

Günther Anders

**PATOLOGIA
DELLA LIBERTÀ
SAGGIO SULLA
NON-IDENTIFICAZIONE**



ISTRIXISTRIX

Una analisi della situazione dell'uomo nel mondo ci ha rivelato, a grandi linee, le seguenti conclusioni:¹

A differenza dell'animale che conosce d'istinto il mondo materiale che gli appartiene e che gli è necessario – così l'uccello migratore conosce il Sud, e la vespa conosce la sua preda – l'uomo non prevede il proprio mondo. Ne possiede solo un a priori formale. L'uomo non è fatto per nessun mondo materiale, non può anticiparlo nella sua determinazione, deve piuttosto imparare a conoscerlo “*après coup*”, a posteriori, ha bisogno dell'esperienza. La sua relazione con una determinazione fattuale del mondo è relativamente fragile, egli si trova nell'attesa del possibile e del qualunque. Nessun mondo gli è effettivamente imposto (come, viceversa, a qualsiasi animale è imposto un ambiente specifico), al contrario, egli trasforma il mondo e, con mille varianti storiche e come una sorta di sovrastruttura, vi edifica ora un “secondo mondo”, ora un altro. Infatti, per offrirne una definizione paradossale, l'artificialità è la natura dell'uomo e la sua essenza è l'instabilità. Le costruzioni pratiche dell'uomo, così come le sue facoltà teoriche di rappresentazione, testimoniano della sua astrazione. Non solo deve, ma può anche fare astrazione dal fatto che il mondo è così com'è: poiché lui stesso è un essere “astratto”: non è solo parte del mondo (è di questo aspetto che si occupa il materialismo), ma è anche “escluso” da esso, “non di questo mondo”. L'astrazione – vale a dire, la libertà di fronte al mondo, il fatto di essere tagliato per la generalità e l'indeterminato, il ritiro dal mondo, la pratica e la trasformazione di questo mondo – è la categoria antropologica fondamentale, che rivela la condizione metafisica dell'uomo e, insieme, il suo *λόγος*, la sua produttività, la sua interiorità, il suo libero arbitrio, la sua storicità.

In tutti i suoi atti l'uomo sente la propria libertà rispetto al mondo. Ma in nessun atto questo avviene così esplicitamente come in quello di ritrarsi in sé. Infatti, grazie a tale atto, l'uomo prende ora in mano il destino della sua rottura col mondo, lo intensifica fino a farne una vera apertura sul mondo, compensa il mondo attraverso se stesso. Le pagine che seguono analizzano questa esperienza di sé e le peripezie di questa “coscienza infelice”, per dirla con Hegel. Nella prima parte, tale esperienza di sé sarà collegata alla descrizione del Nichilista, l'uomo che,

a volte libero a volte no, talora di questo mondo talora “non di questo mondo”, perde la possibilità di identificarsi con se stesso. Chiariremo questo scacco dell’identificazione attraverso un’analisi degli stati d’animo nichilisti. Nella seconda parte, opporremo al ritratto del nichilista un’antitesi, quella dell’uomo storico. Infine, nella conclusione, a mo’ di sintesi, metteremo in discussione la problematica in quanto tale; e cercheremo di determinare se tale questione relativa all’antropologia filosofica, di sapere ciò che l’uomo in generale potrebbe essere, risulta, secondo questa formula, giustificata.



I. TESI: RITRATTO DEL NICHILISTA

1. Lo shock del contingente: “Che io sono proprio io”. L’identificazione dell’Io e il suo scacco.

All’uomo non è necessario compiere un atto esplicito di «auto-posizione», di «auto-produzione» (espressioni che ritornano di continuo nella filosofia trascendentale, soprattutto in Fichte) per ottenere la garanzia e il coronamento della sua libertà. La facoltà di fare astrazione dal mondo, che si rivela nella ritirata dell’uomo in se stesso, dimostra già una certa libertà. Ma tali espressioni esistono con tutta la loro eccessiva pretesa. E dissimulano l’insieme di difficoltà e di antinomie implicato da questo libero atto di ritirata: il fatto paradossale che, se si scopre liberamente, con un atto emanante da lui in maniera libera, l’uomo si scopre precisamente come non-libero, come non-determinato da se stesso. Questo carattere della “non-posizione da sé” ha un duplice aspetto. Da una parte, l’uomo che si trova nello stato di libertà si scopre “esistente qui già da prima”, in quanto “abbandonato”, in quanto “condannato” a se stesso, in quanto non “costituito da sé”, in quanto presupposto irrevocabile di se stesso, in quanto parte del mondo, in quanto a priori di sé sfidante ogni libertà ulteriore. In quanto sintesi di tutto ciò contro cui tenta di scagliarsi il concetto di Amor fati. Dall’altra, e in stretta relazione col primo punto, questo irrevocabile appare nella sua essenza come qualcosa di assolutamente indeterminato. L’uomo fa esperienza di sé come qualcosa di contingente,² come qualunque, come “proprio io” (che non si è scelto); come uomo che è precisamente così come è (per quanto possa essere tutt’altro); come proveniente da un’origine di cui non risponde e con la quale deve tuttavia identificarsi; come “qui” e come “ora”. Questo paradosso fondamentale dell’appartenenza reciproca della libertà e della contingenza, questo paradosso che è un’impostura, il dono fatale della libertà, si chiarisce come segue.

Essere libero significa: essere straniero; non essere legato a niente di preciso, non essere tagliato per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in una postura tale per cui il qualunque può anche essere incontrato in altri qualunque. Nel qualunque, che posso trovare grazie alla mia libertà, è anche il mio proprio io che incontro; questo, pur appartenendo al mondo, è straniero a se stesso. Incontrato come contingente, l'io è per così dire vittima della propria libertà. Ecco perché il termine "contingente" deve indicare questi due caratteri: "la non costituzione di sé" dell'io e la sua "esistenza in quanto tale". Questo vale per tutto ciò che segue.

2. Formulazione dello shock del contingente; sua falsificazione

«Perché», si chiede Schopenhauer nei suoi *Tagebücher*,³ «l'ora è proprio ora?». Ecco una questione di contingenza tipica. Schopenhauer non cerca una risposta; la domanda non è nient'altro che lo shock formulato.

E, tuttavia, ci sembra che la traduzione dello shock ("che io sono proprio io") in una proposizione interrogativa – e è solo sotto questa forma che nella storia della filosofia viene impostato il problema della contingenza – muova già da un punto di vista teorico, e ci pare falsata. Il vero shock non può formularsi che in una subordinata anacoluta, è decisamente troppo elementare, è decisamente troppo assurdo perché vi si possa offrire una risposta. Infatti, sono suscettibili di risposte solo le domande che si presentano come formulazioni di lacune proprie di un contesto di per sé indiscutibile. Ma nel caso dello shock della contingenza proprio questo contesto e il suo statuto non problematico sono scossi. Ancor più illegittimo del tradurre lo shock con una interrogativa sarebbe il trasformarlo in un giudizio – rendendolo, ad esempio, con la proposizione "io sono io", che si può incontrare, in forma identica o simile, in numerose formule coniate da Hegel. Qualsiasi giudizio, anche quello dialettico, constata. Ma la constatazione che sta alla base dello shock è precisamente questa: che io, purtroppo, sono tuttavia io. Traduciamo: "io sono io".

Certo, anche il giudizio conosce una rottura, la distinzione tra S e P. Ma tale cesura presuppone, benché sia possibile trasformare o cambiare il predicato, l'identità del soggetto con se stesso. È esattamente questa identità che viene a vacillare nella subordinata. Infatti, ciò che sciocca non è nemmeno in primo luogo il fatto “che io sono così o meno”, ma proprio il fatto “che io sono io”. – L'intenzione di formulare questo stato di cose con una formula dialettica si scontra col fatto che, nella logica dialettica, l'“è” significa quasi sempre un “diventa”, il rovesciamento di una determinazione in un'altra per il medio di un momento di transizione in sé ambiguo. Nel nostro caso la questione è ben diversa. Quello che qui è solo un momento di transizione più o meno equivoco diventa il tema della nostra ricerca.

3. Estensione di ciò che è materia di contingenza

La contingenza che l'Io scopre in se stesso non deve ridursi nel momento in cui esso entra in relazione con il mondo. Per quanto in questo modo l'Io si perda nel mondo per la maggior parte del tempo, tanto che la scissione interna di questo Io libero e contingente non è più un elemento di coscienza e si neutralizza, può accadere, al contrario, che il rapporto col mondo e l'incontro con una qualunque cosa possa, ancor più di prima e in modo permanente, mantenere nell'incertezza l'“essere-proprio-io” (*Gerade-ich-sein*). Lo stupore davanti al contingente – formulato innanzitutto nella proposizione “io sono io” – scopre ora in ogni cosa e dappertutto un'occasione per manifestarsi e un nutrimento, e si esprime in questo modo: “che io non sono né questo né quello, ma proprio io”.⁴ Così, questa possibilità di essere tutto non significa né l'unità né la parentela dell'Io con l'uomo e con il mondo; ma, al contrario, la sua perfetta estraneità: esso può essere tutto, perché è estraneo e contingente tanto rispetto a se stesso quanto rispetto ad ogni altra parte del mondo. Ogni cosa contingente che io non sono aumenta ora una volta di più il peso del fatto di essere ciò che sono. L'Io e il mondo si completano e si determinano reciprocamente in ciò che entrambi hanno di fortuito. Se l'Io contingente coglie l'occasione del mondo per confermare la propria contingenza, anche la contingenza

del mondo ne risulterà più radicale. Ormai la casualità dell'identità di sé e l'inutilità dell'"autoidentificazione" andranno imputate a ciascun frammento di mondo in quanto tale, per così dire al di fuori della contingenza umana: colui che si trova nello stupore adesso afferma "che ciò che è qui è precisamente questo qui e nient'altro". In questa nuova fase, allo stesso modo, non è a partire da qualcosa di non-contingente, da un substrato, che si constaterà un contingente qualunque, un accidente; lo stupore rimarrebbe in un certo senso nel campo di validità del principio di contraddizione; e la patologia di questo stupore si distingue proprio per il fatto di infrangere costantemente tali quadri di riferimento. Ma tutto ciò si collega al fatto che ogni Hoc e Illud è esattamente lo stesso.⁵

Hölderlin, nella sua prima stesura dell'Empedocle, ha descritto in questo modo la contingenza e quanto essa ha di insopportabile: Empedocle sarebbe insoddisfatto, incostante, sofferente, per il semplice fatto che le relazioni sono sempre relazioni particolari. Per lui, ciascuna relazione determinata rappresenta la perdita di tutte le altre; ogni essere-se-stesso rappresenta la perdita di tutti gli altri esseri di cui potrebbe assumere la forma.

Ma la contingenza di Empedocle non è la più radicale. Empedocle cerca e trova una liberazione dal suo "essere-proprio-questo", la salvezza panteistica: l'essere totale al quale si abbandona saltando nel cratere e in cui sublima il suo essere personale, l'essere che propriamente è, resta, per lui, il non-contingente, l'assoluto ultimo. Certo è comprensibile che ci si riservi una tale salvezza, un resto non contingente. Tuttavia, questo si scontra con i principi del nichilista classico. Infatti, questo nichilista radicale, nel suo furore della contingenza, rinnega non solo l'unico, il particolare e il qualunque, non solo il suo essere personale, ma l'essere dell'esistente stesso, che ora piomba sotto la maledizione del contingente qualunque, come se fosse un'indifferente esistenza qualsiasi. "Che esiste un mondo in generale" "che esiste un qualcosa" "che io sono semplicemente" "che c'è qualcosa in generale, che io sono": ecco le formule ora usate dal nichilista. Lo stupore ormai illimitato espresso da questi enunciati e lo sconvolgimento della semplice esistenza dell'essere hanno, è vero, il

loro fondamento ultimo in questo stato di cose: che l'uomo non è tagliato per un esistente qualsiasi, ma essenzialmente per se stesso, nella misura in cui è anche del mondo. Tuttavia, egli tocca il massimo del patologico sino a che rimane nel puramente teorico, sin tanto che non realizza la sua libertà nella pratica, nella costituzione del suo mondo.⁶

4. Digressione sulla validità generale degli enunciati relativi all'antropologia filosofica

Queste prime formulazioni del fatto della non-identificazione dell'uomo con se stesso costituiscono delle esagerazioni. Ma, se vogliamo, sono delle esagerazioni filosofiche. Il principio che abbiamo indicato poggia sui fatti, ma, considerato in se stesso, sembra più radicale della realtà, sembra patologico. Se l'uomo si soffermasse continuamente sull'impossibilità della propria identificazione, non gli rimarrebbe altra via d'uscita, per dirla senza tanti giri di parole, che il suicidio – la sola via d'uscita intravista dagli stoici –; non c'è altro modo per abolire ciò che si è nello stato di non-libertà, per annullare la contingenza. Tuttavia, quella che abbiamo definito “esagerazione filosofica” non rappresenta affatto una falsificazione; se è vero che la coscienza della contingenza è quasi sempre meno precisa e più illusoria di quanto non pretendano di esprimere le formule, queste però sorgono dalla vita nichilistica stessa e devono, per così dire, esservi ricondotte di nuovo. Motivo per cui non si limitano a dei meri enunciati riguardanti la vita che si svolge nel paradossale, ma sono anche dei documenti partoriti dalla vita stessa. L'esagerazione deriva dal fatto che questi enunciati vengono espressi innanzitutto in situazioni d'eccezione e dal fatto che, d'altra parte, certe formulazioni completano e precisano degli stati effettivi, e in seguito li conducono alla loro verità effettiva. Ad essere “esagerata”, vale a dire spinta a un eccesso di chiarezza e a una verità trasparente, è in primo luogo la situazione della contingenza e, in secondo luogo, l'enunciato di cui essa è oggetto. Le formulazioni non sono solo espressione di questa esistenza, ma la “informano”: è così che diventano vere.

Benché ritenute rare, è verosimile che le situazioni di non-identificazione non lo siano. È solo che vengono espresse raramente, comunicate di rado, dal momento che le loro formule non danno origine a nulla e perché sono inesistenti da un punto di vista sociale (infatti, non sono né domande né risposte, ma si limitano a rivelare lo stupore). Se pure ammettiamo che simili situazioni sono estremamente rare, questo non ne mette in discussione il valore filosofico, la loro utilità per l'antropologia filosofica. D'altronde, va sottolineato che la filosofia mostra una certa diffidenza a considerare filosofico ciò che non è frequente; e questo a causa dell'identificazione, alquanto nefasta per la filosofia occidentale, del generale e dell'essenziale, o a causa del fatto che si considera il verificabile in generale come criterio di scientificità. Tipico di questo stato di cose è che Jaspers abbia trattato la sua teoria delle "situazioni limite", che certo sono rare, all'interno di una "psicologia delle visioni del mondo". Ai suoi occhi, non era per nulla evidente che lui – legato com'era a una concezione ancora naturalistica della scienza – filosofasse, trattando della disperazione, della morte, dell'estasi, ecc. Al contrario, dobbiamo sostenere che le situazioni umane più rare, i tipi umani meno familiari, possono giocare un ruolo in un'interpretazione che miri al generale, a patto di prenderne in considerazione e interpretarne il fatto stesso della rarità. Per ritornare al nostro caso, possiamo dire che uno stato estremamente preciso di shock del contingente è raro; innanzitutto perché la duplicità dell'Io non è sperimentata in pratica: l'uomo può veramente fare di se stesso qualcosa che si scopre come già esistente; e poi perché lo shock mortale si risolve in atteggiamenti che già costituiscono un *modus vivendi*, atteggiamenti che dissimulano la loro dimensione di contingenza. Così, lo studio qui tentato deve tematizzare un soggetto la cui vita continua e, con esso, tali atteggiamenti di compromesso.⁷

5. La vergogna⁸ come realtà della coscienza del contingente e come forma classica della sua dissimulazione

È così che ritorniamo alla contingenza.

Lo stato di shock del contingente come condotta di vita, e spogliato il più possibile di qualsiasi carattere scioccante, si chiama vergogna. All'origine la vergogna non è vergogna di aver fatto questo o quello, anche se questa forma di vergogna già significa che io non mi identifico con qualcosa che viene da me, la mia azione, e con la quale tuttavia dovrei, nel senso che vi sono costretto, identificarmi. Proprio il fatto di essere capace di questa particolare vergogna morale richiede come condizione formale che io sia identico e, insieme, non identico con me stesso; il fatto che io non possa uscire dalla mia pelle e al tempo stesso possa considerarla tale; che incontri me stesso nella libertà dell'esperienza di me – ma in quanto non-libero. La vergogna non nasce da questa incongruenza, ma è quest'ultima ad essere già vergogna. Nella vergogna l'io vuole liberarsi, nella misura in cui si sente esposto a se stesso in maniera definitiva e irrevocabile, ma, ovunque si nasconda, esso rimane nell'impasse, resta alla mercé dell'irrevocabile, dunque di se stesso.

E tuttavia l'uomo fa così una scoperta: proprio sperendosi come non-posto da sé, per la prima volta sente di provenire da qualcosa che non è lui; per la prima volta avverte il passato, ma non quello che di solito chiamiamo il "passato": non il proprio passato familiare, storico, ma il passato totalmente estraneo, irrevocabile, trascendente; quello dell'origine. L'uomo avverte il mondo da cui proviene ma al quale non appartiene più come io. Così, la vergogna è soprattutto vergogna dell'origine. Pensiamo ai primi esempi biblici della vergogna: alla coincidenza della vergogna e della caduta, e all'esempio dei figli di Noè che, "girando la faccia per la vergogna", coprono le nudità di loro padre.⁹

Anche se l'origine si presenta come ciò che non si è in quanto liberi e che non si potrebbe assumere con una libera scelta, la categoria dell'origine è una categoria propria dell'uomo. L'animale non compie il salto definitivo dall'origine (*Sprung aus dem Ursprung*) nella libertà. Esso rimane per sempre ancorato alla realtà da cui proviene e con la quale si confonde, tanto che questa conta così poco come realtà anteriore che l'animale non vi gioca alcun ruolo proprio *qua individuum*.

Solo per quell'essere che è separato dalla realtà da cui proviene, e per il quale la realtà non è qui solo per l'uomo, questa realtà è qualcosa di particolare; essa è origine e in quanto tale è dotata in qualche modo di una trascendenza che si presenta nel segno dell'anteriorità (*Transzendenz nach rückwärts*). Solo l'uomo può mantenere il legame con ciò da cui proviene.

Quello che comincia come vergogna (*Schande*) finisce come onore: colui che prova vergogna ritorna senza dubbio a se stesso. Ma il fatto di poterlo fare – di non restare in preda al mondo, con la sua eredità di essere-proprio-sé e di essere-anche-del-mondo, ma di ritornare nuovamente a sé – testimonia già della duplice condizione dell'uomo: per quanto altro da sé, l'uomo è comunque se stesso. Senza dubbio colui che si trova nello stato di vergogna fugge, ma solo verso di sé. Egli sprofonderebbe per la vergogna, ma solo per rientrare in sé. Tanto da dimenticare, orgoglioso di poter evadere (in se stesso), il perché della propria fuga (di non essere se stesso). Allora, colui che si trova in situazione di vergogna si inorgoglisce per il suo potere di dissimulazione. Egli la sublima e falsifica il motivo reale che si era presentato come lo scandalo della vergogna nello scacco dell'identificazione. Ora egli fa della miseria della vergogna una virtù. Dissimulandola, egli riabilita il dissimulato nel segno del segreto, o piuttosto ne fa una risorsa, vuoi come espressione del suo io più intimo, vuoi come ciò che gli appartiene espressamente e che appartiene solo a lui. Dissimulando, egli si appropriava di ciò che va dissimulato, ciò che è del mondo, ciò che è "comune" nel mondo, ciò che c'è di "comune" nel mondo, sì che ora diviene il "privato" e il "proprio". La stanchezza dell'essere-proprio-io e i motivi originari della dissimulazione ora vengono non solo soffocati e sconfessati, ma diventano l'occasione per un rafforzamento di sé e per

un orgoglio positivo. L'uomo che in questo modo ha trasformato la vergogna non si impegna più in questo mondo, non si concede più ad esso. E astenendosi dal mondo, tramite l'indurimento e la purezza, egli smentisce in maniera retroattiva la contingenza della propria venuta al mondo e, con essa, la menzogna della "mondanità".

Proprio a causa di questo happy end morale, la vergogna rappresenta il sintomo [indice] più caratteristico. In essa, dal momento che la vita va avanti, l'antinomia si è trasformata in un modus vivendi. Fra tanti altri indizi [*indices*] parimenti istruttivi, il più importante è il disgusto di sé, poiché presuppone già l'assuefazione dell'io a se stesso, che si compie nel corso della vita, e dunque l'identificazione "suo malgrado". Il disgusto di sé è la protesta occasionale contro questa meccanica assuefazione dell'io "proprio a sé". Non appena si produce il disgusto, la vita assume, per così dire, la funzione di un ambiente esterno, dove l'io è imbarcato per sempre [*à perpétuité*]. Nel disgusto di sé non si è né estranei a se stessi né stupiti, come nel caso dello shock del contingente, ma, al contrario, si è troppo familiari a se stessi. Ma questo commercio con sé non prova quasi nulla contro la contingenza. "Perché – domanda l'io nel disgusto – proprio questo io mi è così familiare?", "Perché tutto questo mi riguarda?". Ed egli collega, per così dire, l'identità di sé, apparentemente normale, alla semplice assuefazione delle parti dell'io, l'una all'altra.

Le mille forme di ipocrisia, di travestimento, di commedia, esemplificano in positivo ciò che attestano in negativo la vergogna e il disgusto; l'instabilità dell'uomo in rapporto a se stesso, la sua genericità. Solo provvisoriamente l'io è in grado di abbandonare la propria esistenza data e, così, di assumere le sembianze di un altro e, in un certo senso, di fare di sé l'occasione e la materia di molteplici personificazioni. Proprio il provvisorio è probante: tra tutte le specie, l'uomo è quella che ha meno carattere.

6. Il futuro anteriore; lo spirito di fuga; l'uomo al condizionale

Nella vergogna, l'uomo si scopre come abbandonato a se stesso, come un essere che era già presente prima dell'atto dell'esperienza di sé. L'imperfetto "io ero qui" è in qualche modo già una negazione del mio io [*moi*] in quanto Io [*Je*] libero; e ancor più il trapassato prossimo, fino al quale è ancora possibile risalire. Infatti, il trapassato segnala che "quello che era stato qui non ero io".

Questa dubbia libertà di continuare sino al trapassato, di fare come se accedessimo a ciò che ci sta sopra, ha ora la sua reciproca nella possibilità da parte dell'uomo di raggiungere il futuro anteriore. Anche questa possibilità è il segno della sua libertà e della sua non-libertà; anch'essa conduce al fallimento dell'identificazione di sé.

Il futuro semplice, per cominciare con esso, è il segno più elementare della libertà umana. Che il futuro sia la dimensione dell'indeterminato, la dimensione entro la quale posso disporre di me, ecco un luogo comune. Che i filosofi, da Hegel a Heidegger, eredi della teoria kantiana della libertà, siano dei filosofi del Tempo, ecco qualcosa di poco sorprendente.

Ma sin tanto che l'uomo non realizza questa libertà nella pratica, sin tanto che utilizza la dimensione del futuro per oltrepassare il suo "essere-proprio-ora" (*gerade-jetzt-Sein*) contingente, sin tanto che impiega tutta l'energia richiesta dall'esigenza del momento, sin tanto che la spreca per realizzare la dimensione del futuro come tale e s'impegna sempre più, con le mani legate, nel senso positivo del tempo, *ad infinitum* – egli compromette la sua libertà: infatti, quanto più procede, tagliando i suoi legami, nella direzione dell'avvenire che questa libertà gli fa intravedere, tanto più si smarrisce nel campo dell'indeterminato. L'avvenire così prolungato si trasforma qualitativamente, si rovescia dialetticamente, ed ecco che tutto a un tratto non è più il futuro proprio dell'uomo. Questo si perde in qualcosa di cui non dispone più; a un tale "tempo" non appartiene più la direzione propria del tempo, la direzione positiva: esso si riduce a qualcosa che non sarà più futuro, si riduce a un *αἰών*, un'eternità, irrilevante per l'io. Certo, l'uomo può ancora pensare

e indicare l'esistenza di questo *αἰών*, ma in modo improduttivo, senza comprenderlo e senza realizzarlo; esso è troppo lontano dal suo orizzonte di vita proprio e prossimo.

L'“io sarò” si è ormai trasformato in un “ciò che sarà io non lo sarò”. L'espressione positiva di questa formula è il futuro anteriore: “io sarò stato”.

Che l'uomo possa dichiarare “io sarò stato”, che possa, per così dire, sopravvivere a se stesso nel pensiero, questo costituisce un sorprendente atto di libertà e di astrazione da sé. Nel ricordo anticipatore, egli ritorna a sé come se non fosse recluso nell'orizzonte della sua vita attuale, come se fosse capace di vivere in anticipo la sua vita, di trasportarsi al di là di essa e di conservarne la memoria; una memoria, tuttavia, alla quale si riporta in un momento della sua vita presente e per la quale il futuro è oramai neutro. Ma ciò che egli scopre in questi atti di libera trasposizione di sé è ancora una volta qualcosa di negativo; egli si vede risospinto nel passato più profondo e vede già la sua morte – ancora futura – passata come la sua nascita. E ogni cosa è vista come già passata, e tutto, nel senso dell'Ecclesiaste, che infatti formula il suo nichilismo al futuro anteriore, è concepito come “vanità”. A coloro che verranno non sarà riconosciuta alcuna memoria da chi li seguirà, dal momento che essi saranno semplicemente stati. E già il futuro diventa passato.

A questa libertà di oltrepassare se stessi (di cui il futuro anteriore costituisce al tempo stesso il trionfo e lo scacco) fa da pendant la libertà spaziale dell'uomo. Essa è piuttosto importante, poiché lo spazio, più di ogni altra cosa, rappresenta una possibilità d'evasione dall'essere che propriamente sono: essa degenera in panico dello spazio e in spirito di fuga.

Possiamo considerare lo spazio come ambiente, al modo di Max Scheler, come prodotto stesso della libertà motoria, come indipendenza dal qui e dal là, e come loro interscambiabilità. Questa libertà può ora smarrirsi, perdersi in regioni del tutto irrilevanti per l'io. Se avanza al proprio passo, arriva un punto in cui finisce per oltrepassare i limiti del

campo che le appartiene. È così che innumerevoli là equivalenti (*anch-dort*) si presentano senza alcuna differenziazione; essi sono simultaneamente là e pretendono essere esattamente là, senza che questa simultaneità si realizzi, senza, cioè, che l'uomo possa essere contemporaneamente lì-e-là. L'insieme di questi punti rimane al condizionale. Poiché "io avrei potuto essere là, ma anche lì e là", ogni qui si trasforma in un "proprio-qui" reso insopportabile dalla sua contingenza. Nessun "qui" è preferito a un altro. Il senso originario della libertà spaziale, nella misura in cui essa consiste nella facoltà di passare da un certo qui a un certo là, è neutralizzato dal fatto che la libertà motoria prende la strada sbagliata. Questa neutralizzazione può declinarsi come inerzia o come spirito di fuga. Colui al quale lo spazio si manifesta nel segno del patologico e che cade nella contingenza del "qui" non tenta più alcun movimento, dal momento che sarebbe completamente inutile; altrimenti, l'ansietà di "non poter mai essere proprio qui e di dover tuttavia essere proprio qui" si identificherà con il panico del nichilista nel paradosso della libertà: di non voler mai essere proprio-io e, tuttavia, di doverlo essere per sempre. Lo spazio si manifesta ora come l'insieme delle possibilità di abbandonare questo o quel luogo e di sottrarsi all'Essere-prioprio-io. Ma qualsiasi emigrazione si arresta poi in un nuovo qui e costringe l'errante da una contingenza all'altra, da un condizionale all'altro.

Attratto da una parte all'altra dalle possibilità di eccesso del mondo e delle cose, che egli conosce come simultanee e di cui sa che conoscerle vuol dire perderle, il malato del senso dello Spazio, strappato dal posto che ha appena lasciato, non arriva a nulla; resta, nel senso forte del termine, sempre se stesso, in quanto è lui l'unica costante del cambiamento; e tuttavia egli non ritorna mai realmente a sé. In fin dei conti, non cerca niente. Se cerca qualcosa, non si tratta del determinato, ma esattamente della fine delle determinazioni, dell'equivalenza di questo "là" e di questo altro "là", che egli vuole imporre, per occuparlo con il suo proprio presente, poiché altrimenti quest'ultimo rimarrebbe una quantità immaginaria; questa equivalenza non la può mai verificare per mezzo di un'esistenza onnipresente. È così che oscilla, cercando più di tutto l'indeterminazione dell'ovunque; ma alla fine viene deluso su tutta la linea a causa della determinazione del proprio-qui.

Nulla potrebbe mettere fine a questa ricerca; essa si conclude solo con il malato che cade accecato e in preda alle vertigini. I punti raggiunti, poi ripersi, addirittura tutti quelli ai quali egli non è arrivato, si ricollegano gli uni agli altri, si scambiano reciprocamente. Alla fine l'onnipresenza sembra raggiunta: nella breve durata della vertigine, tali punti provocano l'indeterminazione ricercata. Tuttavia, si tratta di una mera parvenza. Infatti, questa indeterminazione è pagata a caro prezzo. Non può essere mantenuta. E questo perché si è stati colpiti dall'indeterminazione non appena è sorta nello spazio; e, come garanzia della propria esistenza, rimane solo il malessere della vertigine. Come il panico costitutivo dell'essere-proprio-io, questo errare è condannato a una eterna ripetizione; la ricerca ricomincia. Questo tentativo di far scomparire l'Essere-proprio-là finisce per superarsi: vale a dire che lo specifico Proprio-qui perde il suo significato, la ricerca di altri qui e di altri là diviene inutile e superflua, poiché lo spazio di ogni qui, lo spazio del mondo stesso, si raccoglie in un unico Proprio-qui. Ecco allora che ci si trova prigionieri del Proprio-qui, al di là del numero incalcolabile di frammenti di mondo ancora non realizzati; qualsiasi direzione si prenda, si resta sempre proprio-qui; vale a dire in questo mondo; e il tentativo di sottrarsi a questo mondo, di uscirne da qualche parte, si rivela impossibile per questa ragione: per il fatto che non c'è nessun muro intorno al Qui da poter in qualche modo abbattere. Si resta prigionieri del Proprio-qui non benché, ma proprio perché è senza limiti. Il terrore si trasforma in torpore.

Dobbiamo chiarire ulteriormente le ragioni per cui l'essere-proprio-qui si identifica con l'essere-proprio-io e perché, nell'impulso che determina l'evasione da sé, nella fuga davanti al proprio-essere-io, venga abbandonato il Qui piuttosto che il Sé. Per l'uomo che possiede la *κίνησις κατὰ τόπον*, il movimento attraverso lo spazio, il sistema di posizioni dello spazio appare come il principio stesso dell'immobilità e della contingenza: nessun punto può trasformarsi in un altro, nessuno si rapporta all'altro, ciascun punto non è altro che se stesso. Lo spazio è dunque *Principium individuationis*. Certo, questa indifferenza reciproca si manifesterà solo all'essere che ha la capacità di spostarsi da un punto all'altro; all'essere che può uscire dal suo elemento, dall'elemento con cui di solito ha a che fare. Ciò che all'animale risulta impossibile, poiché,

malgrado la *κίνησις*, esso rimane nel suo specifico spazio vitale, nel suo ambiente, e non si sposta mai in ciò che è estraneo come tale. Questa è una cosa che può fare solo l'uomo. Egli può abbandonare il "suo" posto, e spera, perdendolo, di dimenticare il principio di individuazione e le sue proprie appartenenze. E perdendo ciò che gli appartiene, il suo, l'uomo spera di perdere se stesso.

7. Sete di potenza e ricerca della gloria

Il malato di spazio desidera neutralizzare la contingenza del punto in cui si trova esattamente. Egli vuole stare ovunque nello stesso tempo, vuole impossessarsi, di colpo, della totalità. Ma il desiderio di possedere non è che una specificazione di una sete di potenza più originaria: il desiderio di rendere il mondo conforme a se stessi, più precisamente, di costringere il mondo a diventare Io. Che possa tutt'al più diventare mio invece che Io, ecco qual è, per la sete di potenza, il primo scandalo e il primo compromesso.

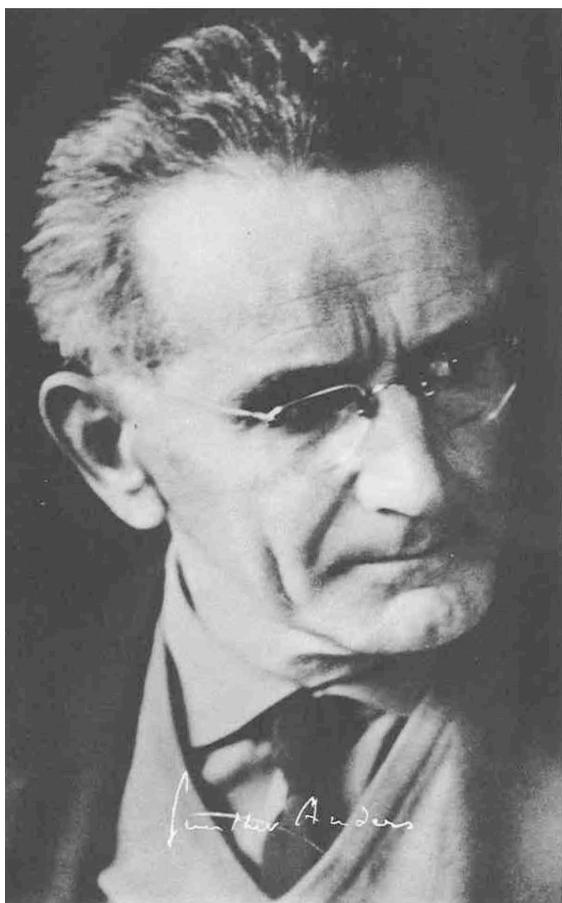
Anche la sete di potenza, benché sintomo dello stato di shock del contingente, si sforza di neutralizzare il fatto della contingenza. Che l'uomo sia dato a se stesso come in ritardo, che non possa far altro che scoprirsi senza potersi inventare, che il mondo e l'Altro siano sempre in anticipo su di lui: in tutto ciò l'uomo si vede costantemente dimostrata e rinfacciata la propria debolezza. Egli non può sopportare che fuori di lui vi sia qualcosa che non coincida con lui. Non può sopportare di essere di troppo nel mondo, come "una quinta ruota del carro"; infatti, il mondo andrebbe avanti anche senza di lui; l'uomo, una volta condannato all'essere, non può sopportare di doversi accontentare di essere solamente un essere tra gli altri. L'assenza totale di limiti nella sete di potenza, che vuole dominare su tutto anche al di là di ogni necessità, non è che l'espressione della totale delusione subita dall'Io nel momento in cui si accorge che, una volta venuto all'esistenza, si limita a dividerla insieme agli altri esseri e che non è lui a rappresentare la totalità dell'esistente. Un detto di Nietzsche, "se vi fossero degli dei, come potrei io sopportare di non essere un dio?", costituisce la formula

definitiva di questa condizione dolorosa. Nel desiderio di potenza, l'uomo cerca di recuperare il vantaggio che il mondo ha su di lui; dal momento che egli non è tutto, deve almeno avere tutto. Si vendica del mondo riempiendo di mondo il suo io contingente, incorporandolo e rappresentandolo: giacché, ora, ad essere potente non è più solo lui, così come avveniva nella sua condizione miserabile, ma è questo e quello, lui e l'altro, un insieme. È allo stesso tempo qui e là, e anche altrove. Infatti, egli è, nella dominazione, nella rappresentazione e nella gloria, per dirla con la Teologia, onnipresente.

Così, l'uomo vuole essere ora e sempre. Tenta, cioè, di immortalarsi nel tempo, così come si affannava a glorificarsi nello spazio; tenta di negare ulteriormente la contingenza dell'ora al quale si è trovato abbandonato. E si sforza di costruire il suo essere autentico sotto la forma di una statua permanente, nella Memoria e nella Fama, rispetto alla quale la sua forma attuale e incompleta è come il fenomeno in relazione all'Idea. Di questa statua gloriosa egli non è che la copia infedele e temporale; ed ecco il paradosso: più la sua gloria aumenta, meno "lui stesso" sembra avere a che fare con la sua statua; questa ha usurpato il suo nome; ed è tale statua che raccoglierà la gloria al posto dell'uomo, molto a lungo, anche dopo la morte; schiacciato e abbattuto, eccolo invidioso del suo grande nome.

Non è un caso che abbiamo voluto intitolare ciò che precede "patologia della libertà". Indubbiamente, sarebbe inutile credere che questa designazione abbia lo scopo di delineare un quadro esaustivo dell'uomo. Le descrizioni che le corrispondono, come abbiamo già detto, sono delle esagerazioni filosofiche. Tuttavia, i ritratti che abbiamo presentato, considerati in se stessi, non sono assurdi; essi tracciano dei pericoli radicali che l'uomo può correre, e che sono noti a ciascuno di noi più di quanto non pensiamo normalmente; pericoli che qui sono spinti al loro limite estremo, catastrofico, che compromette la vita stessa. Le forme della vergogna, del disgusto, del desiderio di gloria, presentate come dei compromessi, sono familiari a tutti noi. E se, in questi fenomeni quotidiani, non abbiamo l'abitudine di individuare lo shock del contingente, è a causa della loro "ambivalenza"; vale a dire, tutti si presentano sotto maschere positive; costituiscono dei rifugi nei quali ci sottraiamo alla minaccia del contingente e, rispetto al suicidio,

costituiscono già dei modi vivendi. Vergogna, disgusto e desiderio di gloria sorgono, in ultima istanza, nel corso della vita contingente; dal momento che la vita pratica è un'affermazione di sé, essi, dunque, rappresentano come tali dei compromessi con la vita accusata di contingenza; sono delle proteste, delle offese. Proteste e offese che scoppiano sulle spalle del nemico insultato; e che nondimeno si fanno sostenere da lui, meno per schiacciarlo con i loro continui sarcasmi che per convivere puramente e semplicemente con lui. Infatti è raro che le antinomie siano più forti dell'attaccamento alla vita. Anche i nichilisti vogliono vivere.



II. ANTITESI: RITRATTO DELL'UOMO STORICO

8. La vita continua. Lo shock della contingenza si ripete controvoglia

– *Una sola cosa può guarirci dal l'essere noi stessi!*
– *Sì, a rigor di termini, il problema non è come guarire, ma come vivere.*
Joseph Conrad, Lord Jim

L'uomo che incessantemente e inutilmente si perde nell'impasse della sua contingenza, e che si ritrova nel suo "essere-proprio-io" come se non avesse una vita alle spalle e ogni volta stesse per nascere, continua la sua vita. In altre parole, il paradosso non sorge in un punto di partenza immaginario posto "prima" della vita. Al contrario, esso sorge proprio nel mezzo della vita stessa, della vita che prosegue malgrado il paradosso e sotto di esso, nella misura in cui l'uomo non fa del paradosso una scusa per porre fine a se stesso. Quando compromette e ostacola il corso della vita con il suo formalismo fanatico e con una costante interruzione – sostenendo che egli non sarebbe la vita stessa, e che questa non potrebbe continuare per il fatto che lui può e deve realizzarsi solo nell'iterazione, se vuole restare efficace – l'uomo riconosce la possibilità della vita che va avanti suo malgrado, e si sottomette ad essa. Pertanto, la possibilità della sua ripetizione porta il paradosso ad absurdum; questa stessa possibilità è un paradosso e contraddice la sua pretesa distruttrice. Motivo per cui la condizione del paradosso è l'iterazione. Quest'ultima è essa stessa di nuovo paradosso: infatti, il paradosso non dovrebbe mai ripetersi all'interno di questa vita alla quale contesta un esito positivo. In realtà, la ripetizione del paradosso non significa che esso si ripeta da solo e di sua propria iniziativa. Il suo movimento è neutro da un punto di vista temporale: né vorrebbe né potrebbe generare da sé il modo temporale

della ripetizione. La ripetizione è piuttosto il paradossale modo temporale della vita stessa, che si realizza nella durata a dispetto e contro il paradosso: la vita si scontra con la resistenza del paradosso che si oppone al suo corso, e, in ogni punto di questa corrente della vita, il paradosso viene esperito, nella misura in cui gioca il ruolo di sbarramento. Non è dunque il paradosso a ripetersi ma è la vita che ripete l'esperienza del paradosso in ogni istante. Dal punto di vista della resistenza che il paradosso rappresenta, è sempre la stessa vita a scontrarsi con esso per poi proseguire il suo corso sotto di esso. La ripetizione non ha luogo che per la vita che continua, e quindi si costituisce come permanenza del suo arresto. La ripetizione rappresenta sempre la negazione specifica della vita che si realizza nel tempo.

In quanto iterazione dell'identico, «movimento opposto al ricordo»,¹⁰ la ripetizione è dunque il principio della neutralizzazione del tempo storico all'interno di una vita che può, anche al di là della storicità, proseguire il suo corso. Vale a dire che il paradosso nichilista dell'esperienza della libertà caratterizza l'esistenza non storica, o meglio, l'esistenza anti-storica; a partire da questo momento tale esistenza vede aumentare la sue difficoltà e cerca di attaccare le pareti dell'antinomia che la contiene, con tanta ostinazione da privarsi del tempo, che, solo, nella misura in cui potrebbe essere storico, può rispondere al paradosso. Fin d'ora l'uomo, impegnato profondamente nell'idea dell'antinomia, è effettivamente non-storico. Ciò che allora gli tocca in sorte – e questo necessariamente, poiché prosegue ora la sua vita una volta per tutte –, vale a dire, ciò che egli è e che fu, non è una vita in senso stretto; in fondo, non è altro che un evento accaduto accidentalmente, un evento che, rispetto alla costanza del paradosso,¹¹ rimane qualcosa di semplicemente possibile e che non si presta alla rimemorazione. È così che lo shock del contingente distrugge la possibilità in senso stretto dell'esperienza, il fatto di appropriarsi della vita vissuta de facto. Tutto avviene come se essa avesse avuto luogo “per niente”, il fatto stesso che sia stata vissuta viene continuamente rinnegato nel paradosso. Se ora l'uomo, esposto al cambiamento accidentale delle sue esperienze fortuite, vuole tentare un ritorno su di sé, non riesce più a cogliere la propria vita in concreto. Infatti, egli non ha una vita vera e propria. Malgrado il paradossale della sua situazione, il paradosso, benché

all'“interno della vita”, diventa sempre più efficace; tanto più efficace in quanto ha neutralizzato la vita e l'ha resa inadatta al ricordo. Ma alla fine esso diviene il solo e unico reale; vale a dire che non è solo il paradosso a venire sconfessato dalla vita che va avanti, ma la vita stessa viene sconfessata dal paradosso; poiché è inadatta al ricordo e ha ceduto la sua forza vitale e la sua realtà al paradosso, essa trascorre come se non fosse presente.

È solo in apparenza contraddittorio che entrambi, vita e paradosso, siano il vincitore e il vinto, insieme. Se la vita non fa che continuare, è vinta; a sua volta, il paradosso ha la peggio, in quanto è costretto alla ripetizione, dovendo continuamente cercare di vincere. Questa ambiguità della vittoria e della sconfitta, non trovando mai l'equilibrio dell'indifferenza, questa oscillazione tiene il paradosso “in vita”; e la durata di ciò che nella vita è vissuto malgrado il paradosso determina l'orgoglio del paradosso. Infatti, più lo spazio nel quale l'uomo ricerca se stesso è grande, più il paradosso dimostra di aver avuto ragione. È così che l'uomo nella disperazione alla fine “si aggrappa” a se stesso e al fatto contingente del suo essere-proprio-io, e, senza essere riuscito a scoprirsi o a unificarsi attraverso un'esperienza positiva qualunque, resta sospeso a tale situazione.

Già qui, nell'uomo in balia del paradosso, il mezzo storico si rivela come la forza opposta al paradossale. Questo fatto mostra come, in se stessa, la vita storica si trovi oltre il paradosso, ma anche che l'uomo anti-storico, invece di limitarsi a incontrare il paradosso, ne fa una sua propria caratteristica, che ora, stringendolo e tiranneggiandolo, assume per lui una verità retroattiva; in altre parole, il paradossale vale solo per l'uomo che lo sperimenta nella sua gravità, e che ne viene a capo con difficoltà. Sicché, il paradossale è l'espressione dello statuto problematico di colui che interroga; esso non è il segno di un'“interrogazione in sé”, che esisterebbe al di fuori di colui che interroga o che varrebbe per l'uomo in generale. È così che si trova determinata la specifica situazione che corrisponde al paradosso dell'identificazione. Ma se noi passiamo ora a un nuovo tipo, l'uomo storico, non ci è più possibile considerarlo come in fuga dallo shock del contingente: al contrario, dobbiamo pensarlo come un tipo sui generis

che si trova da subito al di là dello stato di contingenza, e i cui aspetti principali come la memoria e la facoltà di fare esperienza [*expérimenter*], non rappresentano degli atti ulteriori compiuti in vista della salvezza, ma dei modi vivendi originari.¹²

9. L'“io mi ricordo, dunque io sono io” come minimo di identificazione

Il nichilista che si esprime con la proposizione “che io sono proprio io”, quando vuole sfuggire a se stesso, gira a vuoto, o si limita a incontrare un estraneo contingente che porta il suo nome. È difficile determinare in positivo il tipo di identificazione che un simile Io si aspetta e reclama. In fondo, la proposizione che egli enuncia esprime la sua indignazione davanti al fatto che le parti del suo io non coincidono grazie al miracolo di un'armonia prestabilita. Egli non si rende conto che l'identità può essere ulteriormente stabilizzata dal ricordo. Possiamo chiarire questo punto ricorrendo a una sorta di argomentazione cartesiana.

Dal punto di vista del ricordo, l'antinomia e le difficoltà dell'identificazione appena descritte appaiono inconcepibili. Infatti, ciò che io scopro nel ricordo come me stesso non contiene solo l'“estraneo”, ma proprio me, il soggetto stesso che si afferma. L'uomo di ieri, di cui ho il ricordo, contiene già i due io in una unione inscindibile. Questo stesso uomo che oggi si stupisce della sua contingenza, ha la possibilità di ricordare d'essersi stupito ieri per la stessa ragione.

È così che un minimo di identificazione è raggiunto, per così dire, in un modo cartesiano; adesso l'Io non insiste più sul suo essere-qui e il suo essere-ora; d'un tratto, ha scoperto in sé una determinazione (lo shock del contingente di ieri) con la quale può in piena coscienza identificarsi oggi. Non scopre più solo l'uomo contingente che ha evitato, ma colui che evitava la contingenza. Ma ecco il fatto curioso: entrambi sono già unificati nel ricordo. Non è solo l'atto di

rimemorazione a unirli. Nella memoria, l'oggetto del ricordo è già un'identità. Ci ritorneremo più avanti. Prima parliamo delle forme di identificazione; queste, infatti, non si esprimono immediatamente con la formula "io sono io", ma con quest'altra: "Colui che ero, sono" e "Io mi ricordo, dunque io sono io".

Questa argomentazione appare un po' complicata. Giacché due diversi tipi di identificazione si intrecciano: innanzitutto abbiamo l'Io di oggi che si identifica con quello di ieri; poi, nell'Io di ieri, l'io formale e l'io contingente si fondono insieme. Questo secondo punto è il più importante: nell'io di ieri tutto quello che gli accadeva, tutto quello che esperiva, si trova unito. L'io di ieri, infatti, non è esattamente un "io", ma un frammento di vita. Agli occhi, almeno, del ricordo di oggi.

10. Identificazione e possessivo

In effetti, di che cosa ci si ricorda?¹³ Tale questione solo in apparenza banale è decisiva per l'antropologia filosofica. A differenza della percezione che ha davanti a sé il suo oggetto, un frammento di mondo, il ricordo è ricordo di una situazione nella quale colui che percepisce e il percepito, l'Io e il mondo, sono già fusi insieme, tanto che né l'Io senza il mondo né il mondo senza l'Io possono venire astratti come tali da questo dato unico.

Io vedo, per esempio, una disgrazia che sopraggiunge; essa mi è ancora sconosciuta. Essa mi riempie di angoscia: questa angoscia non è altro che lo stupore dell'Io di fronte a un oggetto radicalmente estraneo. Ma nel ricordo la disgrazia è già mia. Non mi ricordo solo del suo avvicinarsi, non mi ricordo solo della mia reazione soggettiva, ma anche della situazione nel suo complesso, la quale comprende i due aspetti precedenti, presentandosi così come un frammento di vita. È ormai impossibile, di fronte a questo frammento di vita, ripiombare nello stupore relativo al fatto "che io devo essere io", poiché, nel caso di esperienze dolorose, in realtà non è più l'Io a evocare il ricordo e a disporre di quanto è ricordato, ma è il ricordo stesso ad avvertire l'io e a

disporre. In casi identici, non è l'io a definire l'io, ma l'esperienza vissuta; e ora l'io non è più così indeterminato come prima. Da questo punto di vista, lo shock del contingente, malgrado il terrore che lo accompagna, sembra persino essere qualcosa come un elemento aggiuntivo: a causa del ricordo realmente doloroso, questo terrore di essere me stesso viene meno, può essere ricondotto a un'epoca posteriore e appare insignificante.

Nel ricordo, gli avvenimenti contingenti che abbiamo vissuto, quelli che si sono prodotti come per caso, si trovano già fusi con l'io. L'identità è posta prima che possa scoppiare il terrore dell'identificazione. Da tutto ciò possiamo trarre alcune conclusioni molto importanti per la nozione di esperienza. Il ricordo annulla, dunque, ciò che di indeterminato e di contingente avevamo riconosciuto nell'esperienza. Nel ricordo l'uomo si scopre in quanto situazione e non come io; ciò di cui ha fatto esperienza, egli ora lo è; e se facesse astrazione dalle esperienze del suo "essere-così" (*Sosein*), dall'insieme di ciò che ha esperito e dalle modalità della sua storia totale, non gli rimarrebbe nulla, neanche il suo io d'un tempo.

Ma non è tutto. Giacché, ad apparire nella memoria non sono solo delle situazioni particolari e delle esperienze frammentarie, ma la vita come totalità; la vita nel senso di vita biografica. Sennonché, questa non si presenta come Gestalt, o come l'unità di una cosa; essa è presente come "medium": si è presso di sé nella propria vita, la vita è la mia vita, malgrado, e proprio per, la molteplicità degli esseri e delle cose esperite. D'altronde, essa è il campo di tutte le esperienze particolari in cui ciascuna è identificata come "mia"; e in ogni momento posso percorrere tale campo. Grazie alla sua storia, che fa corpo con lui e lo avvolge, l'uomo sfugge all'estraneità del mondo e alla contingenza del suo "essere-proprio-io". Il giudizio di identità: "io sono io", in origine analitico, e smentito dallo shock del contingente, si trasforma in questa più significativa proposizione: "io sono la mia vita", oppure "l'io è la vita"; si trasforma, cioè, in un giudizio di identificazione, nel vero senso del termine "sintetico". È un fatto assolutamente peculiare che il "sono" e l'"è" dei due enunciati precedenti siano interscambiabili. La vita non è solo la prima persona (io), non è solo la terza persona

(qualcosa di estraneo e di contingente), ma è un possessivo: è la mia, è la MIA VITA.

Questo possessivo “mia”, a dire il vero, non implica la presupposizione dell’Io in quanto proprietario al quale apparterebbe la vita. Ciò significherebbe continuare a ragionare dal punto di vista dell’esistenza nichilistica, anti-storica. Il pronome possessivo non indica il mero fatto del possesso, ma anche il fatto di “essere posseduto”; al neutro, indica il fatto generale dell’appartenenza. “Mia” vita significa, dunque, sia che io appartengo alla mia vita, in quanto io, sia che la mia vita mi appartiene, in quanto mia.¹⁴

Gli aspetti più disparati dell’uomo storico testimoniano dell’identità di sé che il ricordo rivela sotto il suo aspetto formale. Egli non si stupisce più del fatto di “essere così”, di “essere proprio io”; non conosce più i volti concreti dello shock del contingente. L’uomo storico considererebbe come assurde le idee del nichilista riguardo a una qualsiasi origine trascendente e sulla posizione del suo essere quaggiù a partire da una creazione estranea [a lui]. È al di là della polarità del presente e del passato trascendente, che invece il nichilista sentiva tanto dolorosamente. Questo perché l’uomo storico ha il suo proprio passato, un passato nel quale egli è unito non solo alle sue esperienze, ma anche ad altri esseri e ad altre persone. E il tempo stesso degli antenati non gli è realmente estraneo; è solo lontano. Egli può “avvicinarlo con devozione”. E se la devozione, al pari della vergogna, significa al tempo stesso rispetto e timore, essa comunque non comprende l’identificazione, come invece faceva la vergogna. La devozione consiste piuttosto nel riconoscere la distanza che l’atto di identificazione deve superare nel momento in cui realizza l’identificazione di un essere con i suoi avi.

11. Quello che oggi si chiama “Io”, a partire da domani si chiamerà “vita”. In cosa consiste la formalità dell’Io

Se, tuttavia, l’“Io” riporta alla propria vita, grazie al ricordo, le sue originarie esperienze fattuali [*à postérieures*] e contingenti, questa nuova identificazione non rappresenta in alcun modo un’incorporazione e un’organizzazione della materia della vita per mezzo di un Io da sempre formale. Infatti, questo Io non è nient’altro che l’avanguardia della pienezza della vita materiale stessa. Se l’Io è formale, è grazie alla vita; perché la vita, disposta e costretta a considerare tutte le possibilità, a sperimentare il nuovo e a dar prova di presenza di spirito, si formalizza in un Io e si arresta sulla punta di un presente netto e lucido: di modo che essa stessa pone un termine alla sua ricchezza materiale nel punto in cui culmina. Mentre il nichilista pensa di trovarsi per caso ad essere proprio questo o quell’uomo, mentre sostiene che “Io, io mi chiamo uomo”, è l’uomo, al contrario, che si dà il “nome” di io e che arriva a formalizzarsi effettivamente come io. L’uomo non è come la retroguardia del fatto “io”; ma l’io è l’avanguardia dello stato di cose “uomo”. Ciò che oggi è io, al fine di presentare l’esperienza e il mondo alla vita, a partire da domani costituisce la mia vita, insieme a tutto ciò che viene presentato; e una parte di ciò che oggi è la mia vita ieri era l’“io”.

L’alternativa dell’Io e della determinazione contingente che scioccava continuamente il nichilista è, per così dire, un malinteso dell’io riguardo al suo ruolo; egli dava valore alla sua formalità condizionata e alla sua presenza in quanto positività e libertà, contrapponendole alla vita “che è soltanto vita materiale” e che s’inoltra nel passato. Questo malinteso su di sé, che nel caso dell’esistenza anti-storica porta l’Io a rompere effettivamente con la vita, non ha luogo nel caso dell’uomo storico.

La concezione dell’Io “come elemento costitutivo” della vita (momento in senso logico e in senso temporale) non va intesa, dunque, come se non vi fosse alcuna differenza tra le due forme della vita e dell’Io. Certo, esse formano un tutt’uno nella memoria; ma la memoria non è essa stessa un’indifferenza; al contrario, è una continua identificazione. Una qualche dualità è incontestabile. Un certo iato

permane, interposto dalla vita tra se stessa e l'io; infatti, non è quando avanza nella libertà delle sue possibilità e vuole essere "al corrente" che essa prende esattamente la forma dell'io. In realtà, nella memoria questo iato viene sempre meno, l'identità si ristabilisce di nuovo.

Più sopra abbiamo già detto che il ricordo "avvertiva". Con questo intendevamo non solo che l'io ricorda, non solo che "tiene la sua vita al corrente", ma che la vita ritirava il suo io presso di sé e in sé. Questo tipo di ricordo è anche più frequente del secondo; si è spesso trascurato di menzionarlo nelle teorie della memoria; infatti, questa ricaduta dell'io nella vita non si presenta come un atto; e, rispetto al vocabolario della passività dell'io, la psicologia, come la filosofia, è decisamente elementare. Le condizioni del ricordo normale sono tali, ad ogni modo, che l'io cede alla forza di gravità [*force d'attraction*] (*Schwerkraft*) della vita, si carica della "tristezza del passato" (*Schwermut*)¹⁵ e viene attirato all'interno della vita; è così che viene meno come io e come presente terminale. La vita non è più per lui la sua propria vita, in quanto la vita e l'io sono ora fusi insieme, tra loro non c'è più quella distinzione, quella separazione, che, sola, permette di ricorrere al pronome possessivo. La vita che così si trova presso di sé nel ricordo non ha nemmeno più bisogno, adesso, di rappresentazioni particolari o dell'attualizzazione di situazioni anteriori, o dell'esatta ripetizione di esperienze passate; le bastano solamente gli stati d'animo di un tempo; a partire da tali stati d'animo le immagini e le attualizzazioni rappresentano un processo secondario.

12. L'identità in alcune situazioni stabili

La presentazione del problema dell'identità e dell'identificazione sarebbe incompleta se almeno una volta non accennassimo alla situazione in cui il panico dell'identità non esplode, e dove non sorge alcun problema di identificazione.

L'uomo, che per ritrovarsi è costretto a sovrapporre al mondo naturale un mondo artificiale fissato e costruito da lui, un mondo

sociale ed economico con i suoi costumi e le sue leggi, dimostra chiaramente di non essere tagliato per questo mondo naturale. Ma un tale secondo mondo, sempre diverso al variare delle condizioni storiche, può comunque riuscire a stabilizzarsi, tanto che l'uomo vi si trova come nel suo proprio elemento e in esso i problemi e i comportamenti patologici dell'identità passano in secondo piano, come nell'identificazione per mezzo della storia. In situazioni sociali stabili, è il mondo stesso che si occupa di identificare l'io prima che sia necessaria l'auto-identificazione.

Il mondo sociale produce già un minimo di identificazione attraverso il nome. Una volta che l'uomo sia stato battezzato – e nessuno si battezza da sé –, il nome persiste come una costante nella vita; ed esso è una costante così naturale che colui che è nominato, senza curarsi del dibattito tra nominalismo e realismo, non pretende solamente di chiamarsi Giovanni o Giacomo, ma di essere Giovanni o Giacomo. Per contro, nel caso che il nome cambi (come, ad esempio, nel caso della donna che si sposa), ha luogo un cambiamento effettivo.

Giacomo, dunque, viene chiamato Giacomo oggi e domani, e è considerato lo stesso Giacomo di ieri. L'identificazione sembra perciò assicurata. Ma, come abbiamo già detto, essa è assicurata nella misura in cui l'ambiente rimane relativamente identico e identificabile. Infatti, l'identità dell'io è funzione dell'identità del mondo che le corrisponde.

In questo mondo, superiamo così il minimo garantito dal nome e l'io gioca ora un ruolo determinato. Questo ruolo può essere così stabile e naturale da impedire che l'uomo-ruolo (il giudice, il professore, il generale, ecc.) se ne astragga: dunque, che se ne consideri indipendente, come suo semplice sostrato, come semplicemente dotato di un ruolo, come "Io" vuoto; ed esso fa sì che l'uomo non veda differenza né antinomia tra sé e la sua funzione e non possa restringere a un io astratto la sua esistenza autentica. All'interno di situazioni stabili, il fenomeno del ruolo, in quanto "ciò che" si è e in quanto "colui che" si è, è un "fenomeno primario" non meno del fenomeno Io. Che il ruolo rappresenti l'accidente e l'io il sostrato – questa distinzione, certo, vale per la situazione che sperimentiamo nei nostri giorni, nella quale il

mondo sociale si trasforma senza mai fermarsi e dove l'uomo cambia continuamente di posizione, ma essa vale anche per numerose situazioni sociali e storiche – questo non ha nulla di a priori e non è dimostrato dalla filosofia dell'io. In epoche stabili o stazionarie, è certamente possibile che non sia l'io ad “avere” un ruolo, ma, al contrario, il ruolo ad “avere” l'io; è quantomeno possibile che la tensione e la non-identità già discusse nel ritratto del nichilista non si realizzino.

Nella situazione qui abbozzata, il rapporto tra l'uomo e il mondo è essenzialmente diverso da quello descritto finora. L'appartenenza al mondo sociale, la “mondanità sociale” (*soziale Weltlichkeit*) avviene da sempre sotto la forma del ruolo. E, dal momento che qui il mondo non è qualcosa di “esteriore”, qualcosa che si aggiunga all'io, esso mostra tanto l'inutilità del terrore del contingente, quanto l'inutilità della necessità della sua interiorizzazione attraverso il ricordo, e della sua assimilazione ulteriore. Potremmo credere che nella situazione stabile in cui l'uomo viene identificato dal mondo, egli si trovi alleggerito di tutto e venga dispensato da qualsiasi partecipazione all'identificazione. Ma non è così. Anche nelle situazioni stabili, l'uomo deve conformarsi e rispondere alla richiesta dell'identità che il mondo pone in lui. A dire il vero, questa corrispondenza consiste in atti ben diversi dai semplici atti di rimemorazione che stanno alla base dell'identificazione storica. Essa consiste in atti morali, e soprattutto in atti di “responsabilità”. Di ciò che ho fatto ieri, devo rispondere davanti al mondo intero. Questa identità non è ancora chiaramente di natura storica, ma giuridica e morale.

Essa diventa storica solo quando, da una parte il posto e il ruolo dell'uomo, dall'altra la pretesa e l'autorità del mondo in lui diventano così vaghi che l'uomo è costretto a chiamare se stesso col proprio nome per rispondere a tutto ciò con la sua identità e per ritornare “in se stesso”. Come in Kant è dal cuore di colui che obbedisce che si alza la chiamata al dovere, allo stesso modo l'appello dell'identificazione parte ora dal cuore dell'uomo storico. Allorché risponde al proprio appello chiamandosi col proprio nome, egli si ritrova e rientra in se stesso, e, visto dalla situazione stabile, ricorda perfettamente il barone di Münchhausen, che si tira fuori da una palude sollevandosi per i capelli.

Dal punto di vista di questa identità sostenuta dal sociale, i due tipi che abbiamo descritto fin qui, il nichilista che non riesce a identificarsi e l'uomo storico che si accolla il peso della propria identificazione, non appaiono più così lontani come sembrava poco fa. Infatti, entrambi hanno bisogno dell'identificazione. E la forzata messa in scena del salvataggio dell'uomo storico, insieme alla catastrofe non dissimulata del nichilista, testimoniano entrambe la loro identica posizione: l'estraneità al mondo.

Al di là di questa somiglianza, il ritratto del nichilista ci è sembrato filosoficamente molto più importante del ritratto dell'uomo situato nell'esistenza storica. Se l'essenza dell'uomo sta effettivamente nella sua non-fissità, e dunque nella sua propensione a mille incarnazioni, è il nichilista a fare di questa instabilità come tale il suo destino definitivo, e a determinarsi per mezzo dell'indeterminazione; ed egli non ne approfitta per specificarsi in un modo o nell'altro. Per il suo modo di mostrare i propri errori senza la minima dissimulazione, il nichilista, incarnazione dell'indeterminazione, è un ritratto dell'uomo dalle proporzioni esagerate [*outrées*].

Accanto ad esso il quadro dell'uomo storico sembra di una semplicità solo apparente. In quanto storico, l'uomo si presenta come un essere all'altezza di ciò che gli accade, della sua contingenza, come un uomo che ha il coraggio di sfidare l'Amor fati, in quanto marca stretto il fatum e lo chiama sempre "io stesso", e dunque come un uomo che, per usare a una celebre formula hegeliana in un senso non ortodosso, rende retroattivamente [*après coup*] "razionale" [*raisonnable*] tutto ciò che è in lui e che è tale per contingenza. Certo, egli è orgoglioso di dire davanti a tutto quel che sopraggiunge: "questo è mio". Ma di ciò che è diventato "mio", non ha potuto disporre: si tratta pertanto di una identificazione sospetta.

III

13. Messa in questione del problema dell'antropologia filosofica

L'identificazione non è così semplice. Senza dubbio è necessario, quando non si è identificati e situati a partire dal mondo stesso, identificarsi da sé. Sennonché, non basta situarsi in se stessi. Senza il mondo, l'identificazione risulta impossibile. Solo colui che agisce (astrazione fatta dall'io identificato socialmente) si trova al di fuori delle difficoltà del terrore della contingenza; infatti, non insiste sul suo passato continuamente assimilato, ma sul suo compito, che si riferisce al mondo. Anche se il mondo non gli ha assegnato un posto determinato, non più che al nichilista e all'uomo storico, egli raggiunge effettivamente l'identità.

Agli occhi di colui che ha la volontà, il voluto è, dunque, rispetto a ciò che incontra, alla sua esistenza empirica, qualcosa di non contingente. Questo non contingente, al contrario delle esperienze, fa a meno di essere assimilato; è la volontà a doversi assimilare il mondo.¹⁶

Non c'è dubbio sul fatto che il mondo appaia contingente a colui che mira a trasformarlo. Ma è al di là di ogni contingenza che sia lui ad avere la volontà di trasformarlo. Se ora volessimo provare a parafrasare la proposizione enunciata più sopra, "che io sono io", con la formula "che io voglia proprio questo", questa si rivelerebbe come una pura costruzione: essa è inconcepibile a partire dalla volontà. E se accettassimo questa formula nella situazione del volere, essa neutralizzerebbe la volontà. Questo uomo che vuole qualcosa di preciso, anche in conflitto col mondo, e anche se il mondo non gli ha dato un posto determinato, può realizzare lo stesso una identificazione effettiva: tale identificazione si esprimerebbe con una formula che non è né quella del nichilista, "io sono io", né quella dell'uomo storico, "io sono colui che ero", ma che si enuncia così: "ciò che volevo, lo voglio". Nel concetto del compito si trova già la costante; non occorre, dunque, mantenerla come tale, come nel caso di un ricordo o di un'esperienza. Infatti, il compito viene meno non appena ha ottenuto il risultato.¹⁷

Con questo ricorso all'azione, l'antropologia filosofica raggiunge, è vero, il limite della sua legittimità, delle sue capacità e della sua competenza. In rapporto a ciò che l'uomo fa, la questione "che cos'è e chi è autenticamente?" sembra una questione mal posta. Infatti, l'atto non è l'essere.

È stato Hegel ad aver fatto sparire questo atto comprendendolo sempre come sviluppo e come divenire (come qualcosa che, in seguito e in quanto passato, diventa un essere effettivo); perciò, facendolo inghiottire dall'essere stesso, egli lo ha trasformato, ad ogni modo, in una sorta di "essere". Una sorta di essere non specificatamente umano, poiché non è un caso che Hegel lo abbia definito "organico". Ora, questa operazione dalle conseguenze illimitate offusca il fenomeno dell'azione. È Kant, tuttavia, ad aver trattato la questione come tale e con lucidità, anche se Hegel, più esplicitamente di lui, ha formulato il problema dell'auto-identificazione (egli caratterizza la storia come il fatto, per lo spirito che non è identico a sé, di ritornare [venir] a sé). L'auto-identificazione per mezzo dell'*Aufklärung* e della critica è, in Kant, un'azione; per lui non si tratta di constatare ciò che la ragione è (e, secondo lui, essa è equivalente all'uomo), ma di costituirla in virtù dell'operazione critica.

Hegel, al contrario, si chiede cosa essa sia, per rispondere dialetticamente che non è l'Essere; così, pur procedendo per negazione, la sua risposta rimane sul piano della teoria. Egli colma, col termine "genesì", il salto qualitativo dal teorico al pratico e lo riporta al dominio teorico. Il materialismo storico ha avuto il merito di aver riformulato il senso specifico dell'idealismo kantiano, vale a dire, la trasformazione della ragione teoretica in ragione pratica.

Il punto di vista di Kant è anche il nostro. E supponiamo che esso abbia una portata molto più alta di quanto potessimo immaginare all'inizio. L'antropologia filosofica e il suo problema della definizione dell'uomo devono considerarsi, rispetto all'azione umana, come un malinteso produttivo, e mettere fine a se stessi.

Perciò, la questione di sapere ciò che l'uomo è autenticamente (*eigentlich*) è una questione mal posta. Infatti, la definizione teorica non è che un'ombra che la decisione getta nel dominio del teoretico. Di "ciò che io sono in senso autentico", di "ciò che scopro in me", è sempre già deciso, o da me o da un altro. Così, a opporsi alla definizione dell'uomo non è l'irrazionale, ma il fatto dell'azione umana. L'azione con la quale, di fatto, l'uomo si definisce continuamente, l'azione con la quale egli determina quello che è in ogni occasione. In questa continua definizione di sé che l'uomo compie agendo, è superfluo fare appello a un principio d'ordine ed esigere un arresto momentaneo per porre le questioni della definizione "autentica" e per stabilire cosa sia l'uomo in senso "autentico". Nulla è più sospetto di questa "autenticità" (*Eigentlichkeit*). Non è senza ragione che il termine tedesco *feststellen* (constatare) significa al tempo stesso constatare qualche cosa (*konstatieren*) e fissare qualche cosa. E non è un caso che il problema della definizione (per esempio: "che cos'è autenticamente un tedesco?", ma anche: "cos'è autenticamente l'uomo?") si presenti in contesti reazionari [*conditions de réaction*]. In particolare, in situazioni di incertezza, in situazioni di crisi, dove non c'è più nulla di definito. Colui che pone il problema della definizione è ora l'inattivo, colui che compromette la trasformazione reale e pone tale problema in maniera retroattiva, per così dire; invece di definirsi effettivamente e di fare qualcosa di se stesso, egli si chiede: "chi sono autenticamente?". Mentre pone la questione e in quanto la pone, per esprimerci in maniera iperbolica, egli non è assolutamente nulla; è, dunque, ciò che lui o un altro ne ha fatto, alla luce di una vecchia definizione pratica. Ecco, allora, cos'è che da quel momento può scoprire e definire come sua esistenza autentica. La questione di sapere chi io sia non è di quelle che basti porle, ma di quelle alle quali è necessario dare una risposta.

Concludiamo con questa considerazione. La problematica dell'antropologia filosofica, che nella prima parte esplorava le specificazioni patologiche della libertà umana, appare ormai come una forma essa stessa viziata e snaturante i problemi. Essa fa dell'autonomia una definizione di sé; e, mentre insegna all'uomo a correre dietro la propria *Eigentlichkeit*, lo abbandona a quanti hanno interesse a riportarlo all'ordine, e gli toglie la sua libertà.

NOTE

1. *Une interprétation de l'a posteriori*, tr. fr. di E. Lévinas, in: «Recherches Philosophiques», IV, 1934- 1935, pp. 65-80.

2. Cfr. E. TROELTSCH, *Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Aalen 1962, pp. 769-777.

3. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Sämtliche Werke*, P. Deussen (cur.), vol. II, Piper, München 1911.

4. Numerose forme di Panteismo che traducono la fraternizzazione e l'identificazione con il Tutto si rivelano, a un esame più approfondito, come altrettante dissimulazioni opportunistiche e come assenza dell'identificazione di sé. Sul punto, si veda, qui sotto, l'implicazione della contingenza e del Panteismo nell'Empedocle di Hölderlin.

5. Così formulati, questa paralisi delle cose e questo stadio nichilista della libertà sembrano inventati di sana pianta. Tuttavia, è possibile ritrovarli nell'arte pittorica. La maggior parte dei dipinti di nature morte ne fanno il proprio tema. Infatti, in questa forma d'arte l'uomo non rappresenta solamente la cosa che ha perso i suoi rapporti con le altre diventando loro estranea, la cosa che, come se non fosse più "sua", non è più vicina all'uomo né è da lui utilizzata, e che, isolata in uno spazio senza atmosfera, è semplicemente presente (Chardin), ma anche la cosa nella sua contingenza, come se fosse biasimevole nel suo modo di esistenza e che, fissata ora nel quadro, non può più sfuggire alla vergogna della sua esistenza contingente (come, ad esempio, le sedie e le scarpe nel primo van Gogh). Non è un caso che questo assurdo e questa estraneità possano essere rappresentate dall'arte. Infatti, l'isolamento non è solo distintivo dell'estraneità, ma è anche un'importante condizione del bello (si pensi, ad esempio, alla funzione della cornice). La pittura che fissa in un quadro l'aspetto di un uomo o di una cosa, sembra ripetere l'atto con cui ogni cosa si trova da sempre condannata ad essere se stessa.

6. Questo vale per tutte le forme di libertà qui analizzate. Esse appartengono tutte al dominio, descritto da Kant, della ragione che si illude, nel momento in cui, invece di concepirsi come pratica, invece di trasformarsi in ragione pratica, prende dimora in quella teoretica. Teoretica, per quanto perturbanti e tragiche possano apparire le antinomie e le forme patologiche della libertà che sorgeranno d'ora in avanti. Queste antinomie, irrisolvibili nell'orizzonte della ragione teoretica, saranno risolte dalla ragione pratica; o meglio: non verranno più poste.

7. Ciò che vale per le situazioni umane d'eccezione vale anche per tutti i fenomeni e i tipi umani che dovranno essere analizzati dall'antropologia filosofica, non dovendo quest'ultima restare qualcosa di completamente vuoto rispetto al concetto di validità in generale. Una tale esplicazione, che sembra diretta contro il "rigore" della scienza, è tanto più utile a giustificare il fatto che proprio coloro che mirano alla fissazione dei tratti generali e che sostengono la necessità di ammettere globalmente degli enunciati validi in generale, non hanno analizzato a sufficienza la significazione filosofica del termine "generalità"; non si esita a considerare la "generalità" come una categoria puramente logica da applicare indifferentemente a tutte le classi di oggetti. Ciò che è falso. Infatti, il generale gioca in luoghi differenti ruoli differenti (uno nel caso dell'animale, ad esempio, e un altro nell'uomo); esso diviene di volta in volta significativo in rapporto all'individuazione e alla specificazione, di modo che gli enunciati generali possiedono una essenzialità e una dignità diverse per ciascun tipo d'oggetto. L'uomo è generale in un senso alquanto speciale; esso non si realizza a partire da una formula e un principio validi in generale, ma, come si vede nella vita quotidiana e nella storia, secondo un gran numero di tipi specifici. L'uomo è al plurale "gli uomini" in tutt'altro senso in cui l'animale è al plurale "gli animali". Nel secondo caso il plurale significa esattamente la generalità del particolare, mentre nel primo significa l'insieme delle numerose specificazioni del generale. Un tale plurale rappresenta molto più di mere varianti empiriche di una "umanità" in se stessa a priori. È il fatto della variazione, e non la costanza del variabile, che definisce, in antropologia filosofica, lo specificatamente umano. Con questo, è vero, qualcosa di generale viene ancora espresso. In quale misura è adesso valida una determinazione generale? Il fatto di non essere fissato ad alcun mondo materiale a priori, di non essere regolato su alcun mondo, di non avere nessuna determinazione prestabilita, e dunque

di essere indeterminato, definisce interamente l'uomo (così come abbiamo provato a mostrare altrove, in *Une interprétation de l'a posteriori*). È dunque fino all'indeterminazione specifica che è possibile la determinabilità generale dell'uomo. Ciò che proviene da questa indeterminazione, ciò che l'uomo fa di essa, non può più essere determinato dal punto di vista generale se non si vuole affermare e negare allo stesso tempo l'indeterminato. Il caso del nichilista che perpetua l'instabilità e l'indeterminazione del suo ruolo, che non si decide a favore di nessuna determinazione e che confonde costantemente l'indicativo "può" con il condizionale "potrebbe", che non vuole nient'altro se non ritrovare se stesso nel suo Io più formale, è un caso speciale. Non esiteremo in seguito a introdurre un altro tipo d'uomo, altrettanto "rilevante" per l'antropologia filosofica. Siamo consapevoli di diventare, così, gli avvocati del concetto di tipo, impiegato e rifiutato in un senso alquanto vago. La critica mossa a questo concetto, che non c'è una struttura univoca del γένος [genere], andrebbe riferita a un'altra istanza. Il celebre "accusate il buon Dio", con il quale il biologo metteva fine ai discorsi del suo collega matematico, è valido anche qui. Se l'essenziale non è essenziale per la sua generalità, la questione di sapere se una cosa sia particolare o generale potrà essere scartata come non filosofica. Certo, l'impresa filosofica, abituata com'è a una generalità media, diventa instabile, rinunciando alla sua pretesa di generalità; non sa più fino a quale particolare e a quale concreto può e deve spingersi. Un limite esterno della sua competenza, quando approfondisce il particolare, non le è assegnato in anticipo. Ma come nella ricerca storica, la cosa scoperta e i documenti grazie ai quali la si scopre si condizionano e si correggono reciprocamente; è il risultato raggiunto a decidere del grado di specializzazione ed è quest'ultimo a decidere del risultato.

8. Gli stati d'animo di cui si tratterà in seguito, compresi nel termine tedesco *Scham*, non sono resi adeguatamente né dal solo termine *honte* né dal solo termine *pudeur*. Essi sono sia *honte* sia *pudeur*, vergogna [*honte*] d'essere ciò che si è, vergogna della propria origine, vergogna dunque di qualcosa di pre-esistente, che sta alla base di queste come di altre espressioni che potrebbero scaturire da un'analisi differenziata. (Si tratta dunque di uno stato d'animo che riguarda l'esistenza, non un'azione.) La vergogna dell'atto è il rimorso. La vergogna dell'essere arriva fino al rammarico e talvolta riguarda la vergogna dell'Atto. La "Vergogna" di cui si tratta va, dunque, dal rimpianto dell'Atto che mi ha posto, e che non è

mio, al pudore di svelare il mio io, che non è come l'avrei voluto [Nota di P.-A. Stéphanopoli].

9. Nel caso dell'uomo storico è la *Scheu* (*veneratio respectus*), vale a dire il rispetto timoroso, la reverenza che sostituisce la vergogna. Essa è l'approccio circospetto al proprio passato e a quanto lo precede, senza dubbio più lontano, ma non più al di là.

10. Cfr. S. KIERKEGAARD, *La ripetizione*, D. Borso (cur.), Bur, Milano 2000, p. 12. [Riportiamo la citazione esatta: «Ripetizione e ricordo sono lo stesso movimento, tranne che in senso opposto». N.D.T.].

11. Cfr. G. SIMMEL, *Concetto e tragedia della cultura*, in *Arte e civiltà*, D. Formaggio (cur.), Milano 1976, p. 86.

12. È vero, si tratta di modi vivendi che non rivelano ancora l'uomo pienamente padrone di sé nel libero esercizio della sua libertà. Non raggiungiamo certo i più alti gradi della concretizzazione dell'io. Si tratta di un ritorno al concreto, le cui tappe sono state già tracciate nella storia della filosofia della libertà: tra la filosofia dell'Io kantiano e la teoria della pratica e dell'azione di Marx, c'è la filosofia hegeliana della storia.

13. Tale questione non è stata mai posta, al di là dell'imponente numero di monografie consacrate alla psicologia della memoria: infatti, questa psicologia si è quasi sempre interessata al quantum e alla durata del ricordo. A sua volta, la filosofia ha percepito a malapena la questione. Essa ha dato per ovvio il fatto che il ricordo concorda con la percezione per quanto riguarda il suo oggetto, e che essi si distinguono solo per i loro atti e per il loro valore temporale. Un'analisi come la nostra, che malgrado tutto rimane in senso stretto fenomenologica, è stata trascurata, il che è curioso, nelle approfondite analisi del Tempo fenomenologico.

14. È solo ora che comprendiamo il concetto di esperienza autenticamente umana. Essa rappresenta qui l'"avere-esperienza-della-vita", concetto che indica un sapere, ciò che c'era da esperire nella vita, un modo totale dell'uomo: questo concetto di esperienza non si sarebbe potuto presentare prima. In principio, vale a dire per l'uomo anti-storico, l'esperienza non è, in se stessa, "esperienza della vita"; ma annuncia un

bisogno di esperienze. Perciò, l'esperienza non diviene esperienza della vita se non a partire dalla vita rammemorata e già vissuta come tale. Cosa curiosa: l'uomo trova in questa situazione non solamente se stesso, e meno ancora le cose contingenti di cui aveva fatto esperienza, ma estende le proprie esperienze a una generalità caratteristica, che dunque non si può né definire né rifiutare teoricamente. Ad ogni modo, questa generalità significa che il tipo di esperienza in questione non è semplicemente la risultante di esperienze fatte in precedenza; ma che, qualitativamente, è più della somma delle sue esperienze particolari. Nella misura in cui può proseguire la sua vita e invecchiare, l'uomo non rimane più nell'eterna ripetizione dell'ora come il nichilista, e questo tipo di esperienza può diventare il carattere specifico della tappa raggiunta.

15. Il termine tedesco *Schwermut*, che il traduttore francese ha reso con "*tristesse du passé*", vale piuttosto per "malinconia" [N.D.T.].

16. Non è un caso che molti vogliono volere solo per sfuggire alla contingenza, e che il fatto di avere un compito è per loro una soluzione.

17. Va notato che dalla costanza della volontà risulta, senza il minimo disegno segreto, una vita unica, e che poche biografie, addirittura poche autobiografie, offrono una unità altrettanto netta di quella degli uomini di Stato o dei rivoluzionari, la cui volontà mirava a tutt'altro che all'identità. Perciò, questa unità rappresenta, contrariamente a quella dell'esistenza autobiografica, una sorta di "premio".

Nel 1930, presso la Kantgesellschaft di Francoforte, il ventisettenne Günther Anders presentò una relazione dal titolo *Die Weltfremdheit des Menschen*, il cui testo in lingua tedesca – come ricorda lo stesso autore – «non esiste più, mentre la versione in francese è poi stata pubblicata sette anni più tardi, ma ancora sempre troppo in anticipo, con il titolo *Pathologie de la liberté* nelle *Recherche Philosophiques* del 1936».



ISTRIXISTRIX@AUTOPRODUZIONI.NET

ISTRIXISTRIX.NOBLOGS.ORG

NESSUNA PROPRIETÀ

F.I.P. VIA S.OTTAVIO 20 – TORINO

GIUGNODUEMILADICIASSETTE

