEIDEGGER M., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1994.
- E. Husserl –M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, a cura di R. Cristin, Milano 1986

- H. Jonas, *Risolutezza e decisione di Heidegger*, in: *Risposta. A colloquio con M. Heidegger*, a cura di G. Neske e E. Ketterling, tr. it. di C. Tatasciore, Napoli 1988, pp. 243-250
- I. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di A. M. Marietti, Milano 2001
- S. Kierkegaard, *Il concetto dell'angoscia e La malattia mortale*, a cura di C. Fabro, Firenze 1973
- S. Kierkegaard, *Il punto di vista della mia attività di scrittore*, in: S. Kierkegaard, *Opere*, a cura di C. Fabro, vol. I, pp. 91 ss.,
- E. Mazzarella, *Ermeneutica dell'effettività. Prospettive ontiche dell'ontologia heideggeriana*, Napoli, 1993
- NIETZSCHE F., *La nascita della tragedia*, Milano 1993.
- NIETZSCHE F., *Genealogia della morale*, Milano 1993.
- H. Ott, *Martin Heidegger: sentieri biografici*, tr. it. a cura di F. Cassinari, Milano 1990
- PIRANDELLO L., *Così è (se vi pare)*, in: L. Pirandello, *Maschere nude*, vol. I, Milano 1986, pp. 1005-1078.
- PIRANDELLO L., prefazione a *Sei personaggi in cerca d'autore* (in: *Maschere nude*, vol. II, Milano 1986, p. 36
- Plessner H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (in *Gesammelte Schriften*, vol. IV, Frankfurt a. M. 1981
- Plessner H., *Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks* (ora in: Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt a. M. 1985, pp. 459-477
- M. Russo, *Animalitas. Heidegger e l'antropologia filosofica*, in: «Discipline filosofiche» XII, 1, 2002, pp. 167-195

- M. Russo: *La provincia dell'uomo. Studio su Helmuth Plessner e sul problema di un'antropologia filosofica*, Napoli 2000
- M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di G. Cusinato, Milano 2000
- M. Scheler, *Essenza e forme della simpatia*, a cura di L. Pusci, Roma 1980
- F. W. J. Schelling, *Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo e Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Roma-Bari 1995 – prima ed., Firenze 1958
- A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, a cura di F. Bassani, Bologna 1974
- A. Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, in: «Philosophische Rundschau» 5 (1957), pp. 81-107
- G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, a cura di F. Adinolfi, Roma-Bari 1996
- M. Stirner, *Risposte alle critiche mosse alla sua opera «L'unico e la sua proprietà» degli anni 1842-1847*, in: M. Stirner, *Scritti minori*, tr. it. a cura di G. Penzo, Bologna 1983, pp. 97-169
- M. Stirner, *L'unico e la sua proprietà*, a cura di L. Amoroso, Milano 1995
- C. Sung-Sik, *Der Mensch als Mitmensch*, Köln 1993
- M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin-New York 1977
- H. U. von Balthasar, *Teodrammatica*, vol. I: *Introduzione al dramma*, Milano 1983
- WEBER M., Max Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, Torino 2001.