



*Fenomenologia e ontologia
degli spazi sociali*

1

Nel panorama della cultura filosofica italiana usualmente si indica con ontologia sociale una ricerca che si concentra sugli “oggetti sociali” o sui fatti sociali (moneta, Stato, matrimonio, proprietà). Questa collana si propone di ampliare l’interpretazione dell’ontologia sociale, aggiungendo ulteriori declinazioni delle stesse questioni con il recupero di una via filosofica di impostazione fenomenologica ed ermeneutica.

Partendo dalle linee tracciate da un comune fondatore, Adolf Reinach, ci proponiamo di riportare alla luce quella traccia che ha indagato ciò che è denominato “sociale” non solo attraverso le scienze sociali ma per mezzo dell’analisi ermeneutica della nozione di spazio sociale. L’ontologia sociale, intesa a partire da questa angolazione interpretativa, vuole interrogarsi sul modo in cui si costituiscono le strutture sociali all’interno del cosiddetto mondo della vita.

Le pubblicazioni della collana sono di duplice natura. Da un lato si vogliono proporre (o riproporre) testi fondamentali in traduzione, dall’altro si vuole promuovere la pubblicazione di monografie originali o collettanee dedicate a questa branca di studi.



*Fenomenologia e ontologia
degli spazi sociali*

collana diretta da
Virgilio Cesarone, Sergio Labate

Eugen Fink

Esistenza e coesistenza

cura e traduzione di

Virgilio Cesarone, Roberta Santucci



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Questo libro è stato pubblicato con il contributo del Dipartimento di Scienze Filosofiche,
Pedagogiche e Sociali dell'Università "G. d'Annunzio" di Chieti-Pescara*

Titolo originale: *Existenz und Coexistenz*, Eugen Fink

© Verlag Karl Alber part of Nomos Verlagsgesellschaft mbh & Co. KG Baden-Baden 2018

© Copyright 2025

EDIZIONI ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

Distribuzione

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

Promozione

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884677229-9

Premessa all'edizione italiana*

1. Tra intersoggettività trascendentale e conessere

Il libretto della frequenza ai corsi universitari friburghesi di Eugen Fink per il semestre invernale 1928-29 mostra un fregio rosso sulla lezione di Husserl, *Phänomenologie der Einfühlung*, indicata tra quelle seguite, mentre riporta la partecipazione al corso *Einleitung in die Philosophie*, il primo tenuto da Heidegger dopo la parentesi marburghese, con la firma dello stesso docente¹. Potremmo individuare in questa cancellatura il passaggio simbolico da una prospettiva intersoggettiva sul tema della comunità, a un approccio veicolato dall'essere-l'uno-con-l'altro, che Heidegger, sulla scorta dell'analitica del *Mitsein* in *Sein und Zeit*, approfondisce ed esplicita in maniera accurata nelle ore della suddetta lezione². Ma al di là del significato che si voglia dare a tale circostanza, appare evidente che la questione dell'intersoggettività in quegli anni assume senza dubbio una vera e propria *crux interpretationis* di estrema rilevanza nell'ambito della fenomenologia friburghese, rimanendo da una parte uno dei problemi "aperti" della fenomenologia husserliana, ma anche elemento centrale di quella "metafisica dell'esserci" che Heidegger andava delineando. Proprio negli anni della stesura delle *Meditazioni cartesiane*, in cui Husserl a Friburgo si concentrava sulla psicologia fenomenologica, Fink vergava alcune note fortemente critiche nei confronti dell'approccio del maestro al tema dell'empatia. L'analisi husserliana dell'esperienza dell'estraneo rivelerebbe, infatti, una deficienza radicale, consistente nell'orientarsi seguendo il filo conduttore di una «ontologia volgare». Entro tale prospettiva «l'altro è per me primariamente un oggetto semplicemente presente, l'intenzionalità è spiegata con riguardo alla *doxa*, che pone l'altro come reale effettivo»³.

* I paragrafi 1 e 4 sono di Virgilio Cesarone, i paragrafi 2 e 3 di Roberta Santucci.

¹ Cfr. A. Ossenkopf, G. van Kerckhoven, R. Fink, *Eugen Fink 1905-1975. Lebensbild des Freiburger Phänomenologe*, Alber, Freiburg - München, foto n. 130.

² Proprio in queste lezioni Fink ascoltò da Heidegger il nesso tra *Miteinandersein* e lo spartirsi, il *Sichteilen*, nella verità (cfr. M. Heidegger, *Einleitung in die Philosophie*, a cura di O. Saame e I. Saame-Speidel, Gesamtausgabe vol. 27, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996, p. 83 ss.).

³ E. Fink, *Husserls Theorie der Einfühlung*, in *Phänomenologische Werkstatt 1, Eugen Fink Gesamtausgabe* vol. 3/1, a cura di R. Bruzina, Alber, Freiburg - München 2006, p. 256.

Rispetto a questo “posizionamento fenomenologico” sorgono due problemi per Fink. Innanzitutto la chiarificazione del come dell’ente che si addentra nel mio campo d’esperienza; in secondo luogo la considerazione che il procedere a una spiegazione intenzionale del senso dell’esperienza dell’estraneo nei termini husserliani rimarrebbe «presenzialistica». «Il senso dell’alter-ego è svelato in quanto questo alter-ego sta nella coesistenza con me: è spiegato solamente il compagno temporale, o meglio il compagno spazio-temporale»⁴. Da qui la domanda esiziale per la prospettiva intersoggettiva trascendentale:

L’analisi intenzionale della datità presenziale dell’altro o degli altri è sufficiente per la chiarificazione costitutiva del connessere? Manifestamente no. Nel senso del connessere come determinazione esistenziale dell’esserci (come della trascendentalità divenuta trascendente) si trova il precedere intratemporale dell’esserci estraneo prima del mio proprio, il divenire del mio proprio dall’estraneo⁵.

L’analisi dell’intenzionalità non è sufficiente per riuscire a cogliere il darsi dell’alterità. Quest’ultima, nel momento in cui non è purificata da una riduzione, rimane ancorata a una concezione naturalistica, per cui l’essere dell’altro è desunto dalla *doxa*, che poggia semplicemente sull’esperienza di ciò che emerge entro il proprio campo percettivo. L’elemento chiave da evidenziare è la precedenza intratemporale dell’alterità a cui accenna Fink; essa, infatti, fa sì che sia il mio proprio – la mia *Eigensphäre* per utilizzare un termine delle *Meditazioni* – a divenire dall’estraneo. In questi appunti Fink non si limita a criticare Husserl, proponendo un’apertura a una visione fenomenologicamente più ampia. Poiché più che cercare di determinare l’essere ente di ciò che mi si pone davanti come oggetto presente, sarebbe meglio cominciare dalla sua insistenza, *Instand*, per ottenere un’interpretazione ontologicamente adeguata del suo modo d’essere. Con tale concetto – utilizzato molto prima della *Inständigkeit* heideggeriana – Fink cercava di portare l’attenzione su ciò che nessuna fenomenologia con la sua analisi genetica riesce raggiungere: la situazione originaria dell’esistenza umana. L’insistenza sarebbe dunque quella situazionalità che lega orizzontalmente lo stare dell’uomo tra la nascita e la morte alla costituzione fondamentale dell’essere-nel-mondo. Questa attenzione all’insistenza non mira dunque a esaminare geneticamente la soggettività, ma a chiarirla nel suo essere-finita, e proprio qui risiede la possibilità di affermare la temporalità del soggetto assoluto della VI *Meditazione*, per cui la tematica dell’insistenza diviene determinante per introdurre la questione della notificazione del tempo e la me-ontica trascendentale⁶.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Su questo aspetto si veda quanto puntualmente esposto dal curatore del volume della *Gesamtausgabe* finkiana R. Bruzina nella sua postilla (cfr. E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt*, cit., pp. L-LI).

Le critiche alla teoria husserliana dell'intersoggettività proseguono negli anni del lavoro editoriale alle *Meditazioni*. All'interno dell'interesse finkiano del rapporto tra ego assoluto, frutto di una dottrina trascendentale dei fenomeni, e intersoggettività, il risultato delle *Meditazioni* appare essere la costituzione di una pluralità di soggetti assoluti, vale a dire una monade-tutto trascendentale, con il rischio, però, che l'assoluto si dissolva in una molteplicità di soggetti, ordinati l'uno affianco all'altro, anche senza riferimento dell'uno verso l'altro⁷. Ciò che desta maggiori perplessità è il punto di partenza, poiché l'intersoggettività trascendentale prende le mosse dall'esperienza dell'estraneo da parte dell'io, dalla presenza dell'altro nel mio campo d'esperienza. Ciò che Fink contesta è la mancata considerazione di un mondo che precorre ogni definizione obiettiva determinata dalla presenza dell'altro rispetto all'io:

Il mondo però sostiene nella sua obiettività non solamente lo strato di senso dell'altro attuale [*gegenwärtigen*] o addirittura presente [*anwesend*], ma è essenzialmente determinato in tutto dalle esperienze comunicabili che sono irriducibili [*uneinlosbar*] all'io. Nel suo essere il mondo rimanda non solo all'essere intersoggettivo, ma anche all'essere accessibile meramente estraneo. La costituzione dell'esperienza dell'estraneo deve contenere in sé come componenti originari la costituzione originaria degli orizzonti originari per le mediatezze [*Mittelbarkeiten*] dell'esperienza⁸.

Gli orizzonti originari, al di là di ciò che pertiene i «compagni spazio-temporali», non possono prescindere da una visione storica che includa la generazione di genitori e figli e quindi l'orizzonte di senso dato dal tempo prenatale e postumo.

E tuttavia le critiche all'approccio husserliano non sfociano in questo periodo in un'adozione della soluzione proposta da Heidegger e della sua critica al concetto di empatia. La *Einfühlung* sarebbe il modo in cui non l'altro *tout court*, ma un altro non ancora compreso giunge alla prossimità – così Heidegger secondo Fink – e tale soluzione lascerebbe non chiarita la possibilità stessa che si dia un'apertura dell'altro nei nostri confronti, a cui l'empatia rimanda sempre come presupposto; per questo motivo Heidegger riterrebbe che l'empatia sia sempre fondata su qualcos'altro. Fink trova ingiustificata l'accusa heideggeriana di ingenuità nei confronti della teoria della *Einfühlung*, dato che essa si propone di rendere comprensibile a posteriori qualcuno che precedentemente non lo era; in questo senso rivendicare l'originarietà del connettersi rispetto all'esercizio dell'empatia non è legittimo, poiché partire da una confidenza originaria con

⁷ E. Fink, *Phänomenologische Werkstatt, Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Eugen Fink Gesamtausgabe vol. 3/2, a cura di R. Bruzina, Alber, Freiburg - München 2008, pp. 30-31.

⁸ *Ivi*, p. 31.

l'altro non consente di porre in questione il problema stesso dell'empatia.

Appare dunque evidente come in nuce siano già presenti, nelle annotazioni della fine degli anni Venti inizio degli anni Trenta, tutti i temi che portarono alla stesura delle presenti lezioni circa vent'anni dopo. Già per il giovane Fink era evidente che un'analisi intenzionale dell'altro non può limitarsi a una chiarificazione del suo darsi alla presenza. S'impone il convincimento che lo schema della riflessività dell'io, con la sua autorelazione e la sua appercezione, si afferma con le sue costruzioni concettuali contro i fenomeni. Ci si dimentica che la figura di un io che si dirige intenzionalmente verso un oggetto, per poi tornare su di sé, rappresenta una ipostatizzazione: l'io è sempre rapito, estasiato o dimentico rispetto alle cose che ha di fronte, per cui vivere la vita non è tanto scorgerle le cose, quanto un con-sapersi della vita stessa, una *syneidesis*⁹.

A conferma di quanto detto finora appaiono di estremo interesse i commenti finiani a margine di una conferenza tenuta da Alfred Schütz sulla teoria husserliana dell'intersoggettività, riportati in calce al testo pubblicato, poiché evidenziano elementi risultati già determinanti nel tracciare un'ontologia della comunità¹⁰. Estremamente rilevante appare il problema del corpo, che nelle *Meditazioni* non assume un carattere d'essere specifico, tanto che Fink ritiene possibile, sulla scorta dell'approccio husserliano, che anche gatti e cani possano essere ritenuti co-soggetti trascendentali. A ciò si aggiunge il mancato accenno all'alterità sessuale, che vedremo rivestire un ruolo determinante della concezione della comunità di Fink. Ma tali difficoltà nascono da una reduplicazione dell'ego, dalla cui problematicità l'intersoggettività trascendentale non riesce a liberarsi. Inoltre l'appresentazione dell'altro appare chiaramente il portato della teoria della percezione rivolta alla cosa, per cui il lato che si dà immediatamente conduce a un'appresentazione di ciò che resta retrostante, ma che si darà nella stessa immediatezza nel momento in cui mi muoverò intorno alla cosa. Possiamo forse ritenere che l'alterità dell'altro sia qualcosa che sarà data nell'immediatezza come una cosa percepita in maniera appresentativa? Certamente non c'è possibilità di guadagnare una datità originaria di ciò che vige nell'essere corpo dell'altro ed è proprio tale irriducibilità che porta Fink a ritenere inadeguata la teoria dell'appresentazione per la costituzione dell'intersoggettività. Le critiche proseguono richiamando l'impossibilità di equiparare con un senso di reciprocità la "posizione" temporale rispetto all'altro così come Husserl ha fatto per quel che riguarda la spazialità: io posso certamente ritenere che il mio qui possa essere il là dell'altro, ma è impossibile riuscire a pensare che l'ora dell'altro sia il mio ora, e viceversa.

⁹ Cfr. *infra*, p. 80.

¹⁰ Cfr. A. Schütz, *Diskussionsbemerkung Finks zu meinem in Royaumont vorgelegten Aufsatz: Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, Royaumont, 28. April 1957, in A. Schütz, *Gesammelte Aufsätze, Studien zur phänomenologischen Philosophie* vol. III, a cura di I. Schütz, Nijhoff, Den Haag 1971, pp. 119-121.

Più sfumata, ma altrettanto critica, è la posizione di Fink nei confronti del conoscere di *Essere e tempo*. Partendo dalla considerazione che secondo Fink la mondità del mondo trova senso come esistenziale dell'esserci, e che quindi l'analitica esistenziale dimostra la presenza di un'eredità moderna¹¹, la critica a Heidegger verte, se così possiamo esprimerci, sulla "costituzione" dell'esserci, e quindi anche del suo *mit*. Il resoconto di un colloquio con Heidegger del marzo '53, annotato da Fink, verte proprio sul confronto su alcuni aspetti delle lezioni sulla comunità. Innanzitutto Fink affronta il problema della morte: Heidegger non avrebbe mai indirizzato la questione sul rapporto tra morte e ipseità e non avrebbe mai analizzato il carattere di riferimento *heimatlich*, a un luogo natio della morte. A queste valutazioni Heidegger avrebbe risposto che, poiché il precorrimiento della morte era stato esaminato in funzione della questione della temporalità dell'esserci, la morte come problema non era effettivamente stato analizzato in *Sein und Zeit*. La seconda domanda di Fink a Heidegger riguardava il problema dell'individuazione, ovvero se l'essere-singularizzato dell'ente sia un fenomeno originario o se sia invece impossibile per la filosofia pensare prima della singolarizzazione. Certamente, afferma Fink, la filosofia ha pensato questo problema sulla base di un fondamento originario – *essenza*, *causa*, *archè* – e quindi ha riportato la questione a un livello ontologico. Ma, insiste Fink, il problema più urgente è pensare se sia stato riflettuto il rapporto tra essere e apparire, nel senso del dischiudersi nell'aperto. Fink chiarisce che la questione riguarda l'essere della presenza che scompare in ogni presente, ossia se l'essere sia determinato essenzialmente dalla potenza del negativo, vale a dire da una potenza che a lui sfugge dalle mani; in questo modo l'ente sarebbe lacerato, diviso, differenziato, determinato e raccolto; oppure potrebbe essere che tutto ciò valga solamente per il giorno dell'apparire e non per la notte dell'essere in cui di fatto "tutte le mucche sono nere". A tale questione Heidegger avrebbe risposto in maniera laconica: non sussisterebbe nessun problema con l'individuazione, poiché non si dovrebbe pensare all'apparire in maniera troppo negativa: l'unico "individuo" è il "mondo".

Io gli ribattei che mi aspettavo questa risposta. Per Heidegger non ci sarebbe naturalmente nessuna "essenza" che giace sul fondo dell'apparizione, ma non si darebbe "ciò che è privo d'essenza", "il niente", "l'assenza"? Heidegger si avvolse "nell'oscurità": parlare di ciò sarebbe difficile. Poiché il fatto che la presenza [*Anwesen*] non sia tutto sarebbe in realtà l'esperienza che egli aveva fatto con la seconda parte di *Essere e tempo*. Su questo egli avrebbe molto materiale a Messkirch.

La presenza sarebbe il modo greco di pensare l'essere nell'orizzonte del tempo, – ma intendendo e mettendo in risalto con ciò l'impensato del pensiero greco, ossia questa tempora-

¹¹ Cfr. E. Fink, *Welt und Endlichkeit*, in *Sein und Endlichkeit*, Eugen Fink Gesamtausgabe, vol. 5/2, a cura di R. Lazzari, Alber, Freiburg - München 2016, p. 385 ss.

lità nascosta, il “presente” [*Gegenwart*] e la “svelatezza” al contempo, non si può lavorare sulla questione stessa;

qui non si può andare oltre, come ha sperimentato Heidegger dopo “Essere e tempo”¹².

Non ci è possibile esaminare puntualmente la critica di Fink all’impianto di *Essere e tempo*, ma appare chiaro che ai suoi occhi rimane legato a una componente “moderna” che vede nella presenza l’unico appiglio per filosofare. Ma le perplessità finkiane si estendono anche a quanto presente nella raccolta *Sentieri interrotti*, dove, secondo Fink, l’interpretazione dell’essere poggerebbe ancora su di una base “greca”, ossia su di una preminente attenzione alla temporalità della presenza, in modo tale che la presenza raccoglierebbe nel suo essere interpretata anche quanto è percepito come assenza. A ciò Heidegger – meravigliato secondo Fink della sua obiezione – rispose che non può considerarsi vero che per lui essere è uguale a presenza, ma che la trattazione di questo aspetto è sviluppata nei manoscritti tenuti a Messkirch. Molto probabilmente Heidegger si riferiva ai trattati del ciclo dei *Beiträge* di cui Fink, per quanto ci è dato sapere, non ha mai preso visione.

2. La “svolta” finkiana e la genesi dell’opera

A partire dal 1951, l’opera finkiana si orienta con sempre maggiore chiarezza verso tematiche il cui asse portante è l’esserci umano compreso a partire dalla fenomenicità che caratterizza il suo essere mondano. In questa prospettiva si collocano le ricerche sull’educazione, intesa in senso eminentemente filosofico, l’interpretazione della *paideia* a partire da Platone e Aristotele, le indagini di pedagogia sistematica e, più in generale, le analisi dedicate ai fenomeni fondamentali dell’esistenza¹³. Questo periodo, che si sviluppa dalla prima metà degli anni Cinquanta, appare come uno dei momenti più prolifici e intensi della produzione finkiana: le indagini cosmologiche, le ricerche pedagogiche e le riflessioni sulla filosofia sociale si intrecciano e si fecondano reciprocamente, dando luogo a una riformulazione sistematica, tra le altre cose, del pensiero sull’essere umano e sulla comunità.

In questo particolare clima nel semestre invernale 1952/53 Eugen Fink tenne presso l’Università di Friburgo in Brisgovia un corso dal titolo *Grundprobleme der*

¹² E. Fink, *Existenz und Coexistenz*, Eugen Fink Gesamtausgabe, vol. 16, a cura di A. Hilt, Alber, Freiburg - München 2018, p. 968.

¹³ Ci riferiamo ai corsi: *Philosophie der Erziehung* (semestre invernale 1951/52), *Grundfragen der systematischen Pädagogik* (semestre estivo 1953), *Das Problem der Paideia bei Platon und Aristoteles* (semestre estivo 1952 e semestre invernale 1955/56), *Grundphänomene des menschlichen Daseins* (semestre estivo 1955). Per l’elenco completo delle lezioni tenute da Fink si veda A. Ossenkop, G. v. Kerckhoven, R. Fink, *Eugen Fink 1905 – 1975. Lebensbilder des Freiburger Phänomenologen*, cit., pp. 1061-1064.

menschlichen Gemeinschaft. Il corso che, come ha chiarito bene Annette Hilt, curatrice dell'edizione tedesca per la pubblicazione nell'opera omnia di Fink, vedrà la luce postuma con il titolo *Existenz und Coexistenz*, era già stato in parte strutturato dallo stesso autore e fu poi ulteriormente suddiviso in sezioni da Susanne Fink. L'edizione oggi qui presentata, per la prima volta in traduzione italiana, corrisponde all'ultima redazione del testo, quella pronunciata da Fink nel semestre invernale 1968/69, dopo averne rivisto, corretto e chiarito numerosi passaggi.

Esistenza e coesistenza si configura come un'opera che inaugura un'originale riflessione sull'essere della comunità; riflessione che, forse per la prima volta, si attesta in un senso così radicale nella storia del pensiero occidentale. L'indagine ontologica sull'essere-l'uno-con-l'altro non si limita difatti a descrivere forme empiriche di convivenza, ma affonda le proprie radici in una meditazione che è insieme cosmologica e antropologica, in cui la coesistenza viene pensata come dimensione costitutiva dell'esistenza umana nel suo rapporto imprescindibile con il mondo e con l'altro.

Le lezioni su *Esistenza e coesistenza* raccontano la condensazione di un itinerario speculativo che interessa sì gli scritti direttamente dedicati al vivere comune inteso in senso originario, ma che al medesimo tempo costituiscono una prospettiva particolare per poter leggere lo spazio dell'esistenza e la sua fenomenicità fondamentale. Il "tornare alle cose stesse" imperativo della fenomenologia husserliana si mostra nella filosofia finkiana di questi anni in tutta la sua evidenza, esplicitandosi in quel tendere a ciò che continuamente si sottrae alla forza del concetto; a ciò che, benché familiare, resta inafferrabile.

È precisamente questo il compito che Fink si assume in queste lezioni: ripensare l'apparato categoriale tradizionale, giudicato inadeguato a rendere conto dell'essenza dell'umano e, in particolare, di quell'essere-l'uno-con-l'altro che si mostra quale tratto elementare in cui si compone la vita comunitaria. Al fine di delineare un'ontologia liberata dagli schemi della metafisica classica, Fink prende congedo dalle analisi scientifiche, nelle quali la comunità appare come un oggetto fra gli altri e dunque disponibile a descrizioni o inventari sociologici, spostando l'indagine su un piano fenomenologico, nel quale si intrecciano mondo, senso, insegnamento, felicità.

L'insieme empirico degli individui, uniti da legami quantificabili, resta un ambito privilegiato delle scienze sociali; ciò che interessa Fink è invece il vivere in comune in senso elementare, l'unicità irripetibile dell'esistenza, la dimensione intima e irriducibile dell'umano. Essa si manifesta là dove l'uomo, interrogandosi sul senso del proprio essere, si scopre sempre già coinvolto con l'altro, in un dialogo che costituisce la forma stessa della sua umanità. A questo proposito, Fink non ignora la lezione aristotelica, la quale si oppone radicalmente a una concezione, oggi diffusa, che riduce la felicità a bene privato. Al contrario, Aristotele aveva visto nell'*eudaimonia* la condizione essenziale del vivere umano e la felicità non

come isolamento, ma *philia*, orizzonte politico e condizione stessa del filosofare. L'*eudaimonia*, in quanto ricerca condivisa, è sempre in questione nella comunità e può fiorire solo in una comprensione comune dell'esistenza. Non si tratta qui per Fink di un mero sentimentalismo etico, ma di un'autentica intuizione fenomenologica: la vita buona, la vita felice, è inseparabile dal conessere, dal pensare e agire congiuntamente. Finanche l'appartenenza al mondo, inteso come trama di senso nella quale siamo, non è mai un affare privato, ma sempre condiviso. Questa trama si costituisce nella parola e nel silenzio, nel discorso e nello scambio: è l'ordito di atti espressivi e riserbi che legano gli esseri umani l'uno all'altro. La comunità, in tal senso, non è un dato statico né una semplice somma di individui, ma un progetto di senso, un campo in cui non solo ciò che si dice, ma anche ciò che resta inespresso, trattenuto, contribuisce a formare l'essere-l'uno-con-l'altro.

La costellazione di significati sulla quale Eugen Fink orienta la riflessione, disegna i tratti di una comunità che non si mostra come oggetto tra gli oggetti, bensì come movimento dell'esistenza che interpreta sé stessa. La comunità è il luogo fenomenologico in cui si intrecciano temporalità, parola, memoria e anticipazione e a partire da una tale lettura interpretativa – che si scrive nel tempo, nello scambio dialogico, nell'apertura all'altro – la comunità può apparire nel suo senso originario. Eppure, questo senso non è mai stabile, vacilla. Esso può manifestarsi solo in un'attività che ha origine nella mancanza e che, rimessa continuamente in movimento dall'aporia, necessita di trovare nuove vie per il pensiero. Determinante è ciò che Fink in una breve conferenza del 1940 indica con "entusiasmo"¹⁴, ossia quella tendenza dell'essere umano a trascendere sé stesso che costituisce la fonte primaria del pensiero filosofico. Il tentativo continuo di prendere distanza dall'atteggiamento naturale è un nuovo modo in cui si dà il senso stesso; è, per usare le parole di Jan Patočka, «la scoperta della sua connessione con l'enigmaticità propria dell'essere e degli enti nella loro totalità»¹⁵. La filosofia, quale esercizio di interrogazione, non è però un'attività anticipabile; è sempre un cammino nell'ignoto, un procedere nell'impervio, un esercizio dello sguardo verso ciò che resta celato. Il Novecento, più di ogni altro tempo, ha visto incrinarsi l'evidenza del "noi". Ciò che un tempo appariva ovvio – il legame sociale, la fiducia nel mondo familiare – si è fatto ambiguo. L'umanità moderna sperimenta una distanza inedita rispetto all'essere: un sentirsi estranei a casa che si fa avanti, un offuscamento dell'ovvio e un'inquietante insicurezza che si insinua nel quotidiano. In questo smarrimento, o anche in questa perdita della "dimora" che a lungo ha preso il nome di "umanità", la cosiddetta "crisi" sembra non lasciare spazio ad alcuna salvezza. Inoltre, il tempo

¹⁴ Cfr. E. Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, in *Sein und Endlichkeit*, cit., p. 11 ss.

¹⁵ J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, Einaudi, Torino 2008, pp. 66-67.

della crisi, che è sempre sintomo, e mai spiegazione, è segnato dal venir meno di forme sociali consolidate e dall'instabilità stessa del nostro essere-nel-mondo. È solo nell'urgenza della domanda, che si fa strada nei tempi bui, che la questione della *communitas* – tanto cara a Fink – può essere affrontata nella sua radicalità. La comunità, che si manifesta quando l'essere umano sospende l'immediatezza ingenua, quando la familiarità delle cose si incrina e si fa interrogabile, può, forse, essere pensata proprio nell'intervallo tra la perdita e il senso, tra l'ovvietà e l'esigenza della domanda.

3. *La comunità tra simbolicità e costume*

Domandare filosoficamente della comunità conduce Fink alla possibilità di determinare il modo d'essere dell'essere-l'uno-con-l'altro umano, di afferrare il carattere ontologico della socialità. L'essere-l'uno-con-l'altro degli esseri umani non è, secondo il fenomenologo di Costanza, né un semplice essere-accanto-a, come accade per le pietre o per gli alberi nella foresta, né un essere-l'uno-per-l'altro come avviene tra soggetti di coscienza che sanno l'uno dell'altro e si riconoscono come tali¹⁶.

Una prospettiva filologica potrebbe offrire una chiave di lettura per comprendere la riflessione finkiana e di conseguenza la peculiare relazione in cui è sempre coinvolto l'essere umano. Il termine *cum-munus*, dove *munus* indica il dono, il compito, rinvia all'idea di mettere in comune qualcosa, di un legame che si istituisce attorno a un contenuto condiviso, piuttosto che al semplice fatto di trovarsi insieme in un gruppo. Ma come si realizza questo "mettere in comune" che caratterizza la relazione umana? La traccia di tale dimensione è ben preservata nella parola "comunicare" e l'atto di comunicare è il modo di questa condivisione, così che il dialogo, nella sua forma più ampia, diventa il luogo privilegiato in cui il problema della comunità può essere posto. La questione della comunità è strettamente legata alla possibilità del linguaggio, poiché è il linguaggio il terreno eminente sul quale possiamo stringere legami e stabilire rapporti. Non a caso il verbo greco *dialeghesthai* indica proprio l'esercizio del discorrere insieme, del confrontarsi parlando. Far parte di una comunità significa dunque aprirsi a un *gemeinsames Gespräch*, il colloquio che ognuno intrattiene e che dà forma alla relazione di giovani e anziani. Questo riferimento reciproco tra le generazioni si dispiega linguisticamente: è un processo logico, nel senso greco di *leghein*, ossia del raccogliere, del mettere insieme in un tessuto comune.

Nella riflessione finkiana l'essere umano comprende sé stesso nella comunità, lo può fare, lo realizza, vive *con* gli altri in una spartizione [*Teilung*] e fa tutto secon-

¹⁶ Cfr. *infra*, p. 58.

do interpretazioni diverse, complementari e talvolta anche contraddittorie della vita. Ma cos'è questa *Teilung* che Fink colloca al cuore dell'essere con l'altro? La "spartizione" qui richiamata non è una frammentazione bensì paradossalmente un modo originario di dare senso all'esistere; essa non ha il carattere di una divisione che separa assegnando parti agli individui, bensì di un'unità originaria che fonda, ossia la cellula elementare della comunicazione. Va qui rimosso l'equivoco più comune sul termine "comunicazione": ciò che solitamente si intende è una semplice decifrazione di segni e di informazioni fra soggetti linguistici. La *Kommunikation*, intesa nel senso originario del *com-munis* è invece unione strutturante, il compaginarsi il più delle volte silenzioso della comunità.

Le città, gli Stati, le tribù e tutte le forme immanenti di vita che presuppongono uno stare insieme, in quanto forme di vita comune, riposano su di una disposizione fondamentale, ossia si ordinano rispetto a una postura che l'esserci umano assume al cospetto dei fenomeni originari e a una presa di posizione nei confronti dell'ente nella sua totalità¹⁷. Non si tratta però nemmeno in tal caso di pensare una preminenza temporale dell'individuo sulla comunità bensì di pensarne l'ordito originario in cui non si dà alcuna precedenza, ed entrambi i "termini" sono in un tempo cooriginario. Neppure la spartizione qui richiamata è un prodotto umano. Prima di ogni riferimento a cose determinate, noi siamo già gettati in uno spazio di senso. Il mondo non è un prodotto della coscienza soggettiva, bensì siamo innanzitutto nel mondo, abitiamo una manifestatività che ci precede, soggiorniamo già da sempre nel tutto. In definitiva, la *Teilung* che è già sempre riferita a un mondo a essa cooriginario, costituisce l'essenza della comunità. Nella comunità l'essere umano è contemporaneamente a casa ed estraneo giacché ogni cittadinanza della *polis* si fonda in una cittadinanza mondana. L'essere umano, il *polites tou kosmou*, abita tra le cose finite, eppure la sua dimora originaria è la totalità.

L'accesso alla domanda sulla natura della comunità ci ha condotti alla costituzione d'essere dell'umano e la stessa condotta umana, compresa quale "essere-nel-mondo", ha mostrato un altro riferimento necessario: il mondo stesso. Cerchiamo ora, seppur brevemente, di evidenziare questo passaggio cruciale nella comprensione dell'argomento finkiano. Il terreno su cui poter porre in un senso fenomenologico la questione del mondo è il concetto di *symbollein*. La simbolicità, che appartiene a cose comuni come la culla, la bara, la spada e la cetra, non indica tanto che in una "cosa", come per esempio la bara è presente la morte, quanto che nel simbolico si fa avanti un "doppio ambito" in cui l'illimitato del mondo si "contrae" nella finitezza di una cosa singola. Ogni cosa in generale è determinata dal fatto che nel pensiero finkiano il nodo tematico della comunità si articola nella nozione

¹⁷ Cfr. *infra*, p. 57; p. 235.

di “spartizione del mondo” richiamata poc’anzi. Là dove le cose divengono simboli, gli esseri umani si scoprono co-partecipi di un medesimo senso. Il tavolo, il letto, l’aratro, la culla si fanno trasparenti a loro stessi; non rinviano a un possibile altro, anzi emergono come ciò che sono, come un *peras* nell’*apeiron*. Un tale sguardo prospettico fa del mondo un “niente”, certo non una cosa, ma neppure nulla. Esso si mostra come ciò che precede ogni oggettualità: la condizione condivisa di qualsiasi spartire. Qui si mostra un nodo decisivo e ambiguo del pensiero finkiano: il mondo è da un lato esistenziale – la struttura fondamentale del *Dasein* umano – dall’altro è cosmico, il tutto dell’ente, l’universo entro cui l’essere umano abita e si muove. Questo sdoppiamento fra mondo esistenziale e mondo cosmico cela il problema fondamentale del rapporto originario, che l’esserci umano è chiamato a intrattenere con l’essere.

Il mondo tuttavia non è “accanto” come lo sono le cose; esso non è solo prossimità, ma anche distanza. Ne consegue che ogni forma di comunità tra gli esseri umani è soltanto un modo determinato e manifesto dell’essere l’uno-con-l’altro; modo in cui nel commercio con le cose ci spartiamo il mondo senza mai spezzettarlo. Il cosiddetto “carattere d’uso” delle cose assume qui un particolare rilievo fenomenologico ed etico: non è solo funzione tecnica, ma un modo di comprendere la profondità simbolica delle cose semplici che custodiscono in loro stesse la mondità. Usare è sempre un aprirsi a orizzonti elementari di senso, uno stare esposti al manifestarsi del mondo. Prima di ogni individuo c’è una dimensione pre-personale: un condividere tacito che rende possibile l’*ethos*. Un popolo non sorge dallo “spirito” come astrazione, ma là dove le cose, attraverso l’uso e la consuetudine, uniscono bisogni e necessità in un orizzonte comune. In tale contesto, le cose significative non si configurano come oggettivazioni di uno spirito di popolo; piuttosto, al contrario, è la loro simbolicità che ne permette la nascita.

Alla luce di quanto appena visto, la singolare contiguità dei cicli di lezioni di quegli anni su cui abbiamo già richiamato l’attenzione che dal semestre invernale del 1952/53, il cui tema era incentrato sul problema della coesistenza, si prolunga fino al semestre estivo del 1953, dedicato invece alla pedagogia sistematica, assume una valenza diversa. Tale convergenza di temi non è casuale, ma indica una comune esigenza di fondazione, rispetto alla quale la riflessione sul con-essere e sul vivere comune si prolunga e si trasforma, quasi naturalmente, in una teoria della formazione e dell’educazione, in cui la coesistenza diviene principio strutturale e compito pedagogico. È particolarmente rilevante che la sezione conclusiva delle lezioni pedagogiche si soffermi sull’istituzione educativa, tematizzandola nella sua duplice configurazione di famiglia e Stato. In questa prospettiva, l’educazione non è concepita come un mero insieme di pratiche didattiche o come un sistema funzionale, bensì come un fenomeno intrinsecamente comunitario, attraverso il quale

la comunità stessa si autoriproduce, si rinnova e si proietta oltre i limiti della propria temporalità. Essa costituisce il dispositivo mediante il quale si custodisce e si trasmette l'eredità simbolica e normativa, rendendo, al contempo, possibile anche la possibilità della sua trasformazione. L'educazione, il luogo in cui la comunità cresce, sopravvive al tempo, trasmette e trasforma la tradizione.

In un tale contesto, il termine *Lehre*, tradotto qui con "insegnamento", costituisce la modalità fondamentale dell'umano essere-l'uno-con-l'altro. Ogni forma politica determinata, ogni *polis* è, in quanto tale, insegnamento e l'insegnamento ci dice dell'*essere* della città, della sua essenza¹⁸. Nondimeno, il riferimento dell'esserci umano al mondo non si limita all'immediato rapporto con le cose, ma si situa sempre in un orizzonte più ampio di essere, spazio e tempo. Esso si colloca in un breve arco temporale che gli è assegnato, ma questo arco è inscritto in una catena che lo lega ad antenati e discendenti, ai defunti e a coloro che verranno, alla divinità, alla terra e ai suoi frutti. Esserci significa avere un luogo, una dimora, e questa dimora, per l'essere umano in quanto tale, è il costume [*Sitte*].

Il costume è inteso in senso ontologico quale forma in cui l'essere umano abita comprensivamente nella totalità dell'ente. L'eticità non si esaurisce in un codice o in una determinata costituzione normativa alla quale l'essere umano debba conformarsi; essa è, primariamente, un rapporto strutturale al mondo, un modo di costituire e di essere costituito nel mondo. La comunità quale relazione con il darsi dell'esistenza nelle sue forme elementari – l'amore, la morte, il lavoro, il dominio – sorge in una comprensione complessiva della vita, cioè come costume. Sulla base del suo carattere non-formato e plastico, l'esistenza umana rivela nel costume il modo di una corrispondenza al senso, il modo in cui essa si dà una costituzione, una legge, un sostegno, cioè una dimora. Il contesto qui evidentemente non permette di pensare l'essere umano quale ente isolato "senza mondo", bensì come colui che, già da sempre gettato in un mondo, lo abita. Da ciò ne consegue che il *Dasein* umano, il "figlio del mondo", è memore di un'origine che, pur sepolta nella quotidianità, lo fonda. In tal senso, la via cosmologica che Fink percorre, e che fonda anche la domanda sull'educazione, è anche il presupposto della coesistenza umana.

Comunità, mondo ed educazione sono intimamente connessi. La comunità non è mai soltanto fra i vivi, bensì comprende anche i defunti e i non ancora nati. Le istituzioni devono essere tramandate, reiterate, rinnovate per i venturi. In una tale prospettiva, la comunità elementare si dà forma al di sotto degli schemi di ruolo: è una dimensione preliminare in cui si apre uno spazio di contestazione e di trasformazione nel quale il rifiuto di un cammino prestabilito non è mera negazione, ma possibilità di un nuovo inizio. Il passato è sempre il terreno sul quale

¹⁸ Cfr. *infra*, p. 58 ss.

si edifica il futuro; ogni riflessione sulla vita è intreccio di memoria e progetto, di ricordo e istituzione.

Così, la vita non è mai semplicemente “data”, ma è un’incognita che proviene dal passato e va verso il futuro grazie all’insegnamento. Ogni progetto umano di mondo – che si tratti di Stati, religioni, piramidi o grattacieli – è provvisorio, “costruito sulla sabbia”¹⁹, destinato al fallimento e alla rovina. Neppure in questo caso però parliamo di una conoscenza rappresentativa, bensì di una comprensione che si avvicina al mistero e al silenzio. Il mistero e il tabù quali forme originarie del comprendere ricordano che l’essere umano, pur memore dell’origine, non vi trova sicurezza. Al contrario, sapendosi abbandonato, si espone all’azzardo dell’esistenza condividendo così il destino di ogni ente mondano: essere sempre in riferimento a una dimora originaria che è altrove.

4. Esistenza e coesistenza oggi

Ma se Fink si ritaglia una propria posizione, autonoma e distinta sulla questione dell’ontologia della comunità, all’interno del movimento fenomenologico dello scorso secolo, in virtù di un pensiero che sfida la soggettività moderna e il suo ancoraggio alla temporalità della presenza, in favore di una meditazione che accolga il dispiegarsi del tempo e dello spazio cosmico, come possiamo inserirlo nel contesto odierno? I problemi fondamentali della comunità, come li descriveva Fink, hanno ancora possibilità di dire qualcosa all’interno di un dibattito filosofico che ha vissuto, dalla fine del secolo scorso all’inizio del presente, un confronto serrato sulle questioni della *communitas* e che è stato quindi sempre più influenzato anche dalle questioni riguardanti le teorie del genere?

Rispetto all’impianto di discussione sulla comunità che Roberto Esposito ha messo in campo con il suo *Communitas* – riprendendo temi aperti da Nancy²⁰ – Fink propone un approccio disorientante, completamente nuovo, o quantomeno irriferribile alle coordinate comunitarie così come sono state sviluppate dalle varie voci che Esposito ha collazionato nel suo lavoro. Se, infatti, Esposito gioca il senso di *Communitas* sulla logica binaria pubblico-privato, a cui aggiunge l’intervento distorsore di *onus* e *officium* riferito al *munus* specificatore della comunità, Fink non si riferisce a una origine o fine comunitaria di soggetti, e nemmeno alla difettività continua del noi comunitario, debitore e quindi colpevole di una retro-dazione comunitaria. La *Gemeinschaft* finkiana sorge nel momento stesso in cui l’essere

¹⁹ Cfr. *infra*, p. 119.

²⁰ Cfr. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; J.-L. Nancy, *La communauté desouvrée*, Paris 1986 (trad. it. *La comunità inoperosa*, di A. Moscato, Cronopio, Napoli 1992).

umano fa la sua comparsa nel mondo della luce, nella sua determinazione sessuale che implica già sempre, pre-soggettivamente, una “mancanza”, che è un rimando a una comunità che c’è già sempre stata e che gli ha permesso di venire al mondo. L’erotica è a un tempo *ratio essendi* e *cognoscendi* della comunità, è la potenza spersonalizzante che rende fittizio ogni cominciamento del soggetto moderno.

Una manifesta assonanza è invece possibile rinvenirla tra le meditazioni finkiane e le riflessioni di Jean Luc Nancy contenute nel suo *Essere singolare plurale*. Da una parte vi è la comune accezione di comunità “irrappresentabile”. Seppur con interpretazioni leggermente differenti, Fink e Nancy non ritengono che sia lecito pensare di partire da una rappresentazione dei soggetti per giungere alla costituzione della comunità²¹. Ma accanto a questo importante nesso va citata la considerazione che non è possibile riuscire a pensare il senso se non a partire da una comprensione condivisa di ciò che viene alla “comparizione”, per usare un termine di Nancy. La conseguenza è un rifiuto di pensare di poter accedere a un essere-l’uno-con-l’altro a partire da un essere-uno, ma anche l’impossibilità di accedere all’essere-l’uno-con-l’altro a partire dall’essere-uno²².

Non si fa allora “dono” reciproco tra i membri di una comunità? Non si accede allo stare insieme per mezzo di un *munus*, che permea e inficia l’autosussistenza del soggetto? Più che del debito comunitario, nella lettura finkiana della comunità tutti partecipano alla spartizione del mondo, prendendo parte di volta in volta al suo darsi e venir meno, alle forme della condivisione/comunicazione, la *Mitteilung* mondana, e alla spartizione degli enti. Ecco che, allora, l’ontologia della comunità tratteggiata da Fink, non può che essere letta alla luce dell’accadere del cosmo, motivo per cui la costituzione intersoggettiva dell’essere umano, esito della metafisica moderna, non appare che un pallido riflesso teorico di ciò che sempre accade nel vigere del cosmo.

Per questo nella lezione finkiana prende forma un’attenta e puntuale critica ai presupposti della metafisica greco-cristiana nella trattazione della comunità. L’individualismo moderno rende la comunità qualcosa di posteriore, per così dire accidentale rispetto alla necessaria auto-centratura del soggetto conoscitivo e della persona morale. Tale aspetto è presente già nell’antichità, per Fink, ma lo è in misura maggiore nella metafisica moderna di Kant. A questo paradigma non sfugge

²¹ «La comparizione deve allora significare [...] che l’“apparire”, ossia la venuta al mondo e l’essere al mondo, vale a dire l’esistenza come tale, è strettamente inseparabile, indiscernibile dal *cum*, dal *con*, in cui non soltanto trova il suo luogo e il suo aver-luogo, ma anche – ed è la stessa cosa – la sua struttura ontologica fondamentale» (J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, Paris 1999, trad. it. *Essere singolare plurale*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, pp. 85-86). Un primo tentativo di accostamento di Nancy a Fink sui tempi dell’ontologia sociale è stato formulato da A.B. Boelderl, *The sense of the community is the community of sense. On discovering the “we” with Eugen Fink and J.-L. Nancy*, «Phainomena», 31 (2022), nn. 122-123, pp. 151-170. Il numero della rivista contiene diversi altri contributi dedicati alla filosofia sociale di Fink.

²² Cfr. Nancy, *Essere singolare plurale*, cit., p. 80.

la fenomenologia, non solo quella trascendentale ma anche quella ermeneutica. Se Husserl infatti cerca l'abbrivio della costituzione dell'alterità della sfera del proprio del soggetto, a partire dalla quale l'altro si viene a costituire tramite un'opera di rispecchiamento rappresentativo, la dimensione heideggeriana, pur lodevole per essere partita da una situazione mondana, e quindi di condivisione degli enti presenti nel mondo, non riesce a sottrarsi a un soggettivismo di radice moderna nel momento in cui, per dare senso al mondo, rimanda alla costituzione esistenziale dell'esserci. Ma un aspetto che accomuna queste visioni ridotte della comunità è la sottodeterminazione dell'elemento "naturale", da intendere in prima istanza nella dimidiazione sessuale. Questa non va intesa come un accidente, o addirittura come una "dispersione" rispetto alla purezza delle possibilità ontologiche proprie dell'esserci, ma una piena potenzialità rispetto all'accadere della condotta dell'esserci umano che è sempre un rapportarsi all'ente entro una connotazione sessuale²³.

Proprio in questo aspetto potrebbe sembrare irrimediabilmente datata la posizione finkiana con una distinzione tra uomo e donna che la teoria filosofica del genere considera frutto di una performatività socio-ambientale e non più biologico-naturale²⁴. In realtà la posizione di Fink è complessa e articolata, anche se pur sempre poggiante su di una logica binaria uomo-donna. Ma tale logica ripudia ogni dimensione meramente biologica, per comprendere la differenza sessuale entro una dimensione simbolica. È quindi all'interno di una simbolica del genere che va inserita la lettura finkiana della differenza del sessuale, che non cerca di perpetuare un dominio universalistico del soggetto neutro, velamento di un tradizionale maschilismo, ma che immette nella stessa comprensione dell'essere del mondo del tempo e dello spazio una valenza sessuale, e questo ben prima del *Geschlecht* derridiano²⁵. Ecco allora che la sua lettura delle figure hegeliane della *Fenomenologia dello spirito*, pur se apparentemente stereotipata, non merita, a nostro giudizio, il disprezzo dell'interpretazione femminista²⁶, anche se Fink risulta senza dubbio lontano da ogni rivendicazione di genere.

²³ Tali temi saranno esaminati con maggiore attenzione nelle lezioni pubblicate postume con il titolo *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, a cura di A. Schwarz, Alber, Freiburg / München 1979 (trad. it. a cura di A. Lossi, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana*, ETS, Pisa 2006); si veda soprattutto il capitolo 20, *Eros und Selbstverständigung. Seinsinn Descartes Eros*, p. 335 ss. (p. 249 ss.).

²⁴ Cfr. J. Butler, *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.

²⁵ Cfr. J. Derrida, *Geschlecht III. Sex race nation humanité*, Edition du Seuil, Paris 2018 (trad. it. *Geschlecht III*, a cura di R. Frauenfelder, jaca book, Milano 2021). Anche se Derrida lega al discorso heideggeriano sulla sessualità al nazionalismo e al problema razziale.

²⁶ Ci riferiamo al classico della letteratura femminista italiana di C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel*, Scritti di Rivolta femminile, Milano 1974.

Nota alla traduzione

Per non appesantire il testo sono stati eliminati i riferimenti manoscritti presenti nella versione tedesca che non aggiungevano elementi sostanziali all'argomentazione finkiana, spesso legati a varianti marginali o a riprese ridondanti già chiarite nel corpo principale della lezione. Si è inoltre cercato di restituire quanto più possibile con fedeltà le costellazioni semantiche attorno a cui ruota il testo, facendo emergere i nuclei tematici centrali e i rimandi interni, in modo da conservare l'ampiezza e la stratificazione del significato. In questo lavoro di mediazione linguistica si è prestata particolare attenzione al mantenimento della ricchezza terminologica, evitando semplificazioni riduttive e, al tempo stesso, cercando soluzioni espressive che risultassero comprensibili. Un esempio significativo riguarda il termine tedesco *Teilen* "spartire", con il quale Fink ci consegna, approfittando delle molteplici possibilità compositive della lingua tedesca, precise sfumature di significato spesso difficili da rendere in italiano: *Zerteilen* "partizionare", *zuteilen* "porzionare", *verteilen* "ripartire", o *abteilen* "scompartire", fino a *mit-teilen* "con-dividere", dove l'atto concreto dello spartire si definisce in un gesto relazionale e comunicativo. Un altro esempio significativo è costituito dal termine *Verhalten*, che è stato reso secondo due sfumature differenti: da un lato con "condotta", e dall'altro, con un senso che privilegia la dimensione relazionale, con "rapporto" e le relative declinazioni. Tra le diverse sfumature possibili dei termini e delle immagini utilizzate da Fink, si è scelto di privilegiare quelle che meglio restituiscono la forza originaria del suo pensiero. Non si è trattato dunque di una mera resa letterale, ma di un tentativo di trasmettere l'intenzione che muove il discorso. In questo senso la presente traduzione vuole offrire non solo un accesso filologicamente attendibile al testo, ma anche un'esperienza di lettura che permetta di coglierne la densità speculativa e il respiro filosofico.

Introduzione

Concetto preliminare del problema della comunità umana

1. Il grande e significativo tema su cui vogliamo riflettere in questa lezione è la “comunità umana”. L’oggetto siamo dunque noi stessi; la riflessione ci riguarda; fin dal principio siamo nel campo tensivo di quell’interesse appassionatamente partecipe che l’essere umano prende su di sé. Esso invero non è per sé mai “interessante” nello stesso senso di una cosa. Certo, l’interesse indirizzato ai fatti può spesso predominare in modo invadente, magari lì dove si riserva un’inquieta curiosità per le cose, oppure anche un serio desiderio di scoperta, però non è difficile riconoscere in tali atteggiamenti esteriori forme per così dire mascherate di umana preoccupazione di sé. Talvolta tale realismo è il sintomo di un vuoto interiore, di una noia che ha bisogno di un passatempo, o anche il segno di una fuga; è quella grande forma, piuttosto rara e inconsueta, in cui l’esistenza umana si pone in un riferimento chiaro e puro con le cose. Le prospettive reali dell’attuazione della nostra vita sono perlopiù radicate, in modo aperto o nascosto, nell’unica questione scottante che è la nostra stessa vita. L’essere umano è innanzitutto interessato a sé stesso; si tratta della sua esistenza unica, irrevocabile, ma anche irripetibile; anela alla felicità, all’eudaimonia, alla salvezza. L’amara sorte dei mortali, tuttavia, è di non sapere con infallibile certezza in che cosa consista la vera felicità, che possono soltanto immaginare di doverla cercare e, tuttavia, di smarrirsi sempre. Infatti nessuno può essere chiamato felice prima della morte, ma non solo perché la felicità può mutare improvvisamente in infelicità, come l’amore in sofferenza, ma perché, finché un essere umano respira, la sua interpretazione della felicità può sbriciolarsi. Quando l’antico mito racconta che Zeus, in accordo con tutti gli dèi, avrebbe creato Pandora per punire gli esseri umani, che erano diventati tracotanti per via del furto del fuoco da parte di Prometeo, e le avrebbe dato un vaso con tutti i mali, che lei in modo impertinente avrebbe aperto, liberandoli tutti, escludendo solo la speranza, questa non è affatto una “leggenda consolatoria”. È piuttosto un cenno che richiama l’attenzione sulla situazione tragica della nostra vita. Perché proprio la speranza, il rapportarsi al tempo in quanto tempo, lascia schiudersi la contrapposizione tra male e bene; l’animale avverte dolore e piacere, ma non vi si rapporta a partire dall’orizzonte di una tassonomia della vita. L’essere umano, appassionatamente interessato a sé stesso, che si preoccupa del valore e del disvalore della sua intera vita, resta insoddisfatto proprio nel suo interesse più intimo; progetta interpretazioni

della vita ed è tuttavia turbato dal dubbio della loro correttezza, della loro validità. E inoltre ciò che più ci sconvolge è che non conosciamo il parametro su cui si debba misurare la correttezza o la scorrettezza delle interpretazioni della vita.

Sono forse possibili affermazioni vincolanti e universalmente valide in modo oggettivo sull'essere umano, che noi stessi siamo nel modo dell'autopreoccupazione, nel medesimo senso di uno stato di fatto fisico o organico? O di un fatto storico? Non vogliamo affrontare ora la nota e spesso discussa differenza tra la metodica delle "scienze della natura" e delle "scienze dello spirito", vale a dire la sfera dell'oggetto. Piuttosto qui si tratta unicamente della differenza tra il rapportarsi verso l'ente estraneo, verso ciò che non siamo, e il rapportarsi *coumano*, che è sempre intonato dalla fragile e problematica interpretazione della felicità della vita umana. La comunità umana non è un oggetto estraneo a cui noi potremmo stare di fronte in maniera fredda, neutrale e imparziale; viviamo nello spazio di questa comunità, è la realizzazione comune e molte volte il controverso compimento di vita del nostro essere-l'uno-con-l'altro. Finché esistiamo, la comunità umana ci abbraccia, ci sostiene e ci sorregge; anche l'individuo più solo rimane ancora nel suo orizzonte. Nondimeno ciò che comprende ciascuno di noi, ciò che unisce l'essere umano con l'essere umano, questa "comunità" non è semplicemente un fattuale dato naturale che possiamo solo osservare, un dato che è presente come la tana delle termiti, l'alveare, un banco di aringhe, uno stormo di corvi. La comunità umana è essenzialmente determinata dall'autocomprensione. A essa appartiene sempre un'interpretazione di sé stessa. Gli esseri umani non vivono solo nelle comunità, ma riflettono sempre su di esse nel dialogo. E tale riflessione non è un elemento secondario, ma è proprio l'elemento attraverso il quale e nel quale la comunità vive. L'essere umano è lo *zoon politikon* nel senso che è anche lo *zoon logon echon*, è l'essere vivente politico, nella misura in cui è sempre anche l'essere vivente razionale e dotato di linguaggio. Questo non significa solo che la comunità umana è disposta nel medio della comprensione linguistica, essa vive come dialogo, come un ascolto reciproco e un discorrere l'uno con l'altro; piuttosto la comunità stessa è di volta in volta chiamata in causa nel *pathos* della passione; le interpretazioni di senso linguistiche sventolano come vessilli sulle comunità umane effettive; l'interiorità si riconosce nell'immagine che ha di sé stessa. Per di più la rispettiva comprensione di sé non ha nemmeno bisogno di avere la forma di una concettualizzazione chiara ed elaborata; una comunità si comprende perlopiù dalla presenza di un "senso" che abbraccia tutti i membri, si comprende in un simbolo, in un segno magico, in un feticcio. Sarebbe cinismo spicciolo segnalare quanto il feticismo sia ancora vivo nei nostri tempi rischiarati, ovunque lì dove le comunità umane cercano di affermarsi l'una contro l'altra. Ma anche nella comunità più primitiva, a condizione che sia solo umana, è la potenza dell'immagine di senso che collega e unifica. Una

comunità umana è plasmata essenzialmente da ciò che vuole e intende *come* comunità. Non è innanzitutto semplicemente qui presente e in un secondo momento acquisisce una concezione, una rappresentazione di sé; la “coscienza” qui non è un elemento secondario su un fondo dato già precedentemente; essa è un ingrediente essenziale di ogni vincolo umano. Formulato in modo paradossale: la comunità si costituisce in maniera primaria nel suo progetto di senso dell’essenza della comunità. Non ci sono semplicemente comunità come ci sono montagne, nuvole, mandrie, che sussistono “in sé”. Le comunità sono sempre necessariamente anche “per sé”, sono modi dell’*autorapportamento*. Esse *sono* nella misura in cui si rapportano a sé stesse, si concepiscono alla luce del proprio progetto di senso, portano con sé un’immagine di loro stesse.

Uno Stato non sussiste solo come unione ordinata di vita, ha sempre anche la sua ideologia, una Chiesa vive a partire dalla coscienza della sua missione. Né l’ideologia dello Stato, né la coscienza della missione ecclesiastica necessitano di avere la forma di una teoria esplicita. Ma, poiché ci si orienta perlopiù verso le forme tarde di coscienza concettuale, alla visione del mondo politica o alla teologia, si trascurano facilmente i modi originari dell’interpretazione di senso simbolica, in cui si è già espressa una integrale autorelazione elementare delle comunità umane. Qui giacciono i grandi e decisivi problemi di un chiarimento filosofico di cosa sia generalmente la “comunità”, l’“essere-l’uno-con-l’altro” nella landa umana. Il campo della comprensione simbolica va ben oltre quello concettuale, pervade la nostra umanità in profondità e vibra anche nella parola viva del linguaggio, nella sua magica potenza, e anche l’indicibile è solo la possibilità più estrema dove giunge il dire. Anche il silenzio è una modalità fondamentale del discorso comprendente. Una autorelazione della comunità può ancora sussistere anche lì dove la comprensione portante resta avvolta nell’incantesimo del tabù.

E questo è il caso non solo per le figurazioni primitive della vita umana; anche nelle forme di comunità altamente sviluppate e differenziate resta, per così dire, un senso sotterraneo, segreto, che il discorso interpretativo tralascia, che esso delimita soltanto; il non detto costituisce il centro di senso di tutto il senso manifesto, il terreno radicale da cui quello cresce. Tutto ciò non è detto come una considerazione sociologica; vogliamo solo segnalare il fenomeno fondamentale che la comunità umana esiste in una dimensione di “senso” ed è sempre mossa anche da un progetto, da un’immagine di senso della “comunità in generale”. In altre parole, la comunità non è un fatto presente e dato che si dovrebbe solo constatare e descrivere, essa è primariamente un’autorelazione dell’esistenza umana; esiste nell’elemento della rappresentazione, dell’autointerpretazione. In ogni comunità non è all’opera solo una spiegazione complessiva dell’ente nell’interesse, ma soprattutto anche una spiegazione di cosa e come una comunità deve essere. Gli esseri umani sono

le strane creature che si alleano in modo che la stessa visione di come dovrebbe essere un'“unione” costituisce proprio il motivo per istituire l'unione stessa. Questo è espresso innanzitutto in modo interamente formale. “Visione” non significa la piatta e arbitraria opinione quotidiana, bensì è per ora un termine neutro, che racchiude sia la comprensione simbolica che quella concettuale.

Quando domandiamo sulla natura della comunità umana, stiamo già in una determinata situazione, stiamo sul terreno delle tradizioni storiche, sul terreno delle interpretazioni del senso della vita umana. Questa tradizione delimita anche il campo delle forme di comunità che conosciamo come vissute e trascorse. Ci muoviamo come i nostri coumani negli stessi schemi di “senso”. Noi siamo figli del nostro tempo, eredi dell'antichità, del cristianesimo e dell'Illuminismo. A un primo sguardo una lunga storia sembra offrire il vantaggio che le interpretazioni dell'esistenza si sono conservate, che l'esperienza di vita di molte stirpi si è raccolta ed è diventata fruttuosa, che si sono sviluppate forme costanti e affidabili di comunità, arrivando persino a un esame chiaro e a una penetrazione concettuale. Oggi tutti sanno che noi, arrivati dopo ed eredi storicizzati, siamo più “poveri” di qualsiasi altra epoca, che, grazie alla storia, non siamo diventati né scaltri per oggi né saggi per sempre; abbiamo una lunga tradizione dietro di noi, e con ciò anche un lungo lavoro concettuale, che si avvolge faticosamente, di configurare il senso vissuto comunitariamente in teoremi validi. Ma questa tradizione ci porta ancora con sé, o è già la lunga catena che trascina dietro l'essere umano moderno come un prigioniero? È vero che oggi ci sono ancora molte credenze rozze, ferventi e fanatiche, ma è proprio di questo dogmatismo il tratto ingannevole di doversi affermare contro gli “altri credenti” per sentirsi confermato. In larga misura “credere” è diventata una questione di volontà, di autoaffermazione agguerrita, che necessita tristemente dell'avversario. Le grida di battaglia politica e relativa alla visione del mondo di particolari gruppi di credenza non sono un segno dell'“emergente nichilismo”, in misura minore della rassegnazione stanca e scettica di coloro che non partecipano alla disputa. Abbiamo ancora una forma di comunità vincolante oggi, non sono diventate problematiche e degne di domanda tutte le istituzioni? È un fatto banale che siamo compresi nel vortice di una dissoluzione, che la compagine sociale è terribilmente sconvolta, che le tradizioni etiche e religiose stanno diventando impotenti, che nelle dispute politiche sono assunte posizioni estreme e inconciliabili e che il senso della comunità che unisce gli esseri umani sta vacillando più che mai. Pertanto, l'interpretazione che è data alla comunità è il campo in cui gli spiriti divergono in misura maggiore. Questo è un punto nevralgico della nostra situazione spirituale. A quanto pare, qui c'è solo “ferro bollente”. A priori si è sospettati di essere partigiani se ci si lascia coinvolgere. Qui, dicono, non c'è neutralità. E come nell'antica Atene i legislatori avevano stabilito la morte per coloro che si asteneva-

no dal prendere posizione nella guerra civile, per aspettare chi avrebbe vinto, così anche oggi l'*apragmosyne* viene bandita. Ci si chiede solo se si diano semplicemente le possibilità di prendere una parte o di rimanere in una scettica indecisione. Forse è anche possibile *riflettere* ancora sull'essenza della comunità. E allora si potrebbe forse dire che la situazione della nostra epoca, che in un primo momento sembra così disperata, cela in sé anche una vera e grande opportunità. Quando i punti di vista più opposti sulla comunità si scontrano l'uno con l'altro così violentemente, quando gruppi di popoli, continenti si armano fino ai denti per difendere la loro visione della vita, quando "persona" e "collettivo" diventano parole di battaglia esagerate, quando il cristianesimo e il paganesimo divergono di nuovo in modo netto, quando la tradizione occidentale si disintegra e le forme di vita tradizionali suonano vuote, allora è certo giunto il momento per una domanda filosofica. Almeno non siamo più "prigionieri" in modo indiscutibile di un'interpretazione della vita tramandata; vediamo ogni tesi già contestata, la vediamo insieme alla tesi opposta. Almeno abbiamo perso l'innocenza di un ovvio sentirsi custoditi. I fenomeni sociali non ci vengono più dati "senza problemi"; per noi oggi portano sempre con sé caratteri sospetti, ambigui. Ciò è stato "preventivamente lavorato" dalla filosofia? L'insicurezza esistenziale, l'ambivalenza della nostra vita, il vuoto nella nostra fede, la coscienza sporca di ogni fanatismo, sono atteggiamenti siffatti che possono condurre alla filosofia? L'"esser degno di domanda" di tutte le nostre interpretazioni comuni della vita è già una prefigurazione della domanda filosofica? Niente affatto. È piuttosto un errore pericoloso ritenere che la filosofia dia in ogni caso uno speciale accento drammatico all'interrogabilità già esistente, essa porrebbe in evidenza solo un problema presente, accrescendolo attraverso un successivo svisceramento. Questa opinione corrente misconosce di sana pianta l'essenza della filosofia. La domanda filosofica non scaturisce dal dubbio, come quel modo noto con cui noi ci rapportiamo a ciò che è dato come incerto, non nasce dal sospetto e dalla diffidenza che riponiamo in questo o quello, non nasce dall'impulso di conoscenza con cui ci spingiamo oltre il campo del conosciuto. La domanda filosofica non è nemmeno solo un'intensificazione di una disposizione d'animo nichilista della vita. Aristotele nomina la meraviglia come origine della filosofia. Questa non è una constatazione psicologica con la quale si deve affermare qualcosa sul processo psichico nella coscienza del pensatore. Ciò non è contraddetto dal fatto che Aristotele pone in una stretta connessione lo stupore con libertà e divinità. Per lui, la filosofia è la «scienza di ciò che è in massimo grado conoscibile»¹, che nasce dalla meraviglia, è radicata nella libertà umana e tuttavia pone l'essere umano nelle vicinanze degli dèi. La meraviglia è *soprattutto* una metamorfosi del rapporto dell'esse-

¹ Aristotele, *Metaphysica*, A2 982 A 32 - B 2 (trad. it. di G. Reale, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2009, p. 11).

re umano con il mondo, non un atto dell'anima nella dimensione della coscienza. La meraviglia è un cambiamento dell'ente, che ci mostra improvvisamente un altro volto, più misterioso. Siamo inclini a collocare questo "rivolgimento" solo in noi stessi; diciamo, ad esempio, che improvvisamente abbiamo un'altra visione del mondo e simili; il modo di pensare soggettivista, che di solito ci domina, ci impedisce di portare propriamente allo sguardo l'essenza della meraviglia. Diciamo, per esempio, che ognuno di noi conosce la meraviglia come una nota "esperienza vissuta". Nella sua forma più quotidiana, essa è comunemente connessa a una sorpresa, nell'imbattersi con l'inatteso, il sorprendente, l'insolito, e così via. Nel nostro ambito normale e familiare, dove tutto è noto, ogni cosa ha il suo posto, confidiamo nel corso delle cose, capita occasionalmente che qualcosa si comporti "inaspettatamente", non è nel posto in cui l'abbiamo messo, che un essere umano mostri improvvisamente lati che non avremmo supposto; noi quindi ci meravigliamo di ciò che non rientra nell'immagine familiare e conosciuta del nostro ambiente, ciò che appare completamente inaspettato, che ci sorprende nella sua novità. Ma tali crepe occasionali della nostra familiarità con l'ambiente circostante non sono nulla di strano; una cosa del genere è nota nella sua modalità e si verifica sempre di nuovo; facciamo anche i conti con tali incidenti improvvisi in cui la modalità di attesa della nostra esperienza viene meno, ma si richiude anche continuamente su tali crepe. Questo è il "tipo" più superficiale di meraviglia. Ma la meraviglia ha allora un potere maggiore quando ci imbattiamo nello stupore riguardo cose "degne di nota", "strane", "misteriose" e siamo scossi dal dolore di una sentita non-comprensione, dalla quale ora si eleva un'acuta pretesa di cognizione. La meraviglia ci spinge sul cammino di un attivo procedere verso l'enigmatico, ci mette in moto, siamo spinti a indagare le cose, tanto che dietro ogni enigma risolto si dischiudono nuovi enigmi; con il sapere crescente cresce anche la meraviglia, che precede sempre e fa da motore; dalle cose vicine passiamo alle più lontane, meravigliandoci del corso della luna e delle stelle e dell'alternarsi delle stagioni; siamo trascinati sempre più dalla grande connessione delle cose; così il cammino della scienza va sulla scorta della meraviglia. Ma ancora più enigmatici di ciò che ci sta inizialmente lontano, e che può essere scoperto con metodi scientifici, sono i "segreti" manifesti che circondano la nostra vita: non sappiamo da dove veniamo, che cosa ci getta nell'esistenza, né sappiamo dove andiamo e che cosa ci porta via; siamo abbandonati a noi stessi e la morte ci attende. Anche se di solito ci chiudiamo e ci isoliamo verso questa oscurità, certo lo sgomento della meraviglia *può* improvvisamente assalirci e fare avvertire la stranezza, il pericolo e lo spaesamento della nostra esistenza; attorno alla sfera della familiarità sorge quindi improvvisamente la zona silenziosa dei misteri, la vita umana assomiglia allora a una casa illuminata, visibile nelle vicinanze, conosciuta e familiare, ma fuori c'è la notte, inquietante, a causa della quale

ogni “sicurezza” viene annientata. Ciò che ci fa rabbrivire come l’inquietante, lo abbiamo spinto ai margini della vita, lasciandolo stare come il luogo selvaggio al confine del campo coltivabile in cui viviamo e di cui conosciamo la via e il sentiero. Ma possiamo sempre difendere questo confine? Oppure i colpi del destino vengono da lì, viene da lì il messaggero con il messaggio muto ma non ignorabile? Riusciamo a lasciare fuori lo spaventoso e l’inquietante? E anche se mai ci si riuscisse, non significherebbe forse tagliare fuori l’umanità dalle sue esperienze più profonde? Poeti e pensatori non sono mai possibili in una tale chiusura difensiva contro l’inquietante; sono “indifesi” e “aperti”, esistono nella meraviglia del discorso che loda e del pensiero che interroga. L’essenza della meraviglia rimane irraggiungibile all’accesso psicologico. Questo non è in grado di cogliere soprattutto quella che si potrebbe chiamare la “profondità” della meraviglia. La profondità non è un grado di intensità di un’esperienza, ma la potenza secondo cui il mondo si mostra. Nella vita di tutti i giorni viviamo nel mondo secondo una familiarità piatta e consueta; ci si intende. La meraviglia ha una profondità minima lì dove si accende nell’inusuale, nell’ignoto, nel sorprendente. È più profondo lo stupore lì dove si fanno pensieri su cose che non si conoscono, ma la cui notorietà non ci soddisfa più; ancora più profonda e di più ampia portata è la meraviglia per l’imperscrutabile, a cui ci si avvicina con timore e timido rispetto. Ma la meraviglia più profonda e onniabbracciante è quella *per ciò che è del tutto ovvio*, per ciò che si è sempre saputo e su cui finora non si è sprecato alcun pensiero, dove non si cade nello stupore per cose strane, singolari, che non rientrano affatto nell’ordinario, ma proprio per quelle che sembrano del tutto prive di problemi, ad esempio per l’essere semplicemente cosa, per l’ente in quanto tale; uno stupore interrogante, quindi, per l’incomprensibile prodigio per il fatto che e per il come e perché si dia l’ente. In tale meraviglia, la differenza di noto e ignoto, di familiare e insolito è elusa in quanto differenza fissa: proprio il noto è in quanto tale a essere l’enigmatico per antonomasia, la domanda afferra ogni ente nella sua interezza. In ogni modo, non bisogna cadere nell’errore di concepire questo accenno alle diverse “profondità” della meraviglia nel senso di un genere. Lo stupore non si lascia dividere in “specie”; piuttosto dipende dal fatto che noi capiamo la sua essenza in modo unitario; ciò che abbiamo inizialmente differenziato secondo la “profondità”, è in verità una direzione di movimento. Ciò che nel quotidiano accade solo occasionalmente è un breve balenare di una nascosta possibilità fondamentale; subito ci calmiamo di nuovo e poniamo le domande; di solito non cediamo al tratto trascinate dello stupore, non lasciamo attecchire la meraviglia come un fuoco divorante; ma è la sua vera natura, una volta accesa, di crescere come un incendio; se ci abbandoniamo a essa, allora l’intera casa della nostra familiarità ambientale, compaginata a fatica, presto divampa e infine diventa un incendio del mondo, in cui un’immagine abituale del tutto affonda, e una

nuova forse sorge come la fenice dalle ceneri. La meraviglia si risolve nella domanda, domandare è la risposta umana a ciò che ci assale come meraviglia. Il domandare è originariamente “interminabile”, ma mostra la sua interminabilità non nel modo in cui i matti chiedono mille cose, ma nel coltivare disciplinatamente una rigorosa via di pensiero. Perciò Socrate poteva filosofare su una scarpa vecchia, perché si abbandonava al tratto interno del problema e dalla cosa più insignificante veniva condotto nel tutto. Non si trattava di un artificio per catturare l’interesse dei suoi uditori; la sua arte consisteva nel dare spazio alla meraviglia, nel lasciarla risuonare. Egli avvertiva in essa la guida del dio delfico. La meraviglia non è qualcosa che possiamo produrre noi stessi; essa ci accade come un’aggressione. E certamente non è il dono di una grazia divina che si volge solo ai prescelti. Nel nominare le cose come *ente* – che in quanto tale giunge, scompare e non ha alcuna stabilità – e però si rivolge loro con il nome di ciò che è più stabile, l’essere umano è già invischiato in una contraddizione che è data con la sua esistenza. Ognuno ha questa dote, anche se solo pochi la usano. Soltanto lo stupore “dorme” nella maggior parte degli esseri umani, ma in quanto possibilità è in ogni natura capace di linguaggio e quindi di rivolgersi all’ente. Lo stupore che ci accade ci getta fuori dalla familiarità in cui eravamo custoditi fino ad allora; è proprio il familiare che ora diventa non familiare, l’abituale insolito, il noto ignoto. Ma un tale discorso è appropriato? Ciò che finora è familiare cessa di essere noto? Si trasforma realmente nel suo opposto? In primo luogo la stessa contrapposizione tra “familiare” e “non familiare” è familiare, nota e comune per noi. Intorno alla zona prossima, al nostro ambiente, dove ci orientiamo, abbiamo conservato la distanza ignota; possiamo penetrare nella distanza e quindi portare ciò che prima era “ignoto” nel noto; oppure andiamo oltre la superficie delle cose nella sfera vicina, esploriamo lati che erano ancora inaccessibili, eccetera; d’altra parte c’è il fenomeno dell’oblio, in cui il noto scompare di nuovo e diventa ignoto. La contrapposizione con cui operiamo in questo modo appartiene essa stessa alla nostra comprensione quotidiana della vita. Nella meraviglia in nessun caso accade dunque che l’ente noto e familiare diventi “ignoto” in un senso noto; al contrario, accade ciò che è sconvolgente: l’ambiente familiare diventa estraneo e degno di domanda in un senso completamente ignoto; la notorietà precedente non scompare, ma non è più sufficiente; per l’essere umano diventa inquietante proprio il suo precedente essere di casa. La meraviglia capovolge tutto: è il “mondo capovolto”. Ha sempre la struttura dello *s-piazzare* [*Ent-setzen*], ci getta fuori dal guscio di una familiarità che mette al sicuro, ci spiazza nello spaesamento. Una tale caratteristica, tuttavia, è espressa interamente dall’esperienza di un’umanità, per la quale, nella meraviglia che domanda, innanzitutto “il mondo tramonta”, che vive lo stupore nella veste grigia della disperazione. Per i Greci, invece, il *thaumazein* era il sorgere fulmineo di una visione monda-

na più profonda; ancora sul volto terribile di Gorgo si trovava un fulgore del bello, che irradiava tutto ciò che era presente ed era venuto alla luce.

La nostra digressione sulla meraviglia serve a rifiutare un fraintendimento molto diffuso, vale a dire quell'opinione secondo la quale la problematicità di tutte le interpretazioni della vita, che è diventata un tema popolare per feuilleton come "crisi culturale" e "nichilismo", sia già una preparazione favorevole alla questione filosofica riguardo l'essenza della comunità umana. Certamente tradizioni onorabili sono scosse, è messa in dubbio la validità di tavole di valori che restituiscono l'intera memoria del genere umano; la nostra epoca si mantiene ineguagliata nella misura della sua coscienza della catastrofe. Eppure la filosofia non è più vicina al nostro tempo e non è più lontana di quanto lo era in tutti i tempi. La filosofia non mette mai in discussione un credo come fa la "miscredenza"; non mette in dubbio un sistema di valori, come fa l'anarchia morale; non è "senza dio" come l'ateismo volgare, ma non è nemmeno semplicemente devota, morale e timorata di dio. Il radicalismo delle sue domande elude tali alternative comuni. Per essa l'ambito che pone in questione nella sua interezza è il completo arco tensivo, dall'esistenza dogmatica nelle interpretazioni della vita allo "sradicamento" scettico-nichilista. L'oggetto della filosofia è solo di riconoscere ciò che è in verità. Può quindi riconoscere la natura della comunità umana, totalmente incurante di ciò che gli esseri umani spacciano per "comunità"? Le comunità sono un qualche comportamento che esiste di per sé, incurante di quale opinione si abbia a riguardo? Può il filosofo ignorare quali interpretazioni di senso di "comunità" circolino appunto tra gli esseri umani nella vita di tutti i giorni? La tesi iniziale era: le comunità umane non sono dati d'ordinamento, distinguibili dall'interpretazione di senso vissuta negli anni. L'autointerpretazione è un momento essenziale della comunità stessa. Il modo di essere di qualcosa come la "comunità" è difficile e opaco, nondimeno in ultimo non perché nel campo della filosofia non abbiamo ancora sviluppato le categorie che bastino a una genuina comprensione dell'umano essere-l'uno-con-l'altro.

L'essere umano è invero la natura più vicina a se stessa, innanzitutto cerca di comprendere sé stesso secondo la misura dell'insolito essere delle cose, di pietre, alberi, animali. Da lì prende i modelli che dovrebbero indicare come può conoscersi. Nella comprensione ontologica l'essere umano è per sé l'essenza più distante. A Socrate la spiegazione dei mitologemi sulla natura appare inutile e oziosa finché l'essere umano non conosce sé stesso. Colui che spiega la natura, come è inteso nel dialogo platonico *Fedro*, non sarebbe da invidiare se volesse tradurre la variopinta copiosità di figure mitiche in ciò che è davvero ragionevole,

perché deve portare nel discorso necessariamente anche i Centauri, e dopo la Chimera, e allora gli piove addosso un intero popolo Gorgoni e Pegasi e moltissime altre essenze

straordinarie e inconcepibili. E chi, incredulo, vuole portare ciascuno a qualcosa di verosimile, con una davvero rozza sapienza sprecherà molto tempo. Ma per queste cose non ho per niente tempo e la ragione di questo è che io non posso ancora, secondo il detto delfico, conoscere me. Mi sembra ridicolo quindi, fin quando io sono ancora ignorante *in questo*, pensare *altre* cose. Dunque, le lascio essere per buone e accetto ciò che in generale si crede e non penso a tali cose ma me stesso, se *io* sono magari un mostro, ancora più complicato e mostruoso di Tifone o una natura più semplice e più mite, che appaga la sua parte divina e aristocratica².

2. Se è vero che la filosofia, come dicono Platone e Aristotele, nasce dalla meraviglia, allora è probabilmente decisivo che nel nostro tentativo di fare della comunità umana un tema di riflessione giungiamo nello spazio libero di uno stupore originario, che facciamo esperienza di quanto strana e quasi incomprensibile sia l'“apertura della vita” degli esseri umani gli uni per gli altri e quanto siano enigmatiche le forme di comunità fondate in tale essere-l'uno-con-l'altro. Non si tratta qui di cose che sarebbero eccentriche, lontane e sconosciute, che si dovrebbero prima ancora rievocare e scoprire, ma di elementi piuttosto familiari, noti e comuni della nostra esistenza, di forme di attuazione, di figure di senso della nostra realtà quotidiana di vita, del modo “ovvio” della nostra esistenza comune, intrecciata reciprocamente, unita nell'amore e nella contesa. Proprio l'evidente familiarità dei fenomeni sociali forma l'intralcio e l'ostacolo alla loro comprensione concettuale. Una cosa è vivere in esso, conoscersi nei riferimenti, farne uso esistendo; altra cosa è penetrare questo *medium* della nostra vita con il pensiero e portarlo a concetti adeguati. Il pesce che guizza nell'acqua, cerca in essa la sua preda, non ha l'acqua come un oggetto separato rispetto a sé; essa è piuttosto il *medium* familiare sottratto per mezzo di tale familiarità, il suo elemento vitale “non oggettivo”; solo quando il pesce viene strappato dall'acqua, sperimenta l'acqua come tale nella modalità della perdita e della privazione. Dimenandosi sull'asciutto, scopre per così dire innanzitutto ciò che prima era l'essere custodito nell'elemento. Questa peculiare natura dell'“elemento”, di essere celato fino a quando custodisce avvolgendo e di essere disvelato quando è andato perduto, gioca un grande ruolo nella filosofia, nella misura in cui ha una metafora significativa. Va ricordata, ad esempio, l'interpretazione di Platone della “luce”³: la luce è ciò che permette di vedere e di essere visti, la vista e il colore, ma perlopiù non è vista come tale; il vedente vive *nella* luce, guarda attraverso di essa, ma non la vede da sé; ciò che è più visibile per sua natura

² Cfr. Platone, *Phaidros*, 229 D 5 - 230 A 6 (trad. it. di G. Reale, *Fedro*, in *Tutti gli Scritti*, Bompiani, Milano 2000, p. 541. D'ora in avanti tutte le traduzioni in italiano delle citazioni di Platone saranno riferite a questa edizione).

³ Cfr. Platone, *Politeia*, libro VI, 507 C - 508 C (*Repubblica*, pp. 1233-1234).

è proprio ciò che è “visto” meno come tale; è fin troppo ovvio. L’ovvio, ciò che ognuno sa e ciascuno comprende, in realtà non è affatto compreso in sé stesso; costituisce il campo, il *medium*, in cui si tiene la comprensione comune, ma proprio perché è compreso *per mezzo* di esso, rimane a sua volta incompreso. Così come la luce, in quanto condizione del vedere, di solito non viene vista come tale, così le condizioni della comprensione quotidiana non vengono a loro volta comprese: si sono sottratte nella grigia non appariscenza del banale e dell’ovvio. Eppure è qui il luogo delle autentiche grandi meraviglie e degli enigmi, è questo il campo delle domande più essenziali. Forse nella filosofia accade qualcosa di analogo a ciò che accade nella pesca, cioè che veniamo strappati dall’acqua che mette al sicuro, che facciamo esperienza del dolore della conoscenza solo attraverso l’indigenza della privazione. La notorietà e l’ovvia familiarità dei fenomeni fondamentali della comunità umana non significa quindi che già “afferriamo”, cioè comprendiamo pensando, in questo ambito; anzi, l’ovvia familiarità è proprio il modo più sicuro per soffocare il concetto, per non lasciare sorgere nemmeno la domanda. Ma anche il moderno sconvolgimento delle condizioni di vita, la tanto chiacchierata crisi culturale, abbiamo detto, non significa un’opportunità maggiore per la filosofia di ottenere la presa su ciò che è problematico e degno di domanda della comunità umana. Anche se in tali “crisi” allora si rompe il radicamento dell’umanità, molte forme di vita si smascherano come convenzioni vane e vuote, attecchisce una perplessità e uno stato d’animo di disperata indifferenza, così tali “problematicità della vita” sono soprattutto una indigenza esistenziale, non una indigenza del pensiero. In relazione al concetto filosofico l’esistenza moderna “senza radici” non è meno ingenua del radicamento dei tempi più felici. Non possiamo pervenire nella dimensione della meraviglia dalla quale scaturisce la domanda del pensiero se rimaniamo nell’orbita troppo attuale della “coscienza della crisi”. Dobbiamo ottenere una distanza più radicale dai fenomeni della vita in cui timidamente viviamo, sia in modo felice che infelice.

E mi piace ritenere che arriviamo a tale distanza più radicale sulla scia della questione principale della filosofia occidentale, sulla scorta della domanda sull’essere; essa ci conduce nella meraviglia più antica e ancora non esaurita dello spirito umano che pensa. È lo stupore che vive nel fondo della nostra natura e che è “la parte migliore dell’umanità”: l’eccezionale questione di cosa sia in realtà l’“è” stesso, che continuamente usiamo con la massima ovvietà, e di come quindi sarebbe costituito l’essere che spetta alle cose essenti. La domanda sull’essere dell’ente è stata a lungo chiamata “metafisica”. Non è affare nostro qui delimitare il contorno, la struttura e l’ambito problematico della metafisica generale. Noi domandiamo solo su una parte della realtà, una zona ristretta e limitata; noi domandiamo solo sull’essere umano, e anche qui solo sulla comunità umana. In mezzo all’immane abbondanza del reale, l’essere umano è certo evidentemente una cosa davvero insignificante,

un essere vivente di condizione alquanto instabile, non più sicuro come l'animale, vulnerabile e in pericolo, una natura che necessariamente si costruisce una "dimora" nel costume e nelle istituzioni. L'essere umano è ovviamente una sottospecie nella specie degli esseri viventi, una regione a sé stante. Ogni "regione" dell'ente che abbraccia cose della stessa natura ha il proprio inconfondibile modo di essere, che si differenzia dal modo di essere di altri ambiti di cose: le piante sono quello che sono e come sono, diverse dalle pietre, e queste diverse dagli animali, e questi diversi dai numeri e così via. L'essere dell'ente si differenzia secondo le molteplici dimensioni dei diversi modi di essere; una regione circonda ciò che è uniforme nella maniera e nel modo di essere; essa ha uno e medesimo "stile ontologico" in tutti i suoi singoli esemplari. Chiarire e stabilire la rispettiva impronta d'essere di un ambito di cose, di una regione, e formulare i concetti fondamentali adeguati di questa regione è di volta in volta compito di una "ontologia regionale". Incontestabilmente resta una faccenda centrale della filosofia quella di chiarire il senso generale e originario dell'"essere in generale"; in quanto metafisica generale, essa dovrà sempre rimanere anteriore alle "discipline" ontologiche particolari, che hanno a che fare con i rispettivi vari modi d'essere degli ambiti fondamentali; persino gli ambiti, infatti, potranno ottenere la loro trasparenza essenziale solo a partire dall'interpretazione di fondo dell'ente in quanto tale, posto che tutte le "ontologie regionali" sono "cieche" finché non sono radicate in un'interpretazione del senso dell'essere in quanto tale.

La domanda sull'essere umano, o meglio sulla sua socialità, è, nel suo aspetto, una formulazione della domanda specificata in senso regionale, una speciale formulazione della domanda ontologica su un settore della realtà, un settore che si contraddistingue per mezzo di un modo d'essere totalmente peculiare e indipendente, che lo separa dalle costituzioni d'essere di tutte le altre regioni. Quando dobbiamo indicare in che cosa consista allora la peculiarità ontologica dell'essere umano, come e in che modo sia diverso dall'essere animale, dall'essere vivente in generale, cadiamo subito in confusione. È una via lunga e faticosa, dal sentire oscuro sull'ineducibilità dell'essere umano dal regno animale a una cognizione chiara e concettualmente limpida. L'intenzione di questa lezione è di percorrere su questa via un tratto molto breve. Quanto lontano giungeremo dipenderà se riusciremo a portare allo sguardo la costituzione d'essere dell'essere umano contro i pregiudizi che ci confondono quotidianamente. Questi "pregiudizi" si collocano per così dire su due livelli. Da un lato ci sono le autointerpretazioni, che appartengono a ogni comunità umana fattuale come fattori costituenti. Non possiamo lasciarle da parte quando osserviamo le strutture della comunità; non possiamo analizzarle e descriverle *sine ira et studio*, perché sono l'interno vivente, lo spirito di una comunità. Nella sfera dell'autorapportarsi umano non è possibile un approccio indagante come di fronte alle cose naturali semplicemente presenti; il loro essere è finito e

può essere indagato e illuminato, nella sua finitezza, nella sua sussistenza, senza che debbano essere considerate “opinioni”, “punti di vista”, “pregiudizi” che esistono su quelle cose. Il vero rapportamento con l’oggetto della natura è il sapere obiettivo e obiettivante. Anche il sapere è un lavoro imperfetto, incompleto; ma certo, nella misura in cui è sufficiente, un tale riferimento annienta gli altri riferimenti di mero intendere e illudersi. L’illusione non è costitutiva per l’essere della cosa naturale. Però c’è l’autointerpretazione illusoria di una comunità. L’essere di questa comunità è codeterminato dall’illudersi. E ci sono più comunità umane che hanno l’illusione come fondamento che quelle in cui risplende la luce dell’imperativo delfico “conosci te stesso”.

I pregiudizi più importanti, però, si trovano in uno strato molto più profondo. Abbiamo già mostrato che l’essere umano, preoccupato per sé stesso, è sì la natura più vicina e maggiormente interessante, ma è “ontologicamente”, cioè nel modo dell’interpretazione concettuale dell’essere, la natura più distante: comprendendo, vive lontano da sé, rivolto alle cose, e nel movimento di ritorno dalle cose estranee e aggrappandosi ai mezzi di pensiero che ha formato nell’esplicazione delle cose, ritorna a sé stesso. La confusione ontologica per eccellenza è per sé stesso. L’essere vivente comprendente, che comprende i modi d’essere di tutte le cose estranee, e che nel corso storico della filosofia metafisica ha saputo fissare in concetti, le cosiddette “categorie”, non ha ancora raggiunto una chiarificazione sufficiente del proprio modo d’essere; l’essere umano è ancora un labirinto per sé stesso. La comprensione non comprende sé stessa; per mezzo dell’“ovvietà” della sua funzione è, per così dire, sottratta a sé. Detto con una metafora: il pesce non sa nulla della sua natura, di essere animale acquatico; non conosce il *medium* in cui vive e quindi non conosce la sua propria essenza.

Se, nei fatti, l’essere umano è sottratto, addirittura alienato a sé stesso, proprio a causa della sua familiarità con sé stesso, perché interpreta sé stesso con troppa noncuranza a partire dai modelli ontologici dell’ente estraneo da lui compreso, allora l’“ontologia regionale” descritta poc’anzi non è una cosa semplice. Prima avevamo, innocuamente, menzionato la zona dell’essere umano come una regione *accanto* ad altre regioni. Abbiamo parlato da una posizione utopica. Infatti dove abbiamo mai in tutto il mondo quella visione d’insieme degli ambiti fondamentali dell’ente, che ci ha mostrato un *l’uno-accanto-all’altro* di essere umano e animale, albero e pietra? Una tale panoramica è forse possibile solo a Dio; è negata all’essere umano: esso vede il tutto dell’ente solo dalla propria prospettiva, e l’occhio del suo comprendere ha il suo “punto cieco” lì dove cerca di cogliere sé stesso. La tensione irrisolta tra sé stesso e le cose, che esso non è, agita in vari gradi di intensità il pensiero ontologico della metafisica tramandata.

È sempre stata affermata una profonda differenza tra l’essere umano e tutte le

altre cose, ma è proprio il modo in cui è stata determinata a mostrare ancora più chiaramente e nettamente che questa differenza si muove sul terreno di un “livellamento contro voglia”. Infatti la particolarità della natura umana era fissata, per così dire, in “caratteri” e “qualità”: l’essere umano non è un animale, ma rimane l’*“animal rationale”*; il contrassegno della ragione viene solo aggiunto alla base animale; non è transitorio come tutte le altre cose, ha un’*“anima immortale”*, si dice, ma questa presunta immortalità rimaneva per questo sottodeterminata, in quanto i caratteri dell’essere delle cose transitorie erano solo sovrapposti a essa. Il modo di essere dell’essere umano non è stato sviluppato nella sua interezza a partire dall’affermata immortalità; l’essere umano è considerato una “natura libera”, ma la sua libertà esiste insieme a una sottostruttura di naturalità vegetale-animale. In qualche modo tutti questi tentativi di voler distinguere ontologicamente gli esseri umani dall’insieme delle altre cose, per mezzo di un carattere speciale che lo contrassegni, sembrano falliti. Un cane che calcola e si presenta come un’attrazione nello spettacolo, rimane sempre un cane, e un “animale” che ha la splendida e rispettabile “proprietà” della *ratio* è, malgrado tutto, un animale. È dunque una questione aperta se “ragione”, “libertà” e “immortalità” siano, detto grossolanamente, *privilegi* dell’essere umano, o se gli stessi sono da comprendere realmente solo in modo fondamentale e conformemente all’essenza dalla costituzione d’essere dell’apertura mondana dell’essere umano. Anche se i tradizionali tentativi di fondare l’unicità dell’essere umano sono falliti, il problema rimane sempre desto ed eccitante in un’ardente acutezza. Per la metafisica tramandata, la landa umana non è un qualche piccolo angolo del cosmo, una sottospecie di mammiferi, una varietà speciale e altamente sviluppata di scimmie intelligenti, non un cantone sperduto, non, come formulò drasticamente una volta Nietzsche, un acaro simile a un microbo sul rivestimento di muffa di un minuscolo pianeta dell’«universo scintillante, diffuso attraverso infiniti sistemi solari»⁴; la metafisica non è guidata dall’aspetto moderno delle scienze della natura; per essa l’essere umano è un significativo ambito fondamentale del reale. Essere umano, mondo e Dio sono i temi centrali della *metaphysica specialis*. Posto tra Dio e la totalità di tutte le altre cose, il significato dell’essere umano diventa infinito. Tuttavia ciò non è solo una conseguenza della religione cristiana, che ha dato questo grande accento all’umanità e ha interpretato la creazione del mondo come orientata all’uomo: «in lui Dio ha amato il mondo», per amor suo ha creato il giorno e la notte, il cielo e la terra, la terraferma e il mare e ogni animale e pianta. L’irruzione della religione cristiana nel mondo antico ha intensificato e innalzato un motivo che già era stato destato: *psyche pos panta*,

⁴ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, in *Kritische Studienausgabe*, Monaco 1980, vol. 1, p. 875 (trad. it. di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, Adelphi, Milano 2015, p. 1).

«in un certo senso, l'anima è tutto»⁵. La differenza che si apre tra l'essere umano e gli altri enti agita sempre di nuovo la filosofia e assume molte e diverse impronte. Si ricordi ora solo la fondamentale distinzione cartesiana tra *res extensa* e *res cogitans*, la differenza di Leibniz tra fenomeno e monade, tra regno della natura e regno dello spirito (o regno della grazia), la differenza di Kant tra una metafisica della natura e una metafisica dei costumi, tra l'essere umano come membro di un ordine naturale del mondo dell'esperienza e l'essere umano come cittadino del mondo intelligibile, tra necessità e libertà. La filosofia dell'identità dell'idealismo tedesco era, proprio come la precedente metafisica di Spinoza del *deus sive natura*, nella sua impostazione, nel suo ricordo dell'assoluto, persino nel suo rifiuto, legata alla differenza tra reale e ideale, tra natura e libertà. I problemi qui solo menzionati esulano dal nostro limitato compito tematico, ma formano, dal punto di vista storico, lo sfondo della nostra domanda sull'essenza della comunità umana; siamo, volenti o nolenti, consapevoli o meno, influenzati da questa storia per ogni domanda che poniamo in questo campo; l'essere umano non è per noi un "fenomeno" semplice e immediatamente dato; il modo in cui si è visto per secoli e il modo in cui ha cercato di afferrare e catturare sé stesso determina inevitabilmente la nostra impostazione; sfuggire a questo incantesimo, quando si presenta, sarebbe possibile comunque solo se riuscissimo a ottenere nuove intuizioni sulla costituzione d'essere dell'umano nel confronto con la storia dell'autointerpretazione umana.

La nostra intenzione non è così ampia. Si tratta di un tentativo di risvegliare e approfondire la comprensione del problema in riferimento a fenomeni determinati del sociale mondo umano, senza lasciare sfociare *esplicitamente* tale indagine in una discussione puramente ontologica. Tuttavia il problema dell'essere e della sua differenziazione regionale forma l'orizzonte inespresso nel quale vogliamo rimanere; ma la lezione non deve essere gravata da questioni così pesanti. Ci rivolgiamo a temi che si trovano nel cerchio della vita di ogni singolo, vissuti da ognuno sempre come una domanda, forse anche esperiti da alcuni persino come un problema opprimente, come un'indigenza. Ma esercitiamo una prudenza critica nella nostra attenzione; soprattutto, cerchiamo di evitare le "decisioni preventive" che ci vengono consigliate dalla tradizione. Cercare di evitarle, però, non significa essere in grado di evitarle; non vogliamo però recepire semplicemente le prescrizioni della storia in una sorda e cieca assenza di pensiero. Aspiriamo a un portamento scettico e critico. Esso può già esprimersi nel fatto che mettiamo dei punti interrogativi quando si offrono e avanzano schemi comuni. Che cosa chiediamo quando ci interroghiamo sulla comunità umana? La traiettoria di una tale domanda ci è comunque chiara? Non è sufficiente enumerare alcuni fenomeni della vita sociale

⁵ Aristotele, *De anima*, 431 B 21 (trad. it. di A. Barbieri, *L'anima*, Bompiani, Milano 1957, p. 94).

per poterli poi analizzare e indagare? E allora dobbiamo rispondere di nuovo: i fenomeni di cui ci occupiamo non sono di per sé da rintracciare o da tirare fuori da un nascondiglio, essi costituiscono in molti modi la realtà della nostra vita quotidiana; ciò che va rintracciato e tirato fuori è il loro non essere concettualizzati, che si è ammantato di pura e goffa familiarità. L'essere umano vive in comunità, nelle comunità più varie e diverse; nessuno vive "solo" nel senso di "irrelato"; nella misura in cui un essere umano esiste, è già aperto e schiuso per il connesserci dei coumani; non è mai e poi mai un "soggetto" chiuso in sé stesso, incapsulato; la chiusura come tratto caratteristico umano, che è vicino alla malinconia, è piuttosto una modificazione dell'essere-l'uno-con-l'altro. Ognuno è un coumano, che lo voglia o no, e in quanto coumano è l'altro dell'altro. Ma resta da discutere se la comunità possa essere compresa sulla scorta della coumanità, cioè sulla scorta di un tratto essenziale del singolo essere umano. La comunità non precede piuttosto i singoli membri in modo tale da lasciarli essere nella loro individualità e appartenenza? Oppure tutta questa diffusa antiteticità, che a volte afferma la preminenza dell'individuo, a volte la preminenza della comunità, è anch'essa inadeguata perché opera con rappresentazioni di "intero" e "parte", che hanno la loro estensione e validità per un tale ente il cui modo di essere è fundamentalmente diverso da quello dell'essere umano? Questa vecchia disputa non nasconde forse una disputa sulla preminenza del pensiero meccanico o organico? La socialità qui non si orienta forse o sul modello del cumulo di sabbia o su quello dell'alveare? Inoltre noi troviamo già forme di comunità, in cui nasciamo, che non scegliamo; così come non possiamo scegliere i nostri genitori, non possiamo nemmeno scegliere la nostra tribù, la nostra stirpe, il nostro popolo. Ma cosa sono queste "associazioni biologiche"? È sufficiente la concezione biologica, che emerge dalle forme elementari della pianta all'animale e infine all'essere umano e proprio in questa "ascesa" lo tira giù in ciò che esso dovrebbe presumibilmente superare? Qual è il vero senso dell'essere inscatolato l'uno nell'altro dei cerchi di vita sempre più ampi e dei legami sociali? L'immagine spaziale della "prossimità" e della "lontananza" non è in definitiva fuorviante? La prossimità e la lontananza non dovrebbero essere intese in modo diverso se hanno un significato "coumano"? L'essere-l'uno-con-l'altro che vige tra gli esseri umani, è un genere completamente diverso dal modo in cui l'essere umano sta in maniera comprensiva insieme agli altri esseri viventi? Le relazioni tra gli esseri umani e gli animali, per esempio gli animali domestici, sono una varietà attenuata e silenziosa di amicizia, o la simpatia che lega gli esseri viventi è qualcosa di essenzialmente diverso dalla simpatia interumana? Non è possibile rispondere immediatamente, perché la domanda è troppo grezza e poco sviluppata; deve essere prima differenziata, "elaborata".

Inoltre ci si può quasi chiedere: l'essere umano ha "comunità" solo con i suoi simili? Chi si somiglia si piglia; ma l'origine di tutti i figli è l'amore tra uomo e

donna. Ma, si potrebbe chiedere con Zarathustra, c'è qualcosa che sarebbe più estraneo dell'uomo e della donna?⁶ E non è forse questa estraneità il grande mistero dell'attrazione tra i sessi? È molto incerto se si possa mai arrivare a considerare l'amore umano, quale cellula primordiale di ogni comunità, solo nel suo aspetto biologico. È forse l'"amore" un argomento romantico, non accessibile a una seria indagine filosofica? Forse è più ponderato di quanto non credano i frivoli buon-temponi; non deve però essere confuso con i piccoli sentimenti che di tanto in tanto si aggirano sul campo di gioco dell'attrazione; esso è sempre in prossimità della morte, anzi alla fine è il modo più intimo in cui l'essere umano conosce la sua mortalità e allo stesso tempo l'immortalità. Ma se l'amore ha un significato interiore in relazione alla morte, allora la morte entra nella comunità umana come potenza donatrice di senso; la comunità forse non è solo un'unione di viventi, non è solo un essere-l'uno-con-l'altro di contemporanei; si dà comunità anche tra viventi e morti, tra presenti e antenati, e anche tra non nati e venturi. Ogni precauzione, lavoro e fondazione di Stato si riferiscono all'orizzonte del futuro, ma non a quello vuoto e indefinito, bensì a quello compiuto dei discendenti sperati. Il grande statista non è mosso dall'amore per il prossimo, ma dall'amore per il futuro; vive in dialogo con le generazioni future. Se queste non sono mere frasi di un fine oratore, che mascherano il proprio interesse e la fame di potere, se il vero statista non pensa solo al benessere generale "presente" della generazione vivente del suo popolo, se si preoccupa del futuro, allora qui è data una forma molto strana di comunità: tra un'umanità che esiste al presente e una che propriamente non ancora esiste. C'è anche qui forse la struttura del rovesciamento, che l'altro è l'altro di me stesso? E dobbiamo anche chiederci se queste forme riconoscibili non siano solo variazioni, modificazioni. La comunità che collega i vivi con i morti nel rispetto o i vivi con la progenie non nata del futuro nell'azione politica è un "fenomeno marginale", un fenomeno che deve essere necessariamente ridotto alla normale forma di comunità tra i vivi per essere compreso? O forse, in ultima analisi, i vivi sono in grado di essere gli uni-per-gli-altri, gli uni-con-gli-altri e gli uni-contro-gli-altri solo perché il breve arco della loro presenza simultanea trae il suo significato dalla regione degli assenti? Nel rispetto dei morti l'essere umano è diventato umano per la prima volta, ha sperimentato la vita come vita. Non per niente c'era la saga che era la morte sacrificale di eroi e re a fondare le città. E infine ancora una domanda: può esistere una comunità, una città, uno Stato come struttura di relazioni tra esseri umani, siano essi vivi o morti? Noi gente rischiarata del XX secolo risponderemo subito

⁶ Cfr. F. Nietzsche, *Von den drei Bösen*, in *Also sprach Zarathustra*, in *Kritische Studienausgabe*, Monaco 1980, vol. 4, p. 237 (trad. it. di M. Montinari, *Delle tre cose malvagie*, in *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1973, p. 230).

a questa domanda in modo affermativo, e anzi la considereremo una domanda del tutto superflua e priva di significato. La comunità umana non è altro che comunità, legame, alleanza tra esseri umani, niente di più. Ha ragione qui l'Illuminismo? O gli esseri umani sono inizialmente d'accordo soprattutto su ciò che *venerano*? La spinta a pregare è un fattore sociale di prim'ordine? Le confraternite originarie non sono forse le confraternite di un dio? I miti, le leggende e le scritture sacre narrano che gli dèi hanno insegnato agli esseri umani il matrimonio, il fuoco del focolare, il costume e la perizia. L'importanza immane e mai sopravvalutata della religione, perché non si può pensare abbastanza in grande di essa, ha fondato più città e alleanze umane di tutti gli eroi di guerra. Il comportamento verso il divino appartiene dunque essenzialmente all'originario fenomeno sociale? È uno dei fattori *fondanti* oppure la religione si colloca tra gli altri tipi di condotta umana? È un fatto sociale, in ultima istanza, casuale, contingente? Abbiamo citato una serie di fenomeni: "coumano", individuo, associazione, essere-con insieme agli animali, l'amore, la morte, l'azione dell'uomo di Stato, la precauzione, il lavoro, la pietà, la religione.

L'elenco non è affatto completo; mancano ancora alcuni titoli molto importanti, come il linguaggio, il diritto, l'arte, la scienza e la filosofia. Tuttavia un elenco, per quanto completo, non porta a nulla. È importante solo la penetrazione dei fenomeni, l'intuizione del loro modo di essere, della loro genuina costituzione. In questo catalogo grezzo e inadeguato, anche a uno sguardo superficiale, salta subito all'occhio una peculiare differenza. Il mondo sociale è ovviamente diviso da una peculiare differenza. Ci sono cose come la sessualità e dall'altra parte il matrimonio; la consanguineità e dall'altra parte la famiglia; la tribù, il popolo e dall'altra parte lo Stato, la *polis*; ci sono cose nella sfera sociale che sembrano essere *dato*, indeducibili, presenti come fatti elementari della natura, e poi dall'altra parte "opere" che l'essere umano stesso ha portato avanti, che ha creato, che non esistono senza di lui e la sua azione. Si è portati ad ammettere che "fatti" e "azioni", dati di natura e azioni di libertà, si verificano nel campo del sociale e sono in tensione tra loro. Le due parti si comportano come "sostanza" e "forma"; la sessualità come dato biologico viene trasformata per mezzo della libera decisione di due esseri umani da una figura di senso spirituale e diventa così matrimonio. La filosofia sociale ha operato a lungo con questo schema di "sostanza" e "forma", di "natura" e "libertà", di "sensualità" e "spirito" per rendere spiegabile concettualmente la costituzione d'essere ambiguamente cangiante dei fenomeni sociali. Il modello inesprimibile di questi tentativi, tuttavia, è innanzitutto la differenza tra le cose che ci sono per natura, che sono ciò che sono per natura, come le montagne, le stelle, gli alberi, gli scarabei, gli esseri umani, e, dall'altra parte, le cose che acquistano una forma di senso attraverso l'attività e l'azione umana, come quando il minerale diventa un

pilastro e il legno un tavolo. Le cose naturali e le cose artificiali, nella loro differenza e anche nella loro relazione, costituiscono già il grande tema dell'ontologia platonico-aristotelica. Ma quello che in quel caso era ancora un problema autentico, da tempo è stato trasformato e utilizzato in una differenza pratica e universalmente applicabile. Ma anche se volessimo rivitalizzare il problema ontologico della differenza tra cosa naturale e cosa artificiale, queste categorie sarebbero comunque inadeguate per aprire una comprensione dell'essenza dell'umano essere-l'uno-con-l'altro. La comunità non può mai diventare trasparente nella sua struttura d'essere a partire dalla "cosa artificiale": perché le cose artificiali possono darsi solo sul terreno della comunità. È un fenomeno molto più originario. Per il momento, questa è un'affermazione. Fare di *più* è un'impresa in cui potremmo fare la fine dei pesci: probabilmente ci dimeneremmo a lungo sulla terraferma.

3. Al senso di sé dell'uomo moderno appartiene una non modesta superbia sull'estrema consapevolezza della nostra vita. Si potrebbe forse dire che le generazioni precedenti avrebbero vissuto di una forza sostanziale più ricca, che passioni più potenti le avrebbero attraversate, che nel loro odio e nella loro simpatia ci sarebbe stata più "immediatezza" e meno "riflessione", anche se si ammette una debolezza vitale delle nostre impressioni e aspirazioni, si è comunque in qualche modo "orgogliosi" della raffinatezza intellettuale del nostro atteggiamento nei confronti della vita, della perfezione tecnica dell'apparato. Il problema della civiltà è diventato complesso; la discussione non si limita più a semplici antitesi; non siamo né abbastanza "ingenui" da credere nel progresso dell'umanità in quanto umanità, né abbastanza romantici da vedere nella civiltà tecnica una "degenerazione", una "sciagura". Gli accenti non sono più così certi per noi. Abbiamo ottenuto il sentore della profonda ambiguità di tutti i fatti antropologici. La "decadenza", ad esempio, non è solo una manifestazione morbosa di dissoluzione; abbiamo anche imparato a vedere il significato eminentemente positivo della decadenza, e questo non da ultimo attraverso Nietzsche stesso, che ha ripetutamente ruotato intorno al problema della decadenza. Proprio la sua presa di posizione, in particolare, è un esempio da manuale del fallimento delle categorie orientate in modo puramente biologico e dell'obbligo di integrarle con categorie contrarie per rendere visibile l'ambivalenza di questo fenomeno. Anche la malattia, il declino e la decadenza possono diventare creativi, persino la debolezza biologica può portare a un'esperienza di intensità dell'esserci che non è mai possibile con una salute robusta. Si diventa sensibili, ironici, scettici, si acquisisce un senso per i sottili sussulti, i flebili mezzi toni, il fascino sublime degli stati di sfinimento, in breve, un senso per il profondo e allo stesso tempo superficiale, per le questioni di "lana caprina", ma solo al prezzo di perdere l'immediatezza. Gli

esseri umani più spirituali, ritiene Nietzsche, sono anche i più sensuali⁷; hanno la capacità nervosa di sentire la “pelle d’oca”. L’“essere consapevoli”, quindi, non significa semplicemente una conoscenza accessoria che accede ai contenuti psichici, ma trasforma la psiche stessa: il grado di veglia determina anche l’ambito di ciò che è esperibile; il sano robusto e il malato non sperimentano la “stessa cosa”, l’uno con l’altro senza consapevolezza; i contenuti della vita sono diversi.

La vita moderna, caratterizzata in larga misura da una elevata consapevolezza intellettuale, non percepisce generalmente la sua “mancanza di fede” come una perdita, ma piuttosto come una cosa incerta e ambigua, in cui non è così facile distinguere tra perdita e guadagno. Questo vale in maniera particolare nella sfera sociale. C’è una forte sfiducia nelle forme che ci sono state tramandate dalla tradizione, perché non siamo più coinvolti nei suoi orizzonti di senso; abbiamo conosciuto molte, troppe variazioni storiche, molte figure diverse di relazioni sociali, molti dogmi. Abbiamo un sospetto quasi inestinguibile verso tutte le dottrine che proclamano un certo ordine sociale in nome di “verità” religiose, assolute o metafisiche. Si cerca la mancanza di illusioni, “non ci si vuole più illudere”, non si vuole più farsi ingannare dalle menzogne delle classi dominanti, interessate a uno splendore soprannaturale, a una consacrazione divina della struttura sociale che serve i loro interessi; non si crede più nella sacralità del matrimonio, dello Stato, della proprietà; non si è più abbastanza “ingenui”, troppo “consapevoli”, troppo “critici”, troppo “sobri”; si ha un sentimento vivo per la contingenza di queste cose, se non si trae nemmeno la conclusione di volerle “cambiare”. In primo luogo la natura risulta “immutabile”; noi interveniamo su di essa attraverso la tecnica; l’esperimento fisico mette sotto torchio il fenomeno naturale, per così dire. L’intera enorme ipertrasformazione della natura, nel gigantesco apparato della nostra civiltà, non ha mai il senso che l’umano possa “cambiare” qualcosa qui, perché ciò che è potrebbe benissimo essere altrimenti; non cambiamo la costituzione della natura, nemmeno nella creazione artificiale di nuovi elementi che altrimenti non si presentano nel contesto naturale. Noi “cambiamo” sempre solo qualunque cosa naturale, ma secondo le leggi della natura. Per poter cambiare “tecnicamente”, dobbiamo conoscere l’immutabilità della natura: la sua legge. Tuttavia la questione sembra essere completamente diversa nell’ambito del costume, della socialità, della dimensione storico-sociale. Qui non c’è apparentemente nulla di fisso e permanente; c’è un “materiale morbido” in cui tutto si lascia immaginare. Ciò che a volte appare “fisso” è probabilmente una forma di vita “irrigidita”, una storia per così dire fossilizzata.

⁷ Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885–1887*, 5 [34], in *Kritische Studienausgabe*, Monaco 1980, vol. 12, p. 196 (trad. it. S. Giametta, *Frammenti postumi 1885–1887*, Adelphi, Milano 1975, vol. VIII, Tomo I, p. 185).

E laddove la vita sociale sembra schiacciata, sotto la pressione di queste convenzioni obsolete e morte, sotto le coperte, si agita la “rivoluzione”. Regna ampiamente l’opinione che qui *tutto* può essere cambiato; la sfera sociale è fondamentalmente amorfa e può assumere qualsiasi forma e figura che l’umanità vuole darle. “Trasformare” qui non significa riconfigurare il singolo-determinato in accordo con le leggi di questa sfera; al contrario, il campo delle formazioni sociali è un’area di arbitrio e mutevolezza incondizionate. Almeno questo è ciò che si pensa oggi: nel regno della libertà, si dice, non c’è alcun “essere in sé” [*an sich sein*]; qui valgono solamente i vincoli che l’essere umano volenteroso si impone, vincolandosi ai suoi piani, ai suoi progetti. Si sottomette alle regole del gioco che esso stesso si dà. Diventato maggiorenne, non ha più bisogno di altre motivazioni per dare uno stile, una coerenza alla sua vita; non ha bisogno di un Dio che gli imponga dei comandamenti, né di una metafisica fantastica che affermi “ideali” che esistono e sono validi in sé. Disilluso, l’essere umano del nostro tempo diffida di tutti i predicatori che distorcono lo spazio di libertà in un presunto fondo di “richieste ideali”. Una volta capito lo stratagemma di sancire gli ordini sociali attraverso la religione e la filosofia, di ammantare gli interessi terreni con un velo “celeste”, si è raggiunto un “livello di consapevolezza” del processo sociale che non può più essere invertito; si è verificato un disincanto, la realtà sociale è stata scoperta nel suo aspetto reale e non è più offuscata da incantesimi magici e spirituali. Non sono più gli sciamani e i poeti del concetto che determinano la prospettiva sotto la quale devono essere visti i problemi della comunità umana; non sono più gli inganni sacerdotali e gli imbrogli filosofici a portare la gente fuori strada; l’uomo moderno è orgoglioso di aver scoperto il sobrio “umanismo reale”. Questo atteggiamento è ampiamente accettato. La sua premessa fondamentale, per così dire, è l’opinione già citata che nel campo del costume non ci può essere alcuna certezza fissa, che tutto qui è fattibile, tutto può essere cambiato, come sempre solo se l’essere umano vuole; esso deve solo diventare qualcuno che vuole veramente e, a sua volta, può diventarlo solo se prende congedo in maniera risoluta da ogni religione e metafisica. Solo allora, infatti, anche la pura *contingenza* delle istituzioni tradizionali potrebbe risplendere. E le possibilità di essere diversi diventerebbero evidenti, il regno dei fenomeni sociali si rivelerebbe come una sfera di significato contingente in cui di volta in volta la vita si cimenta. L’essere umano disincantato odierno reagisce al congedo dalla religione e dalla metafisica con l’annoziata indifferenza di un nichilismo per il quale tutto vale ugualmente poco, oppure con il fanatismo di una intenzione rivoluzionaria che progetta il proprio mondo umano. L’epoca offre lo spettacolo non, come potrebbe dire Hegel, «di vedere un popolo formato senza metafisica», ma piuttosto un’umanità senza metafisica, senza essere popolo e senza cultura [*Bildung*]. In verità i reali fenomeni sociali non vengono alla luce in modo trasparente quando

sono osservati in modo areligioso e metafisicamente libero. Diventano visibili solo "istituzioni" fattuali e contingenti, che non hanno alcun legame interiore con la natura umana, che potrebbe anche essere completamente diversa.

Certo l'aspetto istituzionale è in generale solamente una considerazione esteriore. Senza la vita interiore, senza i riferimenti di senso più profondi, che collocano l'essere umano nell'intero del cosmo, le istituzioni sono in realtà fatti ciechi, contingenti, molto più casuali di qualsiasi fatto della natura. Un fatto nella sfera naturale è certo anche impenetrabile per la comprensione concettuale; bisogna semplicemente assumerlo; ma i fatti nella sfera sociale sono solo inerzie della libertà, sono mutevoli. Si tratta quindi di capire se il moderno disincanto della vita umana, questa "consapevolezza" disillusa, fornisca un accesso più veritiero ai fenomeni della comunità di quanto non possa fare una pienezza di senso ancora mitica. Al contrario, è quanto meno incerto se il mondo sociale sia un insieme delle relazioni umane, una compagine di interrelazioni complesse, un apparato di istituzioni interconnesse in modo molteplice, per cui l'intero ha un carattere empirico, è l'accumulo di fatti del comportamento e della condotta umana, e nulla più. Si danno le associazioni umane di vita, gli Stati e le Chiese, le banche e i sindacati, le proprietà e le professioni, le razze e le classi così come ci sono le nuvole, i prati e i grilli? Che cosa significa tutto questo? I fatti sociali "sono presenti"? Formano un campo uniforme e omogeneo di dati che nel loro essere presenti sono chiaramente dimostrabili? Certamente i gruppi umani hanno un determinato stile di comportamento; si comportano in modo osservabile. L'osservatore è in grado di verificare una folla, di acquisire materiale "sociologico"; può sentirsi forse particolarmente "critico" quando fissa gli eventi fattuali da un lato e dall'altro le interpretazioni di senso che essi hanno per gli appartenenti al gruppo osservato, quando distingue tra i momenti reali e quelli ideologici, quando lui stesso non prende posizione sull'interpretazione della vita che domina nel rispettivo gruppo, soprattutto non vi partecipa, rimane neutrale, freddo fino al midollo. La divisione del tema in fattori reali e fattori ideali in realtà non è, tuttavia, un'attenta cautela critica, che tiene rigorosamente distinti i puri fatti e le opinioni umane su questi fatti e si protegge così da una falsificazione "ideologica" degli eventi reali; tutto ciò che è ideale viene in questo modo svalutato fin dall'inizio, diventa un mero fenomeno accessorio, diventa esso stesso un semplice fatto, un fatto opinabile. La presunta distinzione critica si sta livellando: il desiderio sessuale è un fatto tanto quanto la sua trasfigurazione ideologica, come amore e matrimonio. Accanto ai semplici fatti del mondo sociale ci sono sempre "forme di consapevolezza", interpretazioni, ideologie, come riflessi degli stessi, per così dire. Però l'intero doppio ambito è considerato nell'insieme come un distretto di fatti, di realtà, di dati che si possono osservare e descrivere. È a lavoro un'idea fondamentale che non è mai stata verificata e analiz-

zata. Non dovrebbe prima venir *domandato* in cosa consiste la “fattualità” di questi fenomeni sociali, cosa significa che “ci sono cose del genere”?

L'*ampiezza* di questi fenomeni non si lascia in ogni modo indicare come tale. È già una decisione preliminare incauta se si limita la portata dei medesimi all'essere umano, alle relazioni reciproche tra individui e gruppi. La zona dell'umano è forse in sé chiusa, per così dire come un campo di cose simili, così che la ricerca può sempre rimanere all'interno del campo definito? Oppure l'essere umano è una strana natura che vive al di là di sé stessa e del suo ambiente naturale e che solo in questo entusiasmo raggiunge la sua massima possibilità? Non significa forse “amputarlo”, se si liquida l'autoesaltazione dell'esistenza come una mera opinione, come una sorta di illusione, come un mero “fatto” psichico interiore? Chi può dire effettivamente dove si trovano i limiti dell'essere umano, dove finisce la sua psiche? È forse il fenomeno sociale originario solamente una “vita spartita” [*geteiltes Leben*] di vicini e contemporanei, o spartiamo la nostra vita anche con gli antenati, con i non nati, con gli animali e con gli dèi? L'ambito, la portata della nostra comunicazione è un problema aperto. La ragione più profonda è che noi esseri umani non formiamo un'area chiusa in sé, dove la quantità quasi sterminata di fili relazionali si collegano per formare un ordito denso, un “tappeto di vita”, ma ogni relazione si basa sulla reciprocità ed è “reversibile”. In definitiva non siamo una regione, non siamo una “specie”; siamo dischiusi a tutte le dimensioni, interessati da prossimità e lontananza; la morte e il divino entrano nella nostra vita. E questi riferimenti non sono “relazioni” tra cose presenti, non sono rispecchiamenti reciproci di soggetti di coscienza, sono i riferimenti fondamentali che formano l'impalcatura della nostra esistenza, per così dire, e sono il fondamento della possibilità che noi umani possiamo vivere comunitariamente, comprendendoci l'un l'altro. Così, se si limita il “sociale” al solo sistema intraumano di relazioni variabili, alla compagine del gruppo – e, inoltre, lo si intende come una sfera di fatti empirici e quindi si distingue tra fatti reali e ideali, tra i fenomeni della comunità reali e le “interpretazioni ideologiche”, che sono solo qualcosa di reale come opinioni – allora si è, credo, già saltata la dimensione essenziale dell'esistenza umana. Un essere umano non può essere un coumano di un altro se non sono entrambi circondati da un comune abitare nello spazio della verità e quindi da una condivisa apertura per l'oltreumano, al tutto della natura, alla morte e all'amore, ai Penati familiari e agli dèi sotterranei. Il soggettivismo moderno, che anche nel campo della sociologia rappresenta in gran parte un crasso naturalismo, riduce il fenomeno sociale a una quantità di fatti, a una ricchezza di fatti, a un fondo sussistente, a un ammasso di raggi di relazioni tra singoli individui. Ma non si ferma al rozzo appianamento nel misero concetto di “fatto sociale”. Se gli istinti e le tendenze vengono inizialmente considerati come fatti tanto quanto le opinioni, i punti di vista e le interpretazioni di senso, allora abitualmente non

ci si accontenta dell'enumerazione equilibrata di fattori reali e ideologici. Come fenomeni stanno in egual misura: c'è l'ambizione per il potere come c'è la fede religiosa, c'è l'egoismo brutale come c'è il senso del sacrificio e del rispetto. È una strana ironia che proprio i modi di vedere la realtà sociale, che dovrebbero essere privi di illusioni, ci spingano ripetutamente a sottoporre i fenomeni a un'interpretazione violenta, a "interpretarli" da parte loro. La cosiddetta visione "priva di metafisica" e areligiosa non solo porta il materiale sociologico alla "datità" senza illusioni, che smantella le autointerpretazioni teologico-filosofiche delle unioni di vita sociali, ma spesso introduce una nuova interpretazione nei fenomeni, e invero una lettura tale che non è insita in loro stessi, ma che viene loro attribuita dall'osservatore. Lo schema formale è sempre lo stesso: l'affermazione di una differenza tra ciò che è autenticamente reale e ciò che è reale in apparenza. Operiamo con questa differenza, viene utilizzata in innumerevoli varianti. Si dice che la realtà *autentica* non sia così facile da riconoscere nel campo sociale; qui, per motivazioni nascoste e anche inconscie, troppo spesso un'apparenza si spinge in avanti e maschera ciò che è, lo camuffa, gli dà un aspetto diverso, ingannevole. Ci si lascia fuorviare da una visione ingannevole se si accettano semplicemente determinate cose, come si danno, come si mostrano e si presentano. Da ciò dipende il poter cogliere la realtà fondamentale nel modo giusto per avere in essa il metro, il modello, la chiave di lettura di ciò che sono veramente i fenomeni della comunità che si manifestano. Si discute con la tesi che ciò che si manifesta "non è altro che...", indicativamente i fenomeni sociali della partecipazione amorevole e dell'aver cura "non sono altro" che una *maschera* di smania di dominio che vuole obbligare gli altri alla gratitudine, l'altruismo è solo una forma ipocrita di egoismo, la bontà e l'indulgenza solo una volontà di potenza velata, oppure una forma sublime di vendetta perché umilia l'altro. Questo stile di argomentazione è già datato, faceva parte dell'armamentario dell'antico sofista. Era un'arte di smascheramento, di sospetto, di denigrazione, a quel tempo un mezzo virtuoso di diatriba e di scuotimento dell'ingenua fiducia di sé di un atteggiamento di vita tradizionale. E l'ultimo grande sofista, Friedrich Nietzsche, ha sviluppato quest'arte della reinterpretazione inconfutabile con una maestria quasi diabolica; ha messo in questione le tradizioni più alte e onorevoli attraverso un modo quasi perfido di sospettare, ha "interpretato" la castità come raffinata lussuria, la coscienza come istinto di crudeltà, come sadismo perverso che non può essere scaricato al mondo esterno, e così via. Il trucco di questo procedimento è la sua imbattibilità. Dove c'è favore e vantaggio per la propria tesi, si lasciano stare i fenomeni così come si mostrano; dove non va bene, si "interpretano" i fenomeni, si dice che non sono altro che proprio il loro contrario, solo che è presente una *maschera*, un'apparenza ingannevole. Naturalmente ci si può fare di tutto; si può anzi, come ammettevano apertamente gli antichi sofisti, fare del *logos* più debole quello più forte. Perché

tutto ciò che sembra contraddirlo viene liquidato come un semplice fenomeno in primo piano, come un occultamento. In Nietzsche, che non era solo un sofista ma anche un profondo pensatore, questo metodo di reinterpretazione nasce da un'analisi psicologica molto acuta del risentimento e dei fenomeni affini, che sono di per sé altrettanto ambivalenti. Tuttavia questa dilatazione illimitata a tutti i fenomeni del mondo sociale è stata lo sconfinamento sofistico di Nietzsche. Sussiste qualcosa di analogo anche quando si assume come "realtà autentica" della vita comunitaria umana la "lotta di classe", la guerra dei lavoratori sfruttati e degradati contro i proprietari, affermando così l'aspetto economico come l'unico fondamentale e tutti gli altri ambiti della socialità (cultura, religione, arte, filosofia, ecc.) sono spiegati solo come "epifenomeni", come riflessi delle tensioni sociali, o anche dove la libido è assunta come la realtà originaria dell'umanità e gli altri comportamenti apparentemente privi di sessualità sono spacciati come "sублиmazioni" della libido.

Qui ovviamente si sollevano molte domande profonde. Come si sviluppa e si spiega in queste teorie la differenza con cui operano? Esse utilizzano una differenza ontologica, una distinzione metafisica, e questo proprio nella lotta contro la metafisica. Si è chiarito come la differenza generale nella costituzione d'essere di tutte le cose essenti in generale, apparenza ed essenza, si trasformi nella dimensione dei fenomeni umani? Qual è il metro per separare il reale fondamentale dal reale meramente periferico? In un certo senso anche Hegel aveva un'interpretazione dei fenomeni sociali che trascendeva il dato diretto, la condizione puramente fenomenica. Nella sua teoria dello spirito oggettivo, ad esempio, gli Stati, il diritto, l'arte, ecc. erano interpretati come modi della ragione assoluta usciti nella manifestazione, come la realtà oggettiva dell'idea che comprende lo spirito soggettivo degli individui e dei popoli. Anche questa, si potrebbe dire, è un'interpretazione secondo lo schema del "nient'altro che..."; per noi, nella misura in cui viviamo naturalmente in essi, gli Stati non hanno il carattere di figure oggettive dello spirito del mondo; sono, si vorrebbe ritenere, associazioni inizialmente organizzate di comunità di vita, impronte istituzionali. Con la sua dottrina dello spirito oggettivo, Hegel trascende la sfera dei semplici dati, proprio come Marx, Freud oppure Nietzsche. Ma potrebbe darsi che l'osservazione *speculativa* e riflettente dei fenomeni, quando a sua volta pensa essa stessa con ciò la differenza tra "autentico" e "inautentico", tra realtà fondamentale e mero epifenomeno, sia di un altro rango. In ogni caso, qualcosa ci è chiaro: che il mondo sociale non è affatto facile da trascurare nella sua *ampiezza*, perché non è del tutto stabilito senza dubbio ciò che deve essere annoverato nel mondo umano; non siamo una regione trascurabile. Ma è oscuro e opaco anche il carattere della *fattualità* che si può attribuire ai fatti sociali; la comune distinzione tra fattori reali e fattori ideali non solo non spiega nulla, ma di solito non può essere affatto mantenuta; la problematicità del sociale si esprime nel fatto che la distinzione operata

viene sempre di nuovo fatta scomparire in una tentata riduzione alla “realtà fondamentale”, dalla quale dovrebbero essere compresi gli epifenomeni, le sublimazioni, i mascheramenti. Il concetto di realtà che viene utilizzato per giustificare la differenza tra l'autentico e l'inautentico è di per sé fluttuante, non chiaro e ambiguo.

Finora abbiamo parlato soprattutto delle difficoltà che si contrappongono al nostro intento di considerare la comunità umana. Essa è conosciuta eppure non compresa concettualmente, ci sfugge perché ci circonda come l'acqua circonda i pesci; non sappiamo quanto arriva lontano perché non conosciamo la *fine dell'essere umano*; non sappiamo che modo d'essere ha perché l'essere umano è la natura più lontana; sebbene familiare, ci è pressoché inafferrabile. Tutte queste difficoltà non sono artificiose; vi stiamo di fronte non appena cerchiamo di riflettere sul sociale. Un primo sentimento di questo impaccio dovrebbe “introdurci” alla singolare cosa in questione. Questa introduzione sembrerà vaga e indeterminata, ma è *proprio* questo il primo aspetto che abbiamo del sociale: non è delimitato da un confine fisso e sicuro; in qualche modo ciò che gli appartiene e ciò che non gli appartiene rimane nella penombra. Dopotutto non sono solo gli esseri umani presenti, questo numero determinato, anche se imprevedibilmente grande, di esemplari simultaneamente esistenti della specie *homo sapiens*. C'è molto di umano che a prima vista sembra un ente completamente non toccato. Tuttavia il mondo umano non è solo una somma di esseri umani e una compagine di istituzioni connesse l'una all'altra, ma è anche l'insieme concettuale di tutti i caratteri umani nelle cose che riteniamo non-umane. Abbiamo già detto che gli alberi sono per natura; crescono dal fondo della terra verso il vento libero e la luce del cielo; ma crescono nel giardino, nel bosco; sono piantati e curati, sono piante utili, sono connessi all'economia umana, ma anche alla gioia senza scopo di una passeggiata nel bosco. La natura stessa ha disegnato i fiumi, ma l'essere umano li ha regolati, arginati, resi navigabili; viviamo in un habitat coltivato, urbano dove si è a lungo dimenticato che un tempo il lavoro umano l'ha sottratto alla natura selvaggia; i mari sono navigati, i deserti attraversati, persino il polo solitario e ghiacciato è forse un'area strategica della massima importanza. La terra è ricoperta dalle tracce dell'essere umano; dove si semina, si raccoglie, le ossa di molte generazioni marciscono nel ricco terreno; guidiamo l'aratro su città sommerse; il mondo del lavoro dell'essere umano ha la sua ricaduta in innumerevoli creazioni e opere; nella sua attività l'essere umano non rimane in sé stesso, ma oggettiva, per così dire, la sua azione nella creazione del lavoro. E le opere non sono solo quelle facilmente riconoscibili come fabbricati, come prodotti, come la statua o l'aratro, anche questo è un'opera: le profondità del cosmo rivelate dal telescopio, le lontane nebulose a spirale.

E di nuovo un altro fenomeno molto strano è la peculiare “generalità” che regna nella vera comunità. I singoli esseri umani sono “singoli” come un albero che è un esemplare della sua specie? Una moltitudine di individui umani ha un carattere og-

gettivo dall'esterno, o la "generalità" è un' interna possibilità essenziale dell' umanità sociale? L' uomo di Stato, si dice, rappresenta il "generale", la *polis* in quanto tale; è sì un individuo, ma tale che in esso ha assunto una forma il comune della comunità stessa (o meglio, che ha saputo elevare la sua individualità nel generale). Generale non significa qui evidentemente ciò che compete a tutti gli individui in quanto esemplari del genere, secondo il carattere generale del genere, ma suppone piuttosto il modo di esistenza *politico*. In una semplice folla di individui ognuno ha tratti "generali", ma è molto probabile che in una grande moltitudine di esseri umani nessuno è veramente "generale", cioè preoccupato per la vita comunitaria in quanto tale.

Anche qui noi formiamo un aggregato. Ma siamo già una comunità? Ci incontriamo sul terreno di un' istituzione pubblica, sul terreno di un' università. È facile che ognuno di noi rimanga solo, in particolare se non ci poniamo domande insieme, se non pensiamo insieme e non ci lasciamo toccare dagli stessi problemi. Ma anche in questo caso non saremmo ancora liberi dallo spazio dell' essere-l' uno-con-l' altro. Infatti, non ci riuniamo come un numero sparso di individui che cooperano prima di tutto a un' occupazione; abbiamo già dei *caratteri di ruolo* l' uno per l' altro che sono determinati dall' insieme di senso di un modo scientifico di esistenza; questi possono essere modi positivi e tuttavia carenti; ed è anche significativo qui che non dobbiamo prima costituire la sfera di senso in cui ci incontriamo; il mondo sociale, in cui ci sono scuole di ogni tipo e anche università, ci ha già avvolto prima. Sono momenti del mondo umano non più eleggibili da noi; forse si può scegliere solo poco; dipende solo da noi se vogliamo le possibilità che già ci circondano come figure istituzionali di senso. Quindi se vogliamo interrogarci seriamente sulla questione della comunità, ci interroghiamo anche sulla nostra situazione concreta di affermazione scientifica. Il *dialogo* in generale è il luogo del nostro problema. Il problema della comunità si fonda rispettivamente alla sua possibilità su di una struttura fondamentale della comunità: nel linguaggio. Esso, pertanto, presuppone sé stesso. Non si tratta di un cavillo formalistico o di una considerazione banale. Qui è toccata una questione essenziale: non si può "solamente" riflettere sulla comunità umana, non sfiorati dagli altri conessenti in una distanza irrelata.

Né si può "precorrere" in questo campo o solo ascoltare e trascrivere. Tutto dipende dal dialogo. Gli "esseri umani" dipendono l' uno dall' altro. Il greco più saggio, che una volta aveva fatto una passeggiata con un compagno fuori dalla porta sulle rive ombrose dell' Ilisso e senti l' incanto del boschetto di ninfe, disse tuttavia che «gli alberi non potevano insegnargli nulla, gli uomini della città invece sì»⁸.

⁸ Platone, *Phaidros*, 230 D 4/5 (*Fedro*, p. 541).

INDICE

<i>Premessa all'edizione italiana</i>	5
<i>Introduzione</i>	
Concetto preliminare del problema della comunità umana	21
<i>Capitolo I</i>	
Analisi fenomenologica del fenomeno della socialità	49
<i>Capitolo II</i>	
La domanda sul modo d'essere della socialità: caratterizzazione ontologica della comunità umana	95
<i>Capitolo III</i>	
I fenomeni fondamentali del mondo sociale come problemi fondamentali della dottrina della comunità	151
<i>Indice dei nomi</i>	273

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2025