

DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE” – 22 aprile 2009

Focus tematico su: **Senso, finitezza, fragilità**

Dottorando: Paolo Iatauro (ciclo XXII)

Di alcuni motivi preliminari su: senso, finitezza, fragilità (e la <<verità metaforica>> cui tendono)

Prima di entrare in *medias res* e limitarmi, secondo lo schema prestabilito, alla definizione delle tre parole chiave quale potrebbe ricavarsi dalla ricerca in corso, vorrei preliminarmente servirmi di alcuni luoghi a mo' di introduzione a dei tentativi di *attraversamento* del significato che i suddetti termini assumono in relazione a Heidegger. Luoghi che vorrei richiamare, citarli, al modo in cui Benjamin amava immaginare le citazioni, ovvero come dei << briganti di strada (*wie Räuber am Wege*) che balzano fuori a spogliare il lettore delle sue convinzioni>>. E ciò nella convinzione di seguire, se non la lettera, forse, almeno, lo spirito della lettera che vorrei emergesse dal nostro studio su Heidegger.

Ricoeur, com'è noto, asseriva una segreta eppure piena *legittimità* di quella che, da certe pagine filosofiche poetiche o letterarie in generale, si “sprigiona” come una <<verità metaforica>>, spiegandocene l'assoluta <<referenza al reale>> e la potenzialità di ri-configurazione e trasformazione dell' << essere non più secondo le modalità dell'esser-dato, bensì secondo quelle del poter essere>>.

Non si tratta così di sminuire la potenzialità della filosofia, snaturarla, farne l'ultimo *divertissement*, quello più *snob* e *chic*, che il supermercato delle ideologie *prêt à porter* approntano per soddisfare i palati più raffinati della società dello spettacolo e che l'industria culturale alimenta. Non si tratta di riprendere e sollecitare un ulteriore *Jargon der Eigentlichkeit* o introdurre un qualche nuovo <<...ismo>> rispetto a quelli che già devastano il nostro linguaggio. Al contrario vorremmo impegnarci, con il nostro modesto contributo, ad attestarci su quel versante della filosofia che coltiva l'idea che il pensiero possa farsi prassi attraverso i suoi stessi strumenti; attraverso quel *theoréin* possa cioè accorgersi dell'atto e dell'effetto trasformativo in senso materiale che il suo esercizio può produrre interpretando criticamente quanto ci circonda.

Il nostro piccolo contributo vorremmo si iscrivesse in quella concezione della filosofia la quale smette di essere quella disciplina tra le altre che ha una sua nobiltà che le deriva magari, *ipso facto*, dai millenni del suo percorso; o che si rispetta perché serve a dare esclusivamente un qualche statuto epistemologico alle varie discipline e alla scienza in generale ecc.

Vorremmo avere piuttosto il coraggio di concepire la filosofia come quel luogo originario in cui << si prendono delle decisioni fondamentali proprio del diventare uomo dell'uomo, come quel luogo in cui **è in questione** la decisione di cos'è il possibile, di cos'è il necessario, di cos'è il contingente, di cos'è libertà, nella consapevolezza che queste non sono categorie logiche, ma degli operatori che *decidono* appunto della libertà, della non libertà, del possibile, del non possibile avendo il coraggio di ricordare alla nostra coscienza che queste decisioni non sono state prese una volta per tutte, no, queste decisioni sono prese continuamente>>

*A **Bartleby**, o della resistenza*

μελέτα τὸ πᾶν

...un racconto di Kafka, Der Kübelreiter (Il cavaliere del secchio). E' un breve racconto in prima persona, scritto nel 1917 e il suo punto di partenza è evidentemente una situazione ben reale in quell'inverno di guerra, il più terribile per l'impero austriaco: la mancanza di carbone. Il narratore esce col secchio vuoto in cerca di carbone per la stufa. Per la strada il secchio gli fa da cavallo, anzi lo solleva all'altezza dei primi piani e lo trasporta ondeggiando come sulla groppa d'un cammello.

La bottega del carbonaio è sotterranea e il cavaliere del secchio è troppo in alto; stenta a farsi intendere dall'uomo che sarebbe pronto ad accontentarlo, mentre la moglie non lo vuole sentire.

Lui li supplica di dargli una palata del carbone più scadente, anche se non può pagare subito. La moglie del carbonaio si slega il grembiule e scaccia l'intruso come caccerebbe una mosca. Il secchio è così leggero che vola via col suo cavaliere, fino a perdersi oltre le Montagne di Ghiaccio.

Molti dei racconti di Kafka sono misteriosi e questo lo è particolarmente. Forse Kafka voleva solo raccontarci che uscire alla ricerca d' un po' di carbone, in una fredda notte del tempo di guerra, si trasforma in quête di cavaliere errante, traversata di carovana nel deserto, volo magico, al semplice dondolio del secchio vuoto. Ma l'idea di questo secchio vuoto che ti solleva al di sopra del livello dove si trova l'aiuto e anche l'egoismo degli altri, il secchio vuoto segno di privazione e desiderio e ricerca, che ti eleva al punto che la tua umile preghiera non potrà più essere esaudita, - apre la via a riflessioni senza fine. [...] l'eroe di questo racconto di Kafka non sembra dotato di poteri sciamanici né stregoneschi; né il regno al di là delle Montagne di Ghiaccio sembra quello in cui il secchio vuoto troverà di che riempirsi. Tanto più che se fosse pieno non permetterebbe di volare. Così, a cavallo del nostro secchio, ci affacceremo al

nuovo millennio, senza sperare di trovarvi nulla di più di quello che saremo capaci di portarvi...

Italo Calvino, *Lezioni americane*

Sulla genesi della stupidità.

Il simbolo dell'intelligenza è l'antenna tastante della chiocciola <<dalla vista tastante>>, che secondo Mefistotele, le serve anche per odorare.

L'antenna si ritira subito, davanti all'ostacolo, nella custodia protettiva del corpo, torna a fare una sola cosa col tutto, e solo con estrema cautela si avventura di bel nuovo come organo indipendente. Se il pericolo è ancora presente, torna a sparire, e l'intervallo fino alla ripetizione del tentativo aumenta. La vita spirituale è, alle origini, infinitamente fragile e delicata.

La sensibilità della chiocciola è affidata a un muscolo, e i muscoli si allentano quando il loro gioco è impedito. Il corpo è paralizzato dalla lesione fisica, lo spirito dal terrore. Questo e quello sono, all'origine, inseparabili.

Gli animali più sviluppati devono se stessi alla maggiore libertà, la loro esistenza è una prova che delle antenne furono allungate un tempo verso nuove direzioni, e non furono respinte. Ognuna delle loro specie è stata frustrata fin dall'inizio; che soggiacquero al terrore fin da quando un' antenna si mosse nel senso del loro divenire.

Il soffocamento delle possibilità da parte della resistenza immediata della natura esterna continua all'interno con l'atrofizzarsi degli organi sotto l'azione del terrore.

In ogni sguardo curioso di un animale albeggia una nuova forma di vita, che potrebbe emergere dalla specie determinata cui appartiene l'essere individuale. Non è solo la determinazione specifica a trattenerlo nella guaina del suo vecchio essere: la violenza che incontra quello sguardo è quella antica di milioni di anni, che lo ha fissato da sempre al suo stadio e blocca opponendosi sempre di nuovo, i primi passi per superarlo.

Quel primo sguardo vacillante è sempre facile da spezzare, poiché ha dietro la buona volontà, la fragile speranza, ma non un' energia costante.

L'animale diventa, nella direzione da cui è stato definitivamente respinto, stupido e schivo.

La stupidità è una cicatrice. Essa può riferirsi a una capacità tra le altre, o a tutte le facoltà pratiche e intellettuali.

Ogni stupidità di un uomo segna un punto dove il gioco dei muscoli al risveglio è stato parziale, impedito anziché favorito. Con l'impedimento cominciava, in

origine, la vana ripetizione dei tentativi inorganici e maldestri. Le domande senza fine dei bambini sono già il segno di un dolore segreto, di una prima domanda a cui non ha avuto risposta e che non sa porre nella forma giusta¹.

La ripetizione ha qualcosa dell' ostinazione giocosa, come quando il cane salta senza fine davanti alla porta che non sa ancora aprire, e finisce per desistere se la maniglia è troppo alta e qualcosa della coazione senza speranza, come quando il leone nella gabbia va infinitamente su e giù, e il nevrotico ripete la reazione di difesa che è già stata vana una volta. Quando le ripetizioni si spengono nel bambino, o se l'impedimento è stato troppo brutale, l'attenzione può rivolgersi altrove, il bambino è più ricco d'esperienza, come si dice, ma è facile che resti, nel punto in cui la voglia è stata colpita, una piccola cicatrice impercettibile, una piccola callosità dove la superficie è insensibile. Queste cicatrici danno luogo a deformazioni.

Possono creare <<caratteri>> duri e capaci, possono rendere stupidi- nel senso della deficienza patologica, della cecità e dell'impotenza, quando si limitano a stagnare; nel seno della malvagità, dell'ostinazione e del fanatismo, quando sviluppano il carico verso l'interno.

La buona volontà diventa cattiva per la violenza subita. E non solo la domanda proibita, anche l' imitazione interdetta, il pianto o il gioco temerario vietati possono produrre cicatrici. Come la specie della serie animale, anche i livelli intellettuali entro il genere umano, e i punti ciechi in uno stesso individuo, segnano le stazioni a cui la speranza si è arrestata e che attestano, nella loro pietrificazione, che tutto ciò che vive è sotto un bando.

M. Horkheimer e Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*

¹ Cfr. Karl Landauer, *Intelligenz und Dummheit*, in *Das psychoanalytische Volksbuch*, Bernn 1939 p. 172

...le esperienze strategiche attraverso la guerra di posizione, quelle economiche attraverso l'inflazione, quelle del corpo attraverso la fame, quelle morali attraverso il dispotismo. Una generazione che era andata a scuola col tram a cavalli stava ora in piedi sotto un cielo vuoto, in un paesaggio in cui nulla era rimasto come prima immutato tranne le nuvole e, al centro, in un campo di forze di correnti distruttive ed esplosioni, il minuscolo, fragile corpo umano.

W. Benjamin, *Erfahrung und Armut*

*Noi non ci facciamo (...) incontro al mondo in modo dottrinario con in mano un nuovo principio: ecco la verità, inginocchiati! Noi sviluppiamo al mondo nuovi principi dai principi del mondo. Noi non gli diciamo: cessa le tue lotte, sono tutte sciocchezze; noi ti grideremo la vera parola d'ordine della lotta. Noi mostriamo semplicemente al mondo il perché delle sue lotte, e la coscienza è una cosa che esso deve far propria, anche se non vuole. La riforma della coscienza consiste solo nel far sì che il mondo si renda conto della sua stessa coscienza, nel risvegliarlo dal sogno che esso sogna su se stesso, nello spiegargli le sue proprie azioni. Non diversamente da quanto ha fatto Feuerbach nella sua critica della religione, l'intero nostro scopo è unicamente quello di portare le questioni religiose e politiche nella forma umana autocoscienze. Il nostro motto deve essere dunque: riforma della coscienza non per mezzo dei dogmi, ma dell'analisi della coscienza mistica e rimasta oscura a se stessa, sia che si presenti in forma religiosa o politica. Si mostrerà allora che il mondo possiede già da tanto tempo **il sogno di una cosa, della quale gli basta possedere la coscienza per possederla veramente.***

Sarà allora manifesto che non si tratta di tirare un grosso tratto d'unione fra il passato e il futuro, ma solo di portare a compimento i pensieri del passato. Di verrà chiaro infine che l'umanità non dà inizio ad un nuovo lavoro, ma porta a termine coscientemente quello vecchio

K. Marx *Lettera a Ruge, settembre 1843*

Senso :

Nella riflessione heideggeriana "senso" è una sorta di termine inapparente, della cui storia di utilizzo potremmo servirci quasi come di una cartina di tornasole del passaggio dalla prima alla seconda fase del pensiero di Heidegger; nella

“semantica” heideggeriana, esso dunque potrebbe ben rivelare il cambiamento di approccio che Heidegger compie nel tentativo di dire l’essere.

In *Essere e tempo*, Heidegger esplicitamente situa il problema del “senso dell’essere” all’interno dell’orizzonte della temporalità. In questa fase del pensiero di Heidegger l’uso del termine “senso” mostra un triplice aspetto: in primo luogo, il radicamento della riflessione nella dimensione concreta (“sensibile”) della gettatezza, come ciò a partire dal quale l’essere può essere compreso e che ha come proprio luogo reale l’*esistere-con-gli-altri nel mondo*; (cfr. § 7 di *Sein und Zeit*, il senso va inteso come <<un esistenziale dell’esserci>>, come tale diviene il luogo, << ciò in cui si manifesta la comprensibilità di qualcosa>>; sotto un secondo profilo diviene comprensibilità stessa dell’essere, per cui noi diciamo che qualcosa “ha o non ha senso” (quindi “senso” come “comprensione”); infine come direzione *di possibilità* che ci consente l’accesso all’essere: ovvero “senso” inteso non come prodotto dell’uomo, ma, in quanto suo esistenziale (cioè una sua invariante che presiede <<al di volta in volta>> della sua esperienza, o anche *Verfallenheit*, lo *scadimento*, che caratterizza un essere che è e ha da essere i suoi stessi modi d’essere, e qui Heidegger tematizza il “senso” del discorso poetico...) ebbene “senso” come ciò che consente di dischiudere l’essere più proprio del *Dasein*, cioè la sua **apertura** all’essere. Ciò apre una grande questione; il *Dasein*, infatti, sino almeno a *Essere e tempo*, non può autotrascendersi dall’empirico al trascendentale (come in Husserl, per intenderci, nell’orizzonte del cui pensiero (semplificando, ovviamente, molto) l’empirico, l’io mortale, il semplice soggetto caduco si auto-oltrepassa al livello di un io-spirito vivente che si rapporta ad un regno delle essenze, in cui la morte sembra essere concepita alla stregua –si direbbe- di un semplice accidente empirico).

In altre parole, al fine di una giusta impostazione del ‘problema senso’, è anzitutto necessario partire dal fatto che nel magmatico *Denkweg* di H. il *Dasein*, non è il sogg.-anima immortale che viene posto all’origine del senso: al contrario, esso è piuttosto << un esito, un’illazione, un’ipotesi >> del senso; di qui, posto tale approdo, la necessità di una nuova ricerca, di un’altra “concezione” del senso, o meglio *via* del senso.

Altrettanto esplicitamente, nel *Seminario di Le Thor* del 1969, Heidegger spiega che la sostituzione dell’espressione “senso dell’essere” con (*sentiero di*) “verità dell’essere”, rivela proprio l’esigenza di dire l’essere come liberato dall’approccio della comprensione progettuale, finita, e accessibile che aveva guidato la riflessione in *Essere e tempo*. Nel secondo Heidegger si rinuncia a dire il “senso” dell’essere perché si vuole sottolineare come non vi siano un senso, una “strada”, o una precisa *ratio* o un *telos* che possano condurre all’essere mediante una continuità di passaggio a partire dall’orizzonte sensibile della gettatezza. L’abbandono del termine “senso” mostra l’esigenza di operare un “salto” per situarsi nell’essere (ciò dal lato del *Dasein*), e, dal lato dell’essere,

la sua caratteristica di darsi nell'accadere, e quindi di esser di per sé sottratto alla comprensibilità, all'accessibilità, all'afferrabilità da parte del *Dasein*.

Finitezza:

È difficile sintetizzare il significato di “finitezza” soprattutto per l'uso estremamente articolato che Heidegger fa di questo termine in *Essere e tempo*. La finitezza è essenzialmente legata alla condizione di *gettatezza* in cui si trova il *Dasein*, sovrastato dall'*essere-per-la-morte*. Essa è legata alla temporalità finita del *Dasein*, ma oltre la riflessione di *Essere e tempo*, e precisamente in *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (Genova, il melangolo, 1999, p. 222), viene esplicitamente riconnessa allo stato d'animo della noia (in realtà qui H., ha in mente quella costellazione concettuale più volte pensata come *Stimmung* dell'*Unheimlichkeit*, peraltro intesa in un'accezione singolarmente analoga a quella del Freud di *Das Unheimlich, Il Perturbante* (1919) : su questo tema cfr. un suggestivo e ricco saggio, *Freud, Heidegger e lo spaesamento*, di G. Berto, Bompiani 1999) . La finitezza è ciò che connette insieme mondo e isolamento sul fondamento della noia profonda (intesa come sensazione del non sentirsi più a casa; si ricordi in proposito il commento heideggeriano all'idea novalisiana per cui la filosofia è <<propriamente nostalgia, un impulso ad essere a casa propria ovunque>>, ebbene, qui H. stravolge la lettera e anche lo spirito della lettera di Novalis, facendo un discorso di questo tipo : «da dove e perché questa necessità del rapporto di ampiezza e culmine – orizzonte e attimo – mondo e isolamento? Che cos'è questo “è” tra i due? [...] Forse l'essenza dell'unità e della struttura dei due è una *frattura*? Cosa significa questo *esser-spezzato dell'esser-ci in se stesso*? Lo denominiamo la *finitezza* dell'esser-ci>>. Per H. il fatto che filosofiamo mette in evidenza che non ci sentiamo a casa nostra, come se avvertissimo il desiderio di un << tornare solo dove non si è mai stati >>. H. credo voglia dire che il nostro essere uomini è proprio questo essere sospinti e, se l'uomo è un *essere-sospinto* verso qualcosa che non possiede, allora l'uomo è in cammino già da sempre e lo sarà per sempre. V'è una sorta di alternativa fondamentale: essere mossi, essere in cammino e, di contro, essere gravati, immobili, distolti dal cammino. Ebbene per H. noi siamo questo “tra”, questo “non-ancora” di finito-infinito.

La finitezza è un'infinita erranza; un Ulisse che fa del *nostos*, o del viaggio stesso la sua casa. Penso che H. abbia in mente una sorta di *Erfahrung* perennemente in cammino, un'esperienza della coscienza del nostro essere uomini che non si rischiarare mai a “Spirito” come possesso, autocoincidenza, autosufficienza; ma rimane “esperienza della (nostra e collettiva) coscienza; una fenomenologia dello spirito che dobbiamo salvaguardare come esperienza della

nostra coscienza, anche, ovviamente, in senso etico. Dunque la finitezza esplicitamente non è soltanto l'orizzonte temporale limitato che il *Dasein* ha davanti a sé ma anche un'intima *Heimatlosigkeit*, che, legandosi alla condizione appunto *unheimisch* del <<senza casa>>, è il luogo in cui risiede il domandare stesso sul cosa è l'uomo (ivi, p. 359). Ma questa apertura del domandare che è la finitezza, rivela, oltre la dimensione temporalmente finita del *Dasein*, una qualità propria dell'essere, che Heidegger, soprattutto nella seconda fase del suo pensiero pensa come finito: l'essere è l'esser-così dell'ente, l'essere è quindi il limite, e l'essere si dà sempre all'interno dell'orizzonte finito ritraendosi. Nella finitezza dunque si rivela non solo una qualità essenziale dell'uomo, ma anche una qualità essenziale dell'essere per cui nella finitezza può ravvisarsi un tratto di appartenenza fra uomo ed essere, tant'è che l'essere stesso è contrassegnato da una duplicità, del proiettarsi e del rifiuto (cfr. specialmente *Concetti fondamentali*, Genova, il melangolo, 1996, p. 95 ss. e 106-107).

Fragilità:

A differenza delle parole “senso” e “finitezza”, che vengono usate ovvero tralasciate in maniera pregnante nel corso dello sviluppo del suo pensiero, Heidegger non ricorre al termine “fragilità” come a un *terminus technicus*, ma lascia che sia il verso poetico di Hölderlin a pronunciare questa parola, che illumina una condizione precisa dell’uomo rispetto all’essere. Nella conferenza “*Hölderlin e l’essenza della poesia*” Heidegger si serve di alcuni “detti-guida” del poeta per mostrare il rapporto fra il poeta e il suo popolo, la comunità di appartenenza per la quale raccoglie i cenni dati dagli dèi al fine di porre la poesia come fondamento della comunità umana. Alla fine della conferenza, viene lasciato spazio ai versi di Hölderlin che espressamente ci ricordano che siamo vasi “troppo fragili” per contenere il divino, e soltanto di quando in quando possiamo sopportarne la pienezza. Questa fragilità motiva il fatto che “innanzitutto e per lo più” teniamo l’essere lontano dalla nostra vita quotidiana spegnendola nella medietà e nella chiacchiera. La fragilità che ci caratterizza come esistenti riesce peraltro a essere volta in “positivo” proprio grazie alla figura del poeta. In *Perché i poeti?* (*Sentieri interrotti*, p. 292), Heidegger senza parlare esplicitamente di “fragilità”, riconnette questa condizione all’esser-esposto dell’uomo, al sentirsi sempre in balia dell’essere, al non avere protezioni contro l’essere. La tecnica è lo strumento con il quale l’uomo cerca riparo contro questo sentirsi-esposto, ma si tratta di un riparo che non può liberare l’uomo definitivamente dalla condizione di indigenza che lo caratterizza. Per questo motivo spicca il ruolo del poeta, come colui che riesce a volgere la fragilità in forza intrinseca dell’uomo, il suo esser-sempre-esposto all’essere, in forza di apertura verso l’essere al fine di guadagnare il piano dell’esistenza autentica che la dimensione della quotidianità tende costantemente a obliare.

Come si potrebbe articolare il loro rapporto?

La possibilità di articolare in una connessione di pensiero *senso*, *finitezza* e *fragilità* nell'ambito della riflessione di Heidegger deve fare i conti con la cd. "svolta" che a un certo punto ha interessato lo sviluppo della meditazione del filosofo tedesco. Tutti e tre i termini assumono per Heidegger una valenza forte e il loro intreccio è stretto insieme da legami forti soprattutto nella prima fase del suo pensiero. All'epoca di *Essere e tempo*, concentrando l'analisi a partire dal *Dasein*, la finitezza si configura come la condizione in cui il *Dasein* è immerso, e in immediato rapporto con l'essere, giacché davanti a sé, nella condizione di gettatezza, nel non sapere né il da-dove né il verso dove della propria esistenza, si staglia di fronte al *Dasein* la consapevolezza della propria morte. In quest'ottica, l'apertura del *Dasein* all'essere è la strada percorribile del senso in direzione dell'essere, ciò che secondo Heidegger, e a differenza dell'impostazione metafisica, consentirebbe di dire l'essere proprio all'interno dell'orizzonte temporale del *Dasein*. In questo contesto, la fragilità – termine che Heidegger in questa fase del suo pensiero non usa in senso pregnante, ma il cui concetto è implicito nell'atteggiamento che il *Dasein* assume rispetto alla propria esistenza, in quanto esso, "innanzitutto e per lo più" tende a spegnere l'angoscia di fronte alla morte distraendo la propria attenzione dalla propria finitezza e rivolgendosi alla dimensione media e inautentica della quotidianità -, ebbene, la fragilità è ciò in base a cui c'è qualcosa come una dimensione quotidiana e inautentica dell'esistenza, in quanto il *Dasein* non ha la forza di fronteggiare sempre e costantemente l'angoscia che lo coglie di fronte all'essere e di conseguenza di fronte alla propria finitezza. All'epoca di *Essere e tempo*, dunque, senso e finitezza mostrano una coappartenenza più profonda rispetto alla quale la fragilità è soltanto una conseguenza che determina il carattere spento, inautentico della via quotidiana. Dopo la *Kehre*, invece, assistiamo a una perdita di importanza della parola "senso", in particolare nella locuzione "senso dell'essere" che Heidegger con piena consapevolezza (cfr. *Seminario di Le Thor* del settembre 1969) sostituisce con "verità dell'essere". Questo spostamento mostra l'inaccessibilità dell'essere, cui non si può pervenire per una direzione salda come un "senso". Tant'è che Heidegger nella *Lettera sull'umanismo* esprime tale inaccessibilità addirittura graficamente, scrivendo il termine "essere" con la sovrapposizione di uno sbarramento (X). Al contrario, l'aspetto della fragilità assume un rilievo autonomo, benché Heidegger si serva di questo termine per il medio della parola poetica di Hölderlin. È la parola poetica a illuminare la nostra fragilità, in quanto è proprio perché siamo "vasi troppo fragili" che non riusciamo a contenere se non in maniera sporadica, "di quando in quando" la pienezza "divina" che caratterizza l'irrompere dell'essere nell'esistenza umana. A questa condizione di fragilità corrisponde l'accadere della verità dell'essere, ciò che è sottratto alla capacità manipolatrice del *Dasein* della dimensione quotidiana. La fragilità si lega ancora direttamente alla

finitezza, ma lungi dall'esser qualcosa che va nascosto, che va sottratto all'irrompere della verità dell'essere, è invece proprio ciò che va esposto perché soltanto in questo esser-esposto all'essere e al suo accadere veritativo vi è una possibilità salvifica. Quando Heidegger, alla fine della sua vita afferma che "soltanto un dio può ancora salvarci" (si ricordi che nei *Beiträge* l'espressione <<ultimo dio>> è una sorta di *hapax legomenon* pensato proprio nello sforzo di *alludere* ad un <<totalmente altro>> assolutamente privo dei tratti onto-teologici e metafisici tradizionali) vuole ribadire la necessità di esporre la nostra condizione di intrinseca fragilità per poter accogliere l'essere e guadagnare in questo modo la dimensione più autentica di appartenenza ad esso che ci caratterizza come *Dasein*, cioè come l'ente (l'unico) che ha un legame d'essere con il proprio essere.

Va da sé, per concludere, che l'esperienza dell'estraneità più spaesante, nella sua irriducibilità e nel riconoscimento più pieno sarebbe solo l'ultima vergogna e ignominia metafisica se non si traducesse, politicamente, data la scottante attualità, nel riconoscimento e nell'inalienabilità dei diritti e dell'ospitalità dello *straniero* che *prima* che in noi urge in carne e ossa alle "nostre" case, fatte di mattoni e non solo di pensieri.

Opere che offrono un contributo rilevante al tema :

Nell'ambito della bibliografia secondaria:

B. Romano, *Il riconoscimento come relazione giuridica fondamentale*, Roma, Bulzoni, 1986.

Il volume in questione affronta la tematica del riconoscimento quale fondamento della relazione giuridica. Ai fini del mio studio è particolarmente rilevante perché l'analisi della relazione giuridica viene condotta sulla base della struttura ontologica come precisamente concepita e chiarita da Heidegger in *Essere e tempo*. L'autore qualifica la relazione giuridica come un rapporto che può essere connotato secondo una duplice direzione, che corrisponde alle due dimensioni fondamentali, quella dell'inautenticità, e quella dell'autenticità, le quali secondo Heidegger costituiscono l'alternativa fra cui può muoversi di volta in volta il *Dasein*. La prima direzione, quella che corrisponde all'inautenticità, è quella che, con l'ausilio del <<potere microfisico>> delle attuali strutture economiche, massificate a più livelli, che invadono la vita pubblica e privata facendone mero spettacolo, finisce per ridurre il diritto a mero strumento della sproporzione fattuale gestita da chi può-di-più in quanto dotato di maggior forza economica, ecc., per cui le norme del viver civile sono redatte misconoscendo la dimensione autentica dell'alterità. La seconda direzione, invece, fondata sull'essenza più propria del *Dasein*, che come sottolinea Heidegger in *Essere e tempo*, essenzialmente "non-è", in quanto è caratterizzato da una costituzionale mancanza, è quella che spinge l'uomo a riconoscere se stesso nell'altro e quindi ad astenersi dall'instaurare con l'altro una relazione di dominio. Proprio perché il *Dasein* apprende dall'altro il linguaggio, proprio perché soltanto nella salvaguardia dell'altro in quanto parlante, e quindi nel riconoscimento dell'alterità come dimensione sulla quale non può estendere il proprio dominio massificante, il *Dasein* ha la possibilità di fondare una comunità la cui sopravvivenza è assicurata dal diritto che, se riesce a seguire questa direzione, si pone come punto di riferimento per la tutela dell'essenza più profonda del *Dasein*. L'analisi di questo ente è condotta in questo testo tenendo conto sia dell'essenza temporale dell'uomo, sia della sede più propria del linguaggio, individuata dalla psicoanalisi nell'inconscio: di qui l'incontro con Jacques Lacan.

Nel tentativo di fondazione di una nuova "discorsività" (nell'accezione foucaultiana e muovendo implicitamente dalla critica benjaminiana al diritto), infatti, proprio in virtù dell'impossibilità di disgiungere il legame tra qualificazione della temporalità, qualità del relazionarsi e 'fenomeno' diritto, viene proposta allora una reinterpretazione dei tre piani rispettivamente della struttura del linguaggio, delle situazioni dell'io profondo e della qualità delle relazioni umane.

<<Questa analogia costitutiva viene incontrata secondo la chiarificazione - proposta in modo ambiguo ma fecondo da Jacques Lacan – del rapporto tra ordine dell’immaginario e ordine del ‘simbolico’>>.

Com’è noto, dovendo sintetizzare al massimo, Lacan, dopo aver valorizzato la fondamentale intuizione freudiana riguardante <<la radicale divergenza tra la soggettività e l’Io>> arriva a ipotizzare che l’inconscio operi attraverso strutture e regole analoghe a quelle del linguaggio.

Se, come sostiene il geniale psicoanalista francese, il soggetto non va mai identificato con l’Io, perchè l’io ha (o è) un’origine immaginaria, tale soggetto ha una pura funzione di rappresentanza, mentre il suo io lo “sorprenderemo”, lo capiremo solo in quelle attività psichiche che si svolgono al di fuori del suo controllo, ovvero quando si esprime sul piano del linguaggio più autentico e profondo, nella sua vita, nei sogni, nei lapsus, nei sintomi e nelle varie micrologie del quotidiano.

Secondo Jaques Lacan il carattere immaginario dell’Io emerge << nello “stadio dello specchio”[quando] tra i sei e diciotto mesi il bambino, davanti a uno specchio, dopo alcuni tentativi di afferrare ciò che vede, riconosce la propria identità attraverso la propria immagine >>.

E’ proprio ora che, << nello stadio dello specchio inizia a costituirsi l’Io, che risulta, così, fondato sulla dipendenza da un’immagine esteriore. L’Io, quindi, si costruisce come illusione immaginaria che chiede continuamente conferma della propria esistenza al rispecchiamento altrui, attraverso una serie di identificazioni successive>>. (in questo senso nel testo viene ripreso esplicitamente anche quanto Alexander Kojève sostiene ne *Esquisse d’une phénoménologie du droit* sull’assunzione della centralità del ‘desiderio antropogeno di riconoscimento in quanto sorgente dell’idea di giustizia’)

L’aspetto più rilevante e complesso (anche perché nel corso della ricerca ho avuto modo di leggere in proposito, oltre i *Seminari di Zollikon*, del materiale sull’ incontro personale, a Parigi, tramite J. Beaufret, tra Lacan e Heidegger) è il venir meno del conflitto tra conscio e inconscio così come della divisione delle strutture psichiche come Io, Es e Super-Io, e l’emergere di una più vasta riflessione centrata su ‘Immaginario, Simbolico e Reale’. (<<L’Immaginario include i fenomeni legati alla costruzione dell’Io, iniziati con lo stadio dello specchio e proseguiti nelle successive identificazioni dell’Io. Il Simbolico è il luogo dove emerge l’inconscio, inteso come codice culturale e linguistico universale e autonomo, che ha radici nei livelli inconsci della psiche individuale e in cui si iscrive il soggetto in continuo divenire. Il Reale è il luogo della realtà inconscia, di tutto ciò che è inespresso e non traducibile in simboli>>.

Ecco allora come grazie a una singolarissima influenza della fenomenologia heideggeriana, << nel passaggio dall’ ‘immaginario’ al ‘simbolico’ si apre la possibilità di cogliere il sorgere stesso del fenomeno diritto nel suo avere ‘senso e fondamento’ solo se autenticamente colto nel suo valore di ‘relazione riconoscente’.

F. Garritano, *Aporie comunitarie. Fino alla fine del mondo*, Jaka Book 1999

Questo libro, nonostante una qualche ridondanza letteraria e una certa “ipertrofia decostruzionista”(l'autore è peraltro un noto traduttore di Derrida), può risultare particolarmente utile ove si cercassero quelle marginali eppure rivelatrici polarità attorno alle quali si agglutinano, si saldano alcuni fenomeni sociali, politici e comunitari del nostro tempo.

Incentrato fondamentalmente sul problema, ovvero sul dispositivo che *microfisicamente* regola i rapporti di inclusione ed esclusione sociale, nel libro si tematizzano talune figure archetipiche quali *lo straniero* e *l'ospite* quali modalità che permettono esemplarmente di definire la questione : “chi è il cittadino?”

Attento, per quanto in modo critico, all'attuale dibattito americano sulla <<'società giusta' condotto sia dai lib. che dai com. l'autore ritiene riduttiva quella <<concezione del legame civile come “problema da risolvere”>>.

L' assunto di Garritano è la necessità di un dovere etico che ci riconduca al nocciolo istitutivo di una questione rimasta inevasa e non più messa in questione: ovvero il problema di una legge che <<mente rispetto alla propria origine >>.

Attraverso una rilettura “militante” della filosofia contemporanea francese, con un'attenzione particolare a Levinas, Garritano (non mancando di sottolineare l'attuale deriva delle istituzioni in rapporto alla legge) sottolinea come l'ipostatizzazione del <<principio di identità>> in chiave teoretica (e implicitamente in chiave di selezione sociale) propria dell' Occidente, abbia prodotto <<un umanesimo fondato sulla forza, sulla violenza, sulla costruzione di una tipologia di uomo frutto della selezione, uomo non più presente sulla Terra, dileguato negli spazi, invisibile, messo a morte dalla sua stessa idea di uomo". (Identità di ogni uomo rispetto all'uomo, di un popolo rispetto al popolo, fondata su sangue, violenza e morte, cfr.110).

La radice della questione, dunque, va ricercate archeologicamente, tanto nelle contraddizioni reali, socio-economiche tanto nell' '*ontologia dell' oikos*', nel *nomos* cui esse affondano e di cui si nutrono. Qual è la vera struttura, quale la sovrastruttura?

Evitando di scadere in facili e, talvolta, persino compiaciuti catastrofismi, “apocalissi profane”, o aporie improduttive, merito del libro è che con rara ironia e non senza un sottile senso dell'umorismo, il libro ci lascia con la “pensosa” conclusione, senza essere blasfemi, che la carne è debole, ma lo spirito può esserlo di più...

F. Rosenzweig, *Globus* Marietti 2007 e Maurice Blanchot, *L'infinito intrattenimento*. Einaudi 1981

Avendo già abusato dello spazio a disposizione ed essendo testi, specie il primo particolarmente complessi... : forse vale per il significato implicito di entrambi, sia pur in un senso allegorico *Portage formel* di René Char :

Da adulto, ho visto innalzarsi e farsi grande, sul muro che divide la vita dalla morte, una scala sempre più nuda, dotata di un potere d'astrazione unico: il sogno...Ecco che l'oscurità si dilegua, e che vivere diventa, sotto l'aspetto di un rigido ascetismo allegorico, la conquista dei poteri da cui ci sentiamo confusamente attraversati ma che esprimiamo soltanto in modo parziale per mancanza di lealtà, di crudele discernimento e di perseveranza.

René Char, *Portage formel*, citato da Michel Foucault in epigrafe alla sua introduzione a *Sogno ed esistenza* di L. Binswanger

2.2:
(max 2 cartelle)

2.3:
(max 2 cartelle)