

studi
germanici



13
2018

Direttore responsabile: Roberta Ascarelli

Comitato scientifico: Martin Baumeister (Roma), Luciano Canfora (Bari), Domenico Conte (Napoli), Luca Crescenzi (Trento), Markus Engelhardt (Roma), Christian Fandrych (Leipzig), Marino Freschi (Roma), Jón Karl Helgason (Reykjavik), Giampiero Moretti (Napoli), Robert E. Norton (Notre Dame), Hans Rainer Sepp (Praha)

Comitato di redazione: Fulvio Ferrari, Massimo Ferrari Zumbini, Marianne Hepp, Markus Ophälders, Michele Sisto

Redazione: Luisa Giannandrea, Bruno Berni, Massimiliano De Villa, Gianluca Paolucci, Sabine Schild Vitale

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 162/2000 del 6 aprile 2000
Periodico semestrale

«Studi Germanici» è una rivista *peer-reviewed* di fascia A - ISSN 0039-2952

© Copyright Istituto Italiano di Studi Germanici
Via Calandrelli, 25 – 00153 Roma

Indice

Saggi

Cultura

- 11** **Marco Battaglia**
Zwischen germanischem Hochmittelalter und deutschem Humanismus: Das Wiederaufleben der antiquarischen Tradition im England des 16. Jahrhunderts
- 37** **Mauro Masiero**
La Capanna musicale delle zucche: un caso di fortuna e ricezione musicale della riforma metrica di Martin Opitz
- 57** **David Matteini**
L'*Enthusiasmus* di Adam Lux. Una riflessione sotto il segno della *Spätaufklärung*
- 95** **Mario Bosincu**
Walther Rathenaus *sermo propheticus* in der Zeit der Seelenvergessenheit

Letteratura

- 123** **Barbara Sasse**
Der humanistische Autordiskurs im Schnittfeld von neulateinischer und volkssprachlicher Mittelalter-Rezeption: Die Barbarossa-Vita des Johannes Adelphus Muling
- 145** **Luca Crescenzi**
La metamorfosi della Sfinge nell'*Edipo* di Hofmannsthal
- 161** **Gianluca Paolucci**
Il romanzo come «stimolante della vita». Sulla 'magia' della *Montagna magica* di Thomas Mann
- 187** **Marco Rispoli**
«Fast ohne Kultur». Rainer Maria Rilke e la lettura
- 209** **Marco Prandoni**
«E quando venne il tempo dei confini...». Stefan George e il rapporto tra cultura olandese e tedesca nella (ri)costruzione di Albert Verwey

- 221 Matteo Zupancic**
Schrecken vor Tod. Un'ipotesi di intertestualità tra
 la *Traumnovelle* di Arthur Schnitzler e le *Sieben Variationen*
 di Heimito von Doderer

Linguistica

- 243 Beate Baumann**
 Soziokulturelle Theorien im Kontext von Deutsch
 als Fremdsprache

Ricerche

- 275 Elena Giovannini**
 Eine Reise zu zweit: Gustav Nicolais und des Flohs Jeaaaoui
 Schnellfahrt durch Italien

- 289 Pier Carlo Bontempelli**
 Ricognizione sullo stato della ricerca relativa a Max Koch

- 301 Andrea Camparsi**
 La biblioteca wagneriana di Max Koch agli albori della
 multimedialità. Un'introduzione

- 313 Natascia Barrale**
 Giuseppe Gabetti e la politica culturale fascista: l'intellettuale
 equilibrista

Progetti e sviluppi

- 345 Davide Bondi**
 Propaganda e sorveglianza degli intellettuali: Carlo Antoni
 a Villa Sciarra

- 357 Ester Saletta**
 La definizione di un canone della germanistica in Italia
 (1930-1955). Il 'caso' Borgese, tra tradizione e modernità,
 nel campo letterario di quegli anni

- 369 Marco Casu**
Gebören: lingua, appartenenza, traduzione. Heidegger,
 Wittgenstein, Nietzsche, Freud, Benjamin

- 403 Laura Quercioli Mincer**
 Intermedialità, storia, memoria e mito. Percorsi dell'arte
 contemporanea fra Germania e Polonia

411 Osservatorio critico della germanistica
a cura di Fabrizio Cambi

519 Abstracts

529 Hanno collaborato

Gehören: lingua, appartenenza, traduzione.
Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Freud, Benjamin

Marco Casu

[...] und wohl
Sind gut die Sagen, denn ein Gedächtnis sind
Dem Höchsten sie, doch auch bedarf es
Eines, die heiligen auszulegen
F. Hölderlin, Stimme des Volks

Il gruppo di ricerca afferente al progetto *Gehören: lingua, appartenenza, traduzione. Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Freud, Benjamin* si riunisce per la prima volta il 22 maggio 2017, nella Sala Quadro dell'Istituto Italiano di Studi Germanici. Gli obiettivi dell'incontro, affidati in prima istanza alla cura del coordinatore, sono sostanzialmente tre: impostare a livello organizzativo il percorso seminariale biennale, abbozzare una introduzione generale al tema prescelto, avviare i lavori sul pensiero di Martin Heidegger (Messkirch, 26 settembre 1889 – Freiburg i.Br., 26 maggio 1976), primo autore preso in esame, con particolare attenzione alla sua interpretazione dell'epistolario paolino (1920-1921). Per quanto riguarda il primo punto all'ordine del giorno, il gruppo di ricerca approva il progetto di pianificazione proposto, un percorso tripartito composto da una serie di incontri seminariali a porte chiuse, un ciclo di conferenze pubbliche dedicate all'autore di volta in volta preso in esame, un convegno di sintesi al termine del progetto, con relativa pubblicazione degli atti. Si passa dunque al tema: il primo approccio consiste in una mappatura semantica di alcuni termini soprattutto tedeschi ed italiani, ma anche latini e greci, riconducibili al nesso tra lingua e appartenenza. Viene discussa l'etimologia di lemmi quali *Gehören* (appartenere), *Hören* (udire), *Gehör* (udito), *Gehör geben* (dare ascolto), *Zuhören* (ascoltare), *Folgen*, *Hören auf* (seguire), *Gehorchen* (obbedire), *Gehorsam* (obbedienza), *audire*, *oboedire*, *adpertainere*, *pertainere*, *peithomai* (mi persuado), nonché ovviamente del lemma 'appartenere'. L'insieme terminologico ottenuto mediante questa breve rassegna interlinguistica offre al gruppo di ricerca alcune chiavi dell'intero percorso seminariale. Innanzitutto emerge l'evi-



dente parentela assegnata dalla lingua tedesca al rapporto tra lingua e appartenenza, come pure il nesso, attestato anche dal latino, tra ascolto e obbedienza¹. La radice dell'italiano 'appartenere' (*ad-pertinere*), indica poi la necessità di tenere in considerazione ulteriori campi semantici: non solo i riferimenti alla parentela e all'affiliazione, alla proprietà e al possesso, ma anche il senso logico della 'pertinenza' e dell'afferenza (reso in teoria degli insiemi mediante l'alternativa tra i simboli \in e \notin). Affiora inoltre la rilevanza propriamente filosofica della questione dell'appartenenza: interseca la questione dell'*arche*, dell'origine (*Ursprung*, *Herkunft*), e la questione dell'*ousia*, termine che indica comunemente 'essenza', ma che per l'ateniese del VI-V secolo a.C. significa soprattutto il podere, la proprietà familiare, il possesso (*Besitz*)². Terminato l'esame etimologico, il gruppo di ricerca perviene a un accordo preliminare circa le linee guida da adottare nell'interpretazione degli autori chiamati in causa: indagare i luoghi in cui emerge una tematizzazione generale della lingua e dell'appartenenza, nonché del nesso tradizione/traduzione, ma anche sondare il rapporto intrattenuto da ciascun autore con la propria lingua madre, con la propria patria o appartenenza nazionale, e con la propria appartenenza o provenienza religiosa; porre infine attenzione ad eventuali convergenze metodologiche. Date queste premesse, l'interpretazione heideggeriana dell'epistolario paolino si rivela valido esempio di applicazione.

1. IL PAOLO DI HEIDEGGER: APPARTENENZA E CONVERSIONE

Il corso friburghese del semestre invernale 1920/1921, dedicato a Paolo di Tarso, manifesta un'ormai consumata «rottura con il sistema del cattolicesimo»³, nel quale Heidegger era nato e cresciuto, palesan-

¹ Sull'illibertà dell'udito cfr. Hannah Arendt, *La vita della mente*, trad. it. di Giovanni Zanetti, Il Mulino, Bologna 1987, p. 199 (*The Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, New York-London 1978).

² Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Heidegger e il linguaggio*, in Id., *Linguaggio*, trad. it. di Donatella Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 94-112, qui p. 100 (*Heidegger und die Sprache*, in *Gesammelte Werke*, Bd. X, Mohr Siebeck, Tübingen 1990).

³ Cfr. la lettera inviata da Heidegger all'amico e padre spirituale Engelbert Krebs nel 1919: «Stimatissimo Professore, i due anni trascorsi, durante i quali mi sono sforzato di arrivare ad una chiarificazione della mia posizione filosofica, lasciando da parte ogni occupazione al di fuori della ricerca, mi hanno portato a risultati per i quali io, trovandomi legato da un vincolo extrafilosofico, non potrei avere garantita la libertà di opinione e di insegnamento. Le mie convinzioni sul piano gnoseologico, che si estendono alla teoria della conoscenza storica, hanno reso per me problematico e inaccettabile il sistema del cattolicesimo – non il cristianesimo e la metafisica in quanto tali, determinazioni che, però, hanno assunto un senso nuovo. Credo di aver profondamente avvertito – forse più di un pensatore ortodosso – ciò che vi è di valido nel Medioevo cattolico e che siamo



do altresì una precoce torsione del metodo fenomenologico husserliano. L'esperienza protocristiana della vita (*ur-christliche Lebenserfahrung*) diviene anzi modello di una decostruzione che investe simultaneamente la storia del cristianesimo dogmatico⁴ e la storia della filosofia occidentale, qui per la prima volta riunita in un'unica parabola teoreticista e de-vitalizzante,

ancora estremamente lontani dall'aver interpretato esattamente. Le mie ricerche di fenomenologia della religione dovranno avvicinarsi efficacemente al Medioevo e dar prova del fatto che il mutamento di prospettiva da parte mia non comporta, a causa di una polemica da apostata, risentita e desolata, il trascurare il giudizio obiettivo e la grande stima del concreto mondo cattolico [...]. È difficile vivere come filosofo: l'intimo amore per la verità, nei confronti di se stessi e in relazione a coloro per i quali si deve essere insegnanti, pretende sacrifici, rinunce e lotte che restano sempre estranei alla ricerca scientifica. Credo di possedere la vocazione interiore per la filosofia [*Ich glaube den inneren Beruf zur Philosophie zu haben*] e per la sua realizzazione nella ricerca e nell'insegnamento, orientati alla determinazione eterna [*ewige Bestimmung*] dell'uomo interiore – *solo in virtù di questo* [*nur dafür*] credo di poter compiere ciò che è nelle mie forze e in questo modo giustificare davanti a Dio la mia esistenza e il mio operato. Riconoscente di cuore, Martin Heidegger». La lettera è conservata nel *Nachlass* di Engelbert Krebs ed è stata pubblicata in Bernhard Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909-1923)*, in «Freiburger Diözesan-Archiv», 32 (1980), pp. 534-541; in seguito in Franco Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 2010 (già in Daphne, Padova 1984), pp. 41-42; infine in Hugo Otto, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie* (1988), trad. it. di Flavio Cassinari, *Sentieri biografici*, SugarCo, Folino-Milano 1990, pp. 97-98. Riporto la traduzione di quest'ultima edizione, segnalandovi un refuso che ha ormai purtroppo fatto storia nella catena delle citazioni, poiché quasi mai avvertito come tale: nell'ultimo periodo, l'espressione «ewige Bestimmung» va ovviamente tradotta con 'determinazione eterna', e non con 'determinazione esterna'. Il dubbio riguarda semmai *Bestimmung*, che può essere reso anche con 'vocazione', per via dell'immediato rinvio a *Stimme*, 'voce'. Così ad esempio Giorgio Agamben, *Heidegger e il nazismo*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 329. Qui e di seguito gli inserimenti del tedesco nelle traduzioni sono a cura dell'autore.

⁴ «Consideriamo ora il centro della vita cristiana: il problema escatologico. Già alla fine del primo secolo l'elemento escatologico presente nel cristianesimo fu occultato, e in epoca successiva tutti i concetti originariamente cristiani furono disconosciuti. Anche nella filosofia odierna i costrutti concettuali cristiani sono ancora celati dietro l'atteggiamento greco. Bisognerebbe prendere in considerazione i Vangeli — i grandi discorsi escatologici di Gesù riportati nei Vangeli di Matteo e di Marco — che forniscono l'impostazione fondamentale del problema». Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in Id. *Fenomenologia della vita religiosa*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2003, p. 145 (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, 1920/1921, in Id., *Phänomenologie des religiösen Lebens*, hrsg. v. Matthias Jung – Thomas Regehly – Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, *Gesamtausgabe*, d'ora in poi GA, 60, pp. 104-105). In merito alla questione della de-ellenizzazione, cfr. ad esempio Aniceto Molinaro, *Heidegger e Paolo*, in *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'epistolario paolino*, a cura di Aniceto Molinaro, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2008, soprattutto pp. 13-15; sull'influenza della riscoperta dell'escatologia e soprattutto di Franz Overbeck sul primo Heidegger (e non solo) cfr. Adriano Ardovino, *Heidegger. Esistenza ed effettività. Dall'ermeneutica dell'effettività all'analitica esistenziale (1919-1927)*, Guerini, Milano 1998, pp. 93 ss., in particolare la preziosa nota 30 a pp. 102-103.



rimasta nel suo nucleo sostanzialmente invariata da Platone a Husserl: una serie di tendenze alla rassicurazione (*Sicherungstendenzen*)⁵, che inibiscono la comprensione e il riconoscimento, ma soprattutto l'assunzione fattuale della costitutiva storicità dell'esistenza umana. La vita è storia, e la storia è il luogo della possibilità, della modificazione esistenziale, ma è anche il luogo dell'inquietudine che alberga ogni modificazione, ogni decisione, ogni attuazione (*Vollzug*) della vita stessa. Il greco di Paolo, talvolta, dice – e anzi trasmette – questa inquietudine (*thlipsis, Trübsal*). E lo fa senza dogma, e senza *theorein*: Paolo mette a tema l'attuazione, il suo annuncio immette nella decisione⁶. È qui che Heidegger inizia a prestare estrema attenzione alla dimensione della lingua. Sia per motivi propriamente fenomenologici, relativi insomma alla mia appartenenza ad un mondo di significati che strutturano le mie percezioni⁷, sia per motivi attinenti al linguaggio e al me-

⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., pp. 79-86 (GA 60, pp. 45-51).

⁶ Cfr. *ivi*, p. 164 (GA 60, p. 121) ma anche pp. 151-152 (GA 60, p. 110). Sul nesso tra vocazione e decisione cfr. anche l'*incipit* della celebre conferenza romana su Hölderlin: Martin Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in Id. *La poesia di Hölderlin*, a cura di Leonardo Amoroso, Adelphi, Milano 1988, p. 42 (*Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, 1936, in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1981, GA 4, p. 34).

⁷ Cfr. almeno tre luoghi: la celebre descrizione fenomenologica della cattedra nel primo corso friburghese (1919), il § 34 di *Essere e tempo* (1927), intitolato *L'Esserci e il discorso. Il linguaggio* e la conferenza su *L'origine dell'opera d'arte* (1935, ma già abbozzata nel 1931-32): «Cosa vedo 'io'? Superfici marroni che si incrociano ad angolo retto? No, io vedo qualcos'altro. Una grande cassa sulla quale ne è stata costruita una più piccola? Assolutamente no, io vedo la cattedra dalla quale devo parlare. Voi vedete la cattedra dalla quale vi si parla, dalla quale io ho già parlato. Nella pura esperienza non c'è in realtà – come invece si suol dire – alcun nesso fondativo [*Fundierungszusammenhang*], come se *in prima istanza* vedessi superfici incrociate che poi mi si danno come cassa, poi ancora come pulpito, quindi come pulpito accademico, e infine come cattedra, dunque come se l'esser-cattedra fosse incollato alla cassa alla stregua di un'etichetta. Io vedo la cattedra in un sol colpo [*in einem Schlag*]. Non la vedo isolata, io vedo il pulpito come troppo alto per me. E sopra la cattedra io vedo un libro che mi disturba (un libro, non un certo numero di fogli sovrapposti e coparsi di macchie nere), io vedo la cattedra da un punto di vista, in una prospettiva, a partire da uno sfondo [*Hintergrund*] (Martin Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, trad. it. di Gennaro Auletta, a cura di Giuseppe Cantillo, Guida, Napoli 1993, pp. 70-71, *Zur Bestimmung der Philosophie*, 1919, hrsg. v. Bernhard Heimbüchel, Klostermann, Frankfurt a.M. 1987, GA 56/57, p. 81); «Innanzitutto non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda. Si sente la colonna in marcia, il vento del nord, il picchio che batte, il fuoco che crepita. È necessario un atteggiamento assai artificioso e complicato per 'sentire' un 'rumore puro' [...] Anche quando il discorso ci risulta non chiaro o ci è addirittura ignota la lingua, udiamo innanzitutto parole *incomprensibili* e non una molteplicità di dati sonori» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi rivista da Franco Volpi, Longanesi, Milano 2011, p. 20; *Sein und Zeit*, 1927, Max Niemeyer, Tübingen 1967, pp. 163-164); «Ciò che udiamo è la tempesta che sibila nel camino, il rombo del trimotore, la Mercedes nella sua evidente diversità dalla Adler. Ciò che ci è più vicino non sono le sensazioni ma le cose stesse. In casa udiamo sbattere la porta, e non



todo della filosofia come tale, sia anche, e soprattutto, perché le mie stesse scelte esistenziali sono condizionate, mosse, motivate da storici e concreti annunci – attimi di *Sprache* che irrompono nella mia vita, lasciandola infranta (*gebrochen*)⁸, scissa tra un prima ed un poi. Il mio stesso essere (*Sein*), è un essere-divenuto (*Gewordensein*)⁹. Di fronte alla predicazione paolina, la fenomenologia sente il peso di una conversione ermeneutica destinata in fondo a marcare diversi tornanti del pensiero heideggeriano. Benché cronologicamente circoscritto ad un unico semestre¹⁰, il dialogo con Paolo lascia infatti tracce riconoscibili, innanzitutto, in *Essere e tempo* (1927), nella determinazione *formale* ma storica e temporale, e anzi decisamente kairologica ed escatologica, dell'Esserci, nel rapporto tra *Geworfenheit* (gettatezza) e *Entwurf* (progetto), e tra *Uneigentlichkeit* (inautenticità/improprietà) e *Eigentlichkeit* (autenticità/proprietà); ma forse persino oltre, negli anni Trenta, quando gli inni di Hölderlin annunceranno a Heidegger la possibilità di una riscrittura poetica dell'appartenenza tedesca (1934-1935), di un «uso libero del nazionale» (*freier Gebrauch des Nationellen*)¹¹.

udiamo mai sensazioni acustiche o anche solo semplici rumori. Per poter udire un semplice rumore, dobbiamo non udire le cose, distogliere da loro il nostro orecchio, cioè ascoltare astrattamente» (Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, in Id., *Sentieri interrotti*, a cura di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1999, pp. 11-12, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, 1935, in Id. *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977, GA 5, pp. 10-11). Mi permetto di rimandare a Marco Casu, *Heideggers Hermeneutik des Geredes*, in *Heideggers Marburger Zeit. Themen, Argumente, Konstellationen*, hrsg. v. Tobias Keiling, Klostermann, Frankfurt a.M. 2013, pp. 100-113.

⁸ Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 163 (GA 60, p. 120).

⁹ *Ivi*, p. 133-134 (GA 60, p. 93-94).

¹⁰ In merito alla repentina *retractatio* su Paolo, cfr. Martin Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, trad. it. di Massimo De Carolis, Guida, Napoli, 1985, p. 44 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, 1921-1922, hrsg. v. Walter Bröcker – Kate Bröcker-Oltmanns, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985, 2^a ed. 1994, GA 61, p. 6): «Già le stesse condizioni di vita del cristianesimo originario erano maturate in un ambiente la cui vita tendeva ad esprimersi in una direzione determinata non da ultimo dall'interpretazione dell'esistenza e della concettualità dei Greci». Segue un decisivo periodo fortuitamente omesso nell'edizione italiana e fortunatamente ripreso in Adriano Fabris, *L'ermeneutica della fatticità nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in *Guida a Heidegger*, a cura di Franco Volpi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 98, n. 98: «Con Paolo [in corsivo nell'edizione tedesca] e nell'età apostolica e in particolare nell'epoca della 'Patristica' si attuò un inserimento entro il mondo vitale dei Greci» («Durch Paulus und im apostolischen Zeitalter und besonders im Zeitalter der 'Patristik' vollzog sich ein Einbilden in die griechische Lebenswelt», GA 61, p. 6). Nel semestre invernale del 1921-1922, Heidegger rivolge insomma contro Paolo la stessa critica in precedenza rivolta a pressoché tutta la cristianità a lui successiva, salvo rare eccezioni o 'eruzioni'. Cfr. anche Karl Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*, in *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. v. Otto Pöggeler, Kiepenheuer & Witsch, Köln-Berlin 1970, pp. 140-168.

¹¹ Martin Heidegger, *Gli inni di Hölderlin «Germania» e «Il Reno»*, trad. it. di Gio-



Il 29 maggio 2017, il prof. Gaetano Lettieri tiene la prima conferenza pubblica del ciclo *Gebören*, «Appartenenza e conversione in Paolo di Tarso». Segue una tavola rotonda, animata dalle voci di Stefano Bancalari, Massimo De Angelis, Giampiero Moretti e Paolo Vinci. L'obiettivo è duplice. Si tratta in prima istanza di guadagnare un accesso, non filtrato dalla lente heideggeriana, all'epistolario paolino, che è luogo inaggrabile per ogni ricognizione filosofica in tema di appartenenza. Resta poi da discutere il portato di Paolo in Heidegger, sia nella metodologia del primo periodo friburghese (1919-1923), che prende il nome di «indicazione formale» (*formale Anzeige*), sia nel percorso filosofico successivo. Emerge anzitutto il lavoro ermeneutico compiuto da Paolo, tra assunzione e innovazione, rispetto alla tradizione profetica ebraica (Ger 31, Ez 36), che già anticipava una futura trasformazione nell'elezione di Israele e nella rivelazione di dio all'uomo. Ai giudei mediante la legge, alle filosofie pagane mediante la creazione, dio ha sempre rivelato se stesso come legge suprema, verità assoluta, obbligo morale o religioso (Rom 1). Paolo annuncia però un'ormai avvenuta svolta: dio si offre ora, ad ogni uomo (Gal 3), come dono, misericordia, grazia indebita. La chiave di questo *novum* – che è simultanea, traumatica, disattivazione del pregresso – è la resurrezione di Gesù, morto appeso al legno come un maledetto, un fuorilegge (Dt 21, 23): la fede nella dimensione messianica del *christos* risorto è costretta a passare, ben prima di ogni 'cristianesimo'¹², attraverso una *katargesis* della legge come codice interpretativo della rivelazione. Dopo la resurrezione, e prima della seconda parusia, la vita messianica, in ogni suo attimo e in ogni suo 'come', è determinata da un 'non', una negatività che Paolo elabora anche a partire dalla tradizione enochica e che si condensa nell'enigmatica formula dell'*bos me*¹³ (1Cor 7, 29-32): la *katargesis* dello *schema*, della configurazione, della forma del mondo. Non una fuga, né un'attesa rivolta al futuro, bensì una trasfigurazione che piomba sul presente del chiamato come un compito ognora attuale. Non

vanni Battista Demarta, Bompiani, Milano 2005, pp. 307 ss. (*Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, 1934-1935, hrsg. v. Susanne Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, 3ª ed. 1999, GA 39, pp. 290 ss.).

¹² «[L]a parola 'cristiano' – vi prego di tenerlo sempre bene a mente – ancora non ricorre in Paolo». Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, trad. it. di Petra Dal Santo, Adelphi, Milano 1997, p. 49 (*Die politische Theologie des Paulus*, 1987, Wilhelm Fink Verlag, München 1993, pp. 33-34).

¹³ Cfr. 1Cor 7, 29-32: «Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come non [*bos me*] l'avessero; coloro che piangono, come non [*bos me*] piangessero e quelli che godono, come non [*bos me*] godessero; quelli che comprano, come non [*bos me*] possedessero; quelli che usano del mondo, come non [*bos me*] ne usassero appieno: passa infatti la scena di questo mondo [*paragei gar to schema tou kosmou toutou!*]; cfr. inoltre Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 30-31.



un'eresia, ma una intensificazione dell'appartenenza, una torsione del medesimo¹⁴. Siamo qui di fronte ad uno snodo fondamentale nella storia delle dialettiche occidentali: Girolamo tradurrà il *katargein* paolino con *tollere*, Lutero con *Auffheben*. La stessa comprensione heideggeriana della storia, tanto nel contratto biennio paolino quanto in seguito nell'elaborazione della *Seinsgeschichte*, non farà che riproporre questo paradigma escatologico, sintetizzato da Giorgio Agamben, cui si deve la 'scoperta' della filiazione dialettica appena menzionata¹⁵, nel modo che segue:

La vera escatologia forse non è altro che la trasformazione dell'esperienza delle cose penultime. Poiché le realtà ultime hanno prima luogo dentro le penultime, queste – contro ogni radicalismo – non si possono semplicemente rifiutare; ma – per la stessa ragione, e contro ogni possibilità di compromesso – le cose penultime non si possono considerare come ultime. È con il verbo *katargein* – che non vuol dire 'distruggere', ma rendere inoperante, letteralmente 'dis-operare' – che Paolo esprime la relazione fra ciò che è ultimo e ciò che non lo è. La realtà ultima disattiva, sospende e trasforma la realtà penultima, ma è tuttavia al suo interno che essa entra in gioco interamente. Ciò permette di comprendere la situazione propria del Regno in Paolo. Al contrario della corrente rappresentazione escatologica, va ricordato che per lui il tempo del Messia non può essere un tempo futuro. L'espressione con la quale indica questo tempo è sempre '*ho nyn kairos*', il tempo dell'adesso. Come scrive in 2Cor 6, 2: «[*Idou nyn*] Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza!»¹⁶.

¹⁴ Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 60-61: «Qual è la posta in gioco? Per Paolo ne va della fondazione e della legittimazione di un nuovo popolo di Dio. Dopo duemila anni di cristianesimo può sembrare un'affermazione non troppo drammatica. Ma per l'animo ebraico si tratta del processo più drammatico che si possa immaginare, dal momento che è fondato sulla convinzione che la *orge theou*, l'ira di Dio, vuole annientare il popolo perché ha peccato, perché si è ribellato. A questo punto direte: non può essere! Tutto può essere. Si tratta dell'esperienza fondamentale della Torà [...]».

¹⁵ Cfr. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, cit., pp. 91-93.

¹⁶ Dal discorso tenuto da Giorgio Agamben l'8 marzo 2009 a Notre-Dame, Parigi. Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., pp. 159 e 161 (GA 60, pp. 117 e 118-119): «Per quanto radicale sia la trasformazione, qualcosa rimane [...]. Qualcosa rimane invariato, eppure viene radicalmente trasformato». Cfr. anche Martin Heidegger, *L'origine dell'opera d'arte*, cit., p. 59 (GA 5, p. 64): «Il progetto poetico [*der dichtende Entwurf*] viene dal nulla, – nel senso in cui non riceve il suo dono dall'abituale e dal tramandato. Ma esso non sorge mai dal nulla assoluto, poiché ciò che è progettato in virtù sua è semplicemente la determinazione rattenuta [*vorenthaltene Bestimmung*] dello stesso Esserci storico». Per quanto riguarda questa paradossale attesa senza futuro, giova ricordare che nel tradurre l'attendere' paolino [*anamenein*] di 1Tes, Heidegger rifiuta le edizioni di Weizsäcker, che lo rende con *Erwarten*, ma anche quella di Nestle, che sceglie *Warten* come Lutero, sfoderando un terzo inedito *Er-barren* – radice impiegata, tra gli altri, da Hölderlin («Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen /



Il 5 giugno 2017, il gruppo di ricerca si riunisce per il primo seminario di raccordo, volto a discutere, elaborare, nonché sviluppare mediante interventi mirati, i temi toccati negli incontri precedenti. Nella prima relazione, intitolata «Mondo e appartenenza nei primi corsi friburghesi di Heidegger», Guelfo Carbone (dottore di ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia, Sapienza Università di Roma) si concentra sui temi dell'appartenenza al mondo e dell'aderenza a sé nella fenomenologia ermeneutica del «mondo della vita» (*Lebenswelt*) elaborata da Heidegger nella *frühe Freiburger Zeit* (1919-1923), periodo a cui Carbone ha recentemente dedicato una monografia¹⁷. Nell'intrico della vita col mondo Heidegger riconosce un fatto originario (*Urfaktum*) incomparabile con qualsiasi altro fatto. La stessa parola 'mondo' indica ora quell'evento (*Ereignis*), al tempo stesso personale e impersonale, sotto il quale, se ripensata in termini pre-teroretici, la vita dell'io assume il senso storico che le è proprio¹⁸, il senso di un travaglio, di una preoccupazione radicale, di una 'cura'¹⁹. La

Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort», *Wie wenn am Feiertage...*, 1800), e George («Und harrte bis di graue norn...», *Das Wort*, 1919), per riferirsi alla vocazione poetica in termini di attesa della Parola. Dopo il 1920-1921, *Erbarren* cederà il posto a *Warten*, nella medesima distanza dall'*Erwarten*. Cfr. almeno Martin Heidegger, *Anchibasi. Un colloquio a tre voci su un sentiero di campagna fra uno scienziato, un erudito e un saggio*, in Id., *Colloqui su un sentiero di campagna (1944-1945)*, a cura di Adriano Fabris, il nuovo melangolo, Genova 2007, p. 101 (*Feldweg Gespräche, 1944-1945*, hrsg. v. Ingeborg Schüssler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1995, GA 77, p. 115).

¹⁷ Cfr. Guelfo Carbone, *La questione del mondo nei primi corsi friburghesi di Martin Heidegger*, Mimesis, Milano-Udine 2017.

¹⁸ La fenomenologia heideggeriana prende le mosse da una critica radicale dell'atteggiamento teoretico che secondo il giovane docente accomunava tanto il neokantismo quanto il trascendentalismo del maestro Husserl. L'analisi dello *Umwelterlebnis* condotta nel *Kriegsnotsemester* del 1919 scopre un originario rapportarsi a se stessa della vita nel contesto della significatività in cui *es weltet*, in cui tutto «si fa mondo», cfr. Martin Heidegger, *Per la determinazione della filosofia*, cit., pp. 70-71 (GA 56/57, pp. 72-73), ma il corso in cui arriva a maturazione la fenomenologia della *Lebenswelt* è quello del 1919-1920, cfr. Martin Heidegger, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/1920)*, a cura di Ferdinando Menga, Quodlibet, Macerata 2017 (*Grundprobleme der Phänomenologie*, hrsg. v. Hans-Helmuth Gander, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993, GA 58). Per Gadamer «es weltet» è una «prima parola» per l'evento della radura (*Lichtung*), e rappresenta l'espressione che annuncia la svolta verso la fenomenologia ermeneutica, alternativa all'egologia trascendentale husserliana, cfr. Hans-Georg Gadamer, *I sentieri di Heidegger*, a cura di Renato Cristin, Marietti, Genova 1988, pp. 151-152. In un saggio del 1990, Riedel osserva che lo *Umwelterlebnis* svolge una funzione esemplificativa della nuova interpretazione della fenomenologia nella direzione di una scienza preteoretica dell'origine, cfr. Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1990, pp. 82-83.

¹⁹ Sarà in questo contesto che prenderà corpo la meditazione sulla «cura» (*Sorge*), dapprima come «essere inquieti» o «preoccupati» (*Bekümmertsein*, cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., pp. 87-89, GA 60, pp. 52-54) in conseguenza della chiamata (*Berufung*) di Dio, nell'angoscia per l'imminente fine (cfr. *ivi*,



vita fattizia (*faktisches Leben*) va progressivamente imponendosi come il fuoco dell'indagine heideggeriana: un'esperienza non più condizionata dal soggetto e dalle sue facoltà, ma ricompresa in una scienza dell'origine (*Ur-wissenschaft*), cui è demandata una «distruzione», o appunto dis-attivazione, della storia della metafisica incentrata sulla tradizione greco-cristiana²⁰.

Sul senso fenomenologico di questa disattivazione si sofferma il secondo intervento, intitolato «*Epochè fenomenologica versus indicazione formale*». Andrea Marchesi (dottore di ricerca in Filosofia e Storia della Filosofia, Sapienza Università di Roma) presenta in primo luogo alcuni concetti basilari della fenomenologia di Husserl, vale a dire generalizzazione, formalizzazione, ideazione e idealizzazione, e di qui procede ad un'analisi del ruolo che questi giocano nei primi corsi di Heidegger. Appurata la stretta parentela tra il sospendere (*Dahinstellen*) dell'*Epochè* e quello dell'indicazione formale²¹, Marchesi sottolinea nondimeno la di-

pp. 148-149, GA 60, pp. 107-108). Nel semestre estivo del 1921, il *Bekümmertsein*, individuato come *Grundcharakter* della vita fattizia, verrà esplicitamente assimilato al *curare* agostiniano, cfr. Martin Heidegger, *Agostino e il neoplatonismo*, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 264-270 (GA 60, pp. 205-209). Al giovane docente sarebbe apparso molto chiaramente il profondo sodalizio tra la *curiositas* e la *cura*, anzi, la *vana cura* a cui l'anima è attratta dalle molte *machinationes* messe in campo dal Nemico per farla allontanare da Dio. Cfr. Agostino, *Le confessioni*, a cura di Maria Bettetini, Einaudi, Torino 2002, pp. 394-395 (libro X).

²⁰ Heidegger parla di «decostruzione 'orientata'» (*'gerichteter' Abbau*) nel semestre estivo del 1920, cfr. Martin Heidegger, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, a cura di Vincenzo Costa, Quodlibet, Macerata 2012, p. 35 (*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, 1920, hrsg. v. Claudius Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 2007, GA 59, p. 35), e in generale in tutto il § 5 dall'eloquente titolo *Phänomenologische Destruktion* (cfr. *ivi*, pp. 31-40, GA 59, pp. 29-41). Questo corso rimane di estrema importanza per l'avvio di quella «distruzione positivamente decisiva della filosofia cristiana e della stessa teologia» che accompagnerà tutto il *Denkweg* heideggeriano. Cfr. *ivi*, p. 18 (GA 59, p. 12). Per approfondire cfr. ad esempio Hans-Helmuth Gander, *Religious Life, Facticity, and the Question of the Self*, in *Between the Human and the Divine: Philosophical and Theological Hermeneutics*, ed. by Andrzej Wiercinski, The Hermeneutic Press, Toronto 2002.

²¹ Cfr. Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, a cura di Vincenzo Costa, Einaudi, Torino 2002, p. 72 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer Phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 2. Halbband: *Ergänzende Texte (1912-1929)*, hrsg. v. Karl Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1988): «[...] tolgo quella forza che finora mi proponeva il terreno del mondo dell'esperienza, e tuttavia il vecchio corso dell'esperienza continua come prima, salvo il fatto che questa esperienza, modificata attraverso questo nuovo atteggiamento, non mi fornisce più il 'terreno' sul quale io fino a questo momento stavo. Così attuo l'epochè fenomenologica [...]». Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 100 (GA 60, p. 64). Sulla prossimità metodologica in esame cfr. Stefano Bancalari, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 2015



stanza metodologica guadagnata dall'allievo: nella misura in cui è sottratta alla scoperta dell'universale (*das Allgemeine*)²², l'indicazione formale si iscrive in un orizzonte che certo riprende ma anche e soprattutto decisamente eccede l'originario progetto husserliano.

Interviene infine Marco Petruccioli (dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università del Salento di Lecce in cotutela con Paris IV Sorbonne), con una relazione intitolata «La paradossale appartenenza nel *koinos bios*». A partire da uno spunto di Nietzsche ne *La gaia scienza* (§7), Agamben, in *Altissima povertà*, compie un'ampia analisi del fenomeno del monachesimo occidentale, dalla regola benedettina all'*usus pauper* francescano: può la vita monastica essere referente di quel peculiare tipo di appartenenza che è emersa nell'interpretazione heideggeriana di Paolo? Quale rapporto si instaura tra tale comunità e la tradizione? È possibile, con l'*usus pauper*, rifiutare di entrare in una relazione di possesso con i beni mondani, mantenendo il carattere espropriativo delle proprie pratiche? È possibile appartenere al mondo nella forma dell'*hos me*?²³.

2. WITTGENSTEIN E LA GRAMMATICA DEL COMANDO

Nell'ottobre 2017, il gruppo di ricerca ospita il prof. Stefano Poggi in un'intensa tre-giorni seminariale dedicata al pensiero di Ludwig Wittgenstein (Vienna, 26 aprile 1889 – Cambridge, 29 aprile 1951). I lavori si chiudono il 27 ottobre con una conferenza pubblica, «Linguaggio e mistica in Ludwig Wittgenstein», tenuta da Poggi, e una tavola rotonda

e Steven Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston 2001, p. 282, n. 14.

²² Cfr. Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 95 (GA 60, p. 59): «Quando si parla di 'indicazione formale', la parola 'formale' ha il significato di ciò che è formalizzato o ne acquista un altro? Ciò che formalizzazione e generalizzazione hanno in comune è l'appartenenza al senso di 'universale', mentre l'indicazione formale non ha nulla a che fare con l'universalità. Il significato di 'formale' presente nella 'indicazione formale' è più originario».

²³ Cfr. Giorgio Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, *Homo sacer IV, 1*, Neri Pozza, Vicenza 2011, e cfr. il sintetico sguardo retrospettivo in Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi. Homo sacer IV, 2*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 114: «La rivendicazione francescana della povertà si fonda, cioè, sulla possibilità per un soggetto di rinunciare al diritto di proprietà [*abdicationis iuris*]. Ciò che essi chiamano 'uso' (e, a volte, come in Francesco di Ascoli, 'uso corporeo', *usus corporeus*) è la dimensione che si apre a partire da questa rinuncia. Nella prospettiva che qui ci interessa, il problema non è se la tesi francescana, che ha finito col soccombere agli attacchi della curia, fosse più o meno saldamente argomentata: decisiva sarebbe stata piuttosto una concezione dell'uso che non si fondasse su un atto di rinuncia – cioè, in ultima analisi, sulla volontà di un soggetto – ma, per così dire, sulla natura stessa delle cose (come il frequente rimando allo stato di natura sembrerebbe, del resto, implicare)».



finale che si avvale dell'intervento di Giampiero Moretti. Ritornano temi trattati in precedenza, su tutti il rapporto tra linguaggio e mondo, ma è già la stessa vita di Wittgenstein a costituire di per sé un modello di crisi dell'appartenenza – da Vienna a Cambridge, dai ritiri norvegesi alla partenza volontaria per il fronte, ebreo-cristiano oltre ogni confessione, filosofo analitico, continentale, logico-matematico, giardiniere, architetto, maestro elementare di provincia, privo di ogni collocazione. Nato nei fasti della *finis Austriae*, rinuncerà all'ingente eredità; divenuto alfiere, e suo malgrado, del Circolo di Vienna con la pubblicazione del *Tractatus logico-philosophicus* (1921), si impegnerà per anni, e dopo anni di pensiero sospeso, in un'opera autokatargica di *retractatio*. I suoi scritti offrono istanze metodologiche di assoluta rilevanza per il gruppo di ricerca, e ne condizionano simultaneamente il lessico. Paradigmatica in tal senso è la cosiddetta (così comunemente tradotta) «rappresentazione perspicua»: si tratta della *übersichtliche Darstellung*, una visione d'insieme sugli usi, sui giochi linguistici (*Sprachspiele*) umani (una sorta di «disegno esplosivo», nella felice formulazione di Poggi), una modalità di esibizione o presentazione le cui ripercussioni in campo etico sono evidenti nelle celebri *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*²⁴. Uno sguardo sinottico, *sincronico*, che si astiene da ogni ipotesi di sviluppo, da ogni riconduzione o spiegazione genetica, cronologica, causale²⁵. Lo stesso lavoro del seminario *Gehören* non fa altro che questo: cercare somiglianze tra gli autori presi in esame al di là di ogni influenza attestabile, mirando non tanto alla correttezza filologica quanto piuttosto all'impiegabilità di quanto emerge nella lettura comune dei testi e nel dialogo che ne scaturisce – in una parola: mirando all'uso. Il tentativo di cogliere (e anzi forse di *praticare*) la convergenza metodologica tra *formale Anzeige* e *übersichtliche Darstellung* figura

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, trad. it. Sabina de Waal, Adelphi, Milano 1975 (*Bemerkungen über Frazers «The Golden Bough»*, in «Synthese», 17, 1967, pp. 233-253).

²⁵ Cfr. *ivi*, pp. 28 ss.: «La spiegazione storica, la spiegazione come ipotesi di sviluppo è solo un modo di raccogliere i dati – della loro sinossi. È ugualmente possibile vedere i dati nella loro relazione reciproca e riassumerli in una immagine generale che non abbia la forma di un'ipotesi sullo sviluppo cronologico [...]. Il concetto di rappresentazione perspicua ha per noi un'importanza fondamentale. Esso designa la nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose. (Una specie di 'concezione del mondo' quale pare tipica della nostra epoca. Spengler) [...]. Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel 'vedere le connessioni'. Di qui l'importanza del trovare anelli intermedi. [...] In questo caso però un ipotetico anello intermedio deve limitarsi a richiamare l'attenzione sulla somiglianza, sul nesso tra i fatti. Proprio come si illustrava una relazione interna fra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale. Ma anche l'ipotesi evolutiva posso considerarla come nient'altro che un travestimento di una connessione formale».



d'altra parte tra gli intenti principali del progetto di ricerca. Attraverso questi metodi, la filosofia smette i panni della gnoseologia, per divenire strategia di intervento, correttivo o terapeutico, sulla forma di vita. L'astensione dal dominio del teoretico investe il fenomeno del differenziare e ne riscrive le modalità. Wittgenstein scorge la 'somialianza' (e anzi le somiglianze, le somiglianze di famiglia, *Familienähnlichkeiten*)²⁶ in luogo dell'alternativa tra identico e non identico, cardine di ogni distinzione d'appartenenza; Heidegger, anche a partire dall'universalismo paolino, tenta la via di una formalità storica che rompe simultaneamente l'universalità teoretica e con l'obiettività storiografica. In entrambi i percorsi, la problematizzazione del rapporto tra causa ed effetto, o comando ed esecuzione, o ancora regola e uso, si rivela il perno di una conversione

²⁶ Cfr. i celebri §§ 66-67 delle *Ricerche filosofiche*: «Considera, ad esempio, i processi che chiamiamo 'giuochi'. Intendo giuochi da scacchiera, giuochi di carte, giuochi di palla, gare sportive, e via discorrendo. Che cosa è comune a tutti questi giuochi? – Non dire: 'Deve esserci qualcosa di comune a tutti, altrimenti non si chiamerebbero *giuochi*' – ma guarda se ci sia qualcosa di comune a tutti. – Infatti, se li osservi, non vedrai certamente qualche cosa che sia comune a tutti, ma vedrai somiglianze, parentele, e anzi ne vedrai tutta una serie. Come ho detto: non pensare, ma osserva! – Osserva, ad esempio, i giuochi da scacchiera, con le loro molteplici affinità. Ora passa ai giuochi di carte: qui trovi molte corrispondenze con quelli della prima classe, ma molti tratti comuni sono scomparsi, altri ne sono subentrati. Se ora passiamo ai giuochi di palla, qualcosa di comune si è conservato, ma molto è andato perduto. Sono tutti 'divertenti'? Confronta il giuoco degli scacchi con quello della tria. Oppure c'è dappertutto un perdere e un vincere, o una competizione fra i giocatori? Pensa allora ai solitari. Nei giuochi con la palla c'è vincere e perdere; ma quando un bambino getta la palla contro un muro e la riacchiappa, questa caratteristica è sparita. Considera quale parte abbiano abilità e fortuna. E quanto sia differente l'abilità negli scacchi da quella nel tennis. Pensa ora ai girotondi: qui c'è l'elemento del divertimento, ma quanti degli altri tratti caratteristici sono scomparsi! E così possiamo passare in rassegna molti altri gruppi di giuochi. Veder somiglianze emergere e sparire. E il risultato di questo esame suona: vediamo una rete complicata di somiglianze che si sovrappongono e si incrociano a vicenda. Somiglianze in grande e in piccolo. Non posso caratterizzare queste somiglianze meglio che con l'espressione 'somialienze di famiglia'; infatti le varie somiglianze che sussistono tra i membri di una famiglia si sovrappongono e s'incrociano nello stesso modo: corporatura, tratti del volto, colore degli occhi, modo di camminare, temperamento, ecc. ecc. – E dirò: i 'giuochi' formano una famiglia. E allo stesso modo formano una famiglia, ad esempio, i vari tipi di numeri. Perché chiamiamo una certa cosa 'numero'? Forse perché ha una – diretta – parentela con qualcosa che finora si è chiamato numero; e in questo modo, possiamo dire, acquisisce una parentela indiretta con altre cose che chiamiamo anche così. Ed estendiamo il nostro concetto di numero così come, nel tessere un filo, intrecciamo fibra con fibra. E la robustezza del filo non è data dal fatto che una fibra corre per tutta la sua lunghezza, ma dal sovrapporsi di molte fibre l'una all'altra. Se però qualcuno dicesse: Dunque c'è qualcosa di comune a tutte queste formazioni, – vale a dire la disgiunzione di tutte 'queste comunanze' – io risponderei: qui ti limiti a giocare con una parola. Allo stesso modo si potrebbe dire: un qualcosa percorre tutto il filo, – cioè l'ininterrotto sovrapporsi di queste fibre». Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 2009, pp. 46-47, *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Oxford 1953.



filosofica, di una «ascesi intramondana»²⁷. Tra regola e uso c'è di mezzo una frattura, un salto, un evento (*Ereignis*). L'argomento si fa strada già nel *Tractatus*²⁸, pubblicato proprio mentre Heidegger espone ai suoi studenti quella 'trasformazione peculiare' dell'escatologia ebraica che è in opera in Paolo (1921)²⁹ ed esplose nella fase di transizione testimoniata dal *Big Typescript*, a partire dal 1929, quando Wittgenstein torna a Cambridge dopo quindici anni di assenza: «Il comando 'proietta, per così dire, la sua ombra in avanti', o nel comando 'l'azione proietta la sua ombra in avanti'. Ma quest'ombra, qualunque cosa sia, è quella che è, ma non è l'evento (*Ereignis*)»³⁰. Rinunciare all'ombra del fare effettivo signi-

²⁷ Cfr. Silvana Borutti, *Wittgenstein impolitico?*, in *Wittgenstein politico*, a cura di Davide Sparti, Feltrinelli, Milano 2000, p. 152. Giova ricordare, con Christoph Horn (*Antike Lebenskunst: Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, C.H. Beck, München 1998, pp. 31-32), il significato originario e 'ginnico' di *askein*: «Etwas intensiv bearbeiten», un *gymnazein*.

²⁸ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 1989 (*Logisch-philosophische Abhandlung*, in «Annalen der Naturphilosophie», 14, 1921), § 6.37: «Una costrizione secondo la quale una cosa debba avvenire poiché ne è avvenuta un'altra, non v'è. V'è solo una necessità logica». Sugli elementi di continuità tra primo e secondo Wittgenstein, cfr. la linea esposta da Aldo Gargani nell'*Introduzione* a Ludwig Wittgenstein, *Libro blu e Libro marrone*, a cura di Amedeo G. Conte, Einaudi, Torino 2000.

²⁹ Martin Heidegger, *Introduzione alla fenomenologia della religione*, cit., p. 145 (GA 60, pp. 104-105): «L'indirizzo escatologico fondamentale è già tardo-ebraico, e la coscienza cristiana ne costituisce una trasformazione peculiare»; e cfr. *ivi*, p. 152 (GA 60, pp. 110-111): «Nell'esegesi il fenomeno escatologico è considerato in termini storico-obiettivi. Si sostiene che gli uomini di allora avrebbero creduto che fosse in atto la fine del mondo (chiliasmo). Intorno al 120 d.C. questo fenomeno si esaurisce, benché in seguito il chiliasmo risorga ripetutamente nel chiliasmo medievale e nell'avventismo moderno. Si dice che queste rappresentazioni chiliastiche sarebbero storicamente condizionate, quindi prive di un valore di eternità. Si cerca di verificare la filiazione delle rappresentazioni escatologiche, è così si è condotti al tardo ebraismo poi al giudaismo antico, infine alle immagini della fine del mondo di matrice antico-babilonese e antico-iranica. In tal modo si crede di aver 'spiegato' Paolo, separatamente da ogni vincolo ecclesiastico, ossia di aver stabilito quale fosse l'aspetto di Paolo come tale. Avremo modo di vedere che proprio questa 'obiettività' è sommamente artificiosa, dato che una simile prospettiva non si chiede affatto se coloro che hanno rappresentazioni escatologiche le abbiano anche in quanto rappresentazioni. Nella misura in cui non si esita a parlare di 'rappresentazioni', si disconosce il fatto che l'escatologico non è mai primariamente rappresentazione».

³⁰ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, a cura di Armando De Palma, Einaudi, Torino 2002 (*The Big Typescript*, hrsg. v. Michael Nedo, Springer-Verlag, Wien-New York 2000), p. 153. Ma cfr. anche l'intero capitolo XI, una sorta di fenomenologia dell'attesa. Alcuni passi: «Come si può desiderare, aspettare, cercare qualcosa che non c'è? Frantendimento della parola 'qualcosa' [...]. Il 'foreshadowing': il fatto consiste evidentemente nel poter pensare adesso che si verificherà quello che accadrà più tardi. Oppure, esprimendoci in modo fuorviante: poter pensare (a) quello che accadrà più tardi [...]. Se caso mai parlo del soddisfacimento di una proposizione, ne parlo in generale. Lo descrivo in una qualche forma. Proprio così: questa generalità risiede già nella possibilità



fica rinunciare al *foreshadowing*, e cioè al carattere profetico o predittivo (ma in fondo anche prescrittivo), che è proprio di ogni 'teoria'. In questa «rinuncia»³¹ consiste il compito del filosofo. È qui che si dischiude un margine di modificazione della forma di vita, o di conversione dell'appartenenza. La semplice descrizione e chiarificazione della grammatica del comando e dell'obbedienza può divenire essa stessa effrazione della datità storica e dunque aprire un avvenire che resti realmente tale – come non prescritto. In questo senso va forse anche colta la dimensione etica del silenzio in Wittgenstein, come pure del muto annuncio del *Ruf des Gewissens* di *Essere e tempo*. Ma il più importante contributo di Wittgenstein al seminario *Gebören* resta la problematizzazione ermeneutica³² dello sfondo (*Hintergrund*) sul quale distinguo tra vero e falso, che è prodotto di addestramento culturale e linguistico (*Abrichtung*), e che, proprio in quanto fenomeno grammaticale, può essere affrontato, in una sorta di contro-movimento, sul terreno della lingua: «tra le due cose, una

di fornire la descrizione in anticipo, e comunque indipendentemente dall'accadimento del fatto; L'attesa e il soddisfacimento entrano in contatto nell'espressione del linguaggio. Nel linguaggio l'attesa e l'evento entrano in contatto. 'Dissi *Esci dalla stanza* e uscì dalla stanza. Dissi *Esci dalla stanza* e uscì adagio dalla stanza. Dissi *Esci dalla stanza* e si buttò dalla finestra'. È possibile una giustificazione anche dove la descrizione dell'azione non è quella fornita dal comando; [!]a proposizione determina quale realtà la rende vera. La proposizione sembra offrire un'ombra di questa realtà. Il comando sembra presupporre l'esecuzione in una forma umbratile [...]. Deriviamo l'esecuzione dal comando solo quando lo eseguiamo [...]. Il comando presuppone l'esecuzione. Ma in che maniera la presuppone? Comandando/Comandando adesso/ quello che in seguito verrà eseguito (o non verrà eseguito). Oppure: quando diciamo che il comando presuppone l'esecuzione, intendiamo la stessa cosa che è espressa dal fatto che il comando comanda ciò che accadrà in seguito. E precisamente: 'accade o non accade'. E questo non dice nulla (il comando può soltanto mostrare la propria natura). [...] Ci meravigliamo, per così dire, non già che un tale conosca il futuro, bensì che sia in grado di profetizzarlo (in modo giusto o sbagliato). [...] È come se la semplice profezia (non importa se giusta o sbagliata) anticipasse già un'ombra del futuro. Invece non sa niente del futuro, e meno di niente può sapere».

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 407-408: «La difficoltà della filosofia non è la difficoltà intellettuale delle scienze, bensì la difficoltà di una conversione. Si devono vincere le resistenze della volontà. Come ho detto sovente, la filosofia non mi porta a nessuna rinuncia, perché non mi vieto di dire qualcosa, bensì abbandono una certa combinazione di parole come priva di senso. Ma in un altro senso la filosofia esige una rinuncia, però una rinuncia del sentimento, non dell'intelletto. Ed è forse questo il motivo che la rende così difficile a molti. Può essere difficile non usare un'espressione, com'è difficile trattenere le lacrime o uno sfogo d'ira/di rabbia [...]. Il lavoro in filosofia, come sovente il lavoro in architettura, è propriamente più un lavoro su se stessi. Sulla propria concezione. Su come si vedono le cose (e su che cosa si pretende da esse)».

³² Cfr. Thomas Rentsch, *Heidegger und Wittgenstein, Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta, Stuttgart 2003, ma cfr. già Jörg Zimmerman, *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1975.



distinzione netta non c'è»³³. Wittgenstein è un uomo del possibile³⁴. Jacques Bouveresse può aiutare ad illuminare questo aspetto:

Nelle *Lezioni sulla credenza religiosa* [Wittgenstein] osserva che ciò che è essenziale nell'atteggiamento religioso, per esempio la fede nel Giudizio Universale, non è il fatto di considerare probabile o certa l'occorrenza di un determinato avvenimento futuro, ma è piuttosto il fatto di aver sottomessa tutta la propria esistenza a una certa norma o a un certo paradigma. Da questo punto di vista, l'affermazione di credere al Giudizio Universale rappresenta una specie di 'punto culminante' di una forma di vita. Eppure questa tendenza a considerare la forma di vita come un dato irriducibile che si situa al di là di ogni ragione e sragione potrebbe somigliare ad una apologia della sottomissione alle norme stabilite e del conformismo in tutti gli ambiti. Ma occorre non dimenticare che, se le forme di vita sono cose che devono essere accettate, esse, per Wittgenstein, sono anche le (sole) cose che potrebbero cambiare in modo decisivo³⁵.

La forma di vita è (le forme di vita sono) il dato, ciò che va accettato³⁶, le pratiche non vanno (non possono in fondo essere) spiegate³⁷, e la

³³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, trad. it. di Mario Trinchero, Einaudi, Torino 1999 (*Über Gewißheit*, hrsg. v. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe – Georg Henrik von Wright, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1969), §§ 94-97, p. 19: «Ma la mia immagine del mondo non ce l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza, e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distinguo tra vero e falso. Le proposizioni, che descrivono quest'immagine del mondo, potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del giuoco, e il giuoco si può imparare anche in modo puramente pratico, senza bisogno d'imparare regole esplicite. Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una rotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide. La mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume, e lo spostamento di quest'ultimo; anche se, tra le due cose, una distinzione netta non c'è».

³⁴ Cfr. Jacques Bouveresse, *Wittgenstein antropologo*, in Ludwig Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, cit., pp. 59-90, qui pp. 62-63.

³⁵ *Ivi*, pp. 85-86.

³⁶ Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., p. 295.

³⁷ Cfr. *ivi*, § 217, p. 113: «'In che modo posso seguire una regola?' – se questa non è una domanda riguardante le cause, è una richiesta di giustificare il fatto che, seguendo la regola, agisco così. Quando ho esaurito le giustificazioni arrivo allo strato di roccia, e la mia si piega. Allora sono disposto a dire: 'Ecco, agisco proprio così'. (Ricorda che a volte richiediamo definizioni, non per il loro contenuto, ma per la forma della definizione. La nostra è una richiesta architettonica; la definizione è come un finto cornicione che non sorregge nulla)».



filosofia lascia tutto com'è³⁸. Eppure, il filosofo che esperisca una rivolta istintiva³⁹, una particolare attenzione e una persistente insoddisfazione verso taluni fatti grammaticali, linguistici, sociali⁴⁰, può contribuire a generare una svolta della lingua, non mediante una scuola filosofica, ma in uno sforzo continuo di rideterminazione del dato: «Se ci immaginiamo gli stati di fatto diversamente da come sono, allora certi giuochi linguistici perdono importanza, altri diventano importanti. E così cambia, e gradualmente, l'uso del vocabolario della lingua»⁴¹. Ripensare il reale, giocare la lingua, modificare la forma di vita.

3. NIETZSCHE E LA SCRITTURA DEL VIVENTE

Il 6 marzo 2018, il seminario *Gehören* si riunisce per affrontare il pensiero di Friedrich Nietzsche (Röcken, 15 ottobre 1844 – Weimar, 25 agosto 1900), l'abisso, e l'inizio, del Novecento. L'occasione segna an-

³⁸ Ludwig Wittgenstein, *The Big Typescript*, cit., p. 417: «La filosofia non può in nessun modo intaccare l'uso reale / effettivo / del linguaggio/ ... ciò che si dice realmente/ in definitiva può soltanto descriverlo. Dunque non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è».

³⁹ Cfr. *ivi*, p. 422.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 421.

⁴¹ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Della certezza*, cit., § 63. Così in tedesco: «Stellen wir uns die Tatsachen anders vor als sie sind, so verlieren gewisse Sprachspiele an Wichtigkeit, andere werden wichtig. Und so ändert sich, und zwar allmählich, der Gebrauch des Vokabulars der Sprache». Una chiarificazione dell'impiego di *Vorstellung* e *Vorstellbarkeit* in Wittgenstein eccede i compiti di questa sede (il § 395 delle *Ricerche* sottolinea questa *Unklarheit* di fondo). Ad ogni modo: se la *Vorstellung* intesa come fatto interno o privato è decisamente rifiutata, il *Sich-Vorstellen* gioca invece in Wittgenstein un ruolo fondamentale. La conversione modale del sostantivo in verbo genera spesso, del resto, una tale proficua torsione (anche, com'è noto, nel *wesen* heideggeriano). L'imperativo *Stell dir vor* è di fatto l'*incipit* più frequente nella produzione aforistica di Wittgenstein. Lo stesso Frazer non è in grado di figurarsi/immaginarsi/rappresentarsi uno sciamano 'primitivo' se non in analogia ad un qualche prete inglese del suo tempo – un deficit di immaginazione. Senonché, di certo, la *Vorstellung* non è un *Bild*. La questione riguarda dunque, tanto in italiano quanto in inglese, la semantica dell'immagine. Già Peter Hacker lamentava il problema: la *Vorstellung vom Laute* del § 376 delle *Ricerche* non cade in sinestesia, mentre la comune resa con *auditory image* è certo fonte di fraintendimenti. Il passo citato è ad ogni modo decisivo: l'*esercizio* del pensiero può in qualche modo intervenire sull'uso del vocabolario della lingua: alcuni giochi linguistici perdono importanza, altri divengono importanti. Per un inquadramento sull'uso della 'immaginazione' in Wittgenstein, cfr. James E. Broyles, *An Observation on Wittgenstein's Use of Fantasy*, in «Metaphilosophy», 5 (1974), pp. 291-297, trad. it. di Giancarlo Mezzanatto, *Un'osservazione sull'uso della fantasia*, in *Capire Wittgenstein*, a cura di Marilena Andronico – Diego Marconi – Carlo Penco, Marietti, Genova-Milano 2004, pp. 312-318; ma cfr. anche Stanley Cavell, *The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy*, in *Wittgenstein, The Later Philosophy*, ed. by George Pitcher, Anchor Books, Garden City (NY) 1966, pp. 151-185.



che un ritorno, e un rovescio, di Paolo, dopo il necessario *detour* logico-grammaticale imposto da Wittgenstein al seminario. L'*Umwertung aller Werte* è innanzitutto trasvalutazione della trasvalutazione paolina, *katargesis* di una *katargesis*, dis-elezione del Nulla⁴², contro-movimento ascendente di conversione della *décadence*. Ma maestra è di nuovo la vita: il caso, e anzi proprio la caduta, di Richard Wagner, ultima *chance* di rivoluzione poetica dell'Occidente, al cui altare Nietzsche aveva sacrificato filologia e carriera, insegna ora la decadenza *tout court*. Il dramma si consuma a Bayreuth, Mecca dell'arte totale, forse già nell'estate 1876, di

⁴² Cfr. 1Cor 1, 26-28: «Considerate infatti la vostra chiamata, fratelli: non ci sono tra voi molti sapienti dal punto di vista umano, né molti potenti, né molti nobili, Ma quello che è stolto per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i sapienti; quello che è debole per il mondo, Dio lo ha scelto per confondere i forti; quello che è ignobile e disprezzato per il mondo, quello che è nulla (*ta me onta*), Dio lo ha scelto per ridurre al nulla (*katargese*) le cose che sono [...]». Cfr. Ferruccio Masini, *Lo scriba del caos. Interpretazione di Nietzsche*, Il Mulino, Bologna, 1978, p. 121: «[L]a 'magia dell'estremo' l'elemento alchemico, 'mercuriale', del nichilismo nietzscheano [è] al tempo stesso il catalizzatore d'un processo sperimentale di esaurimento del nichilismo stesso. Infatti è questa magia ad evocare una posizione estrema per superarla non già attraverso una mediazione, bensì attraverso un suo 'assoluto' rovesciamento nell'estremo opposto: sta in ciò la tensione di un 'confronto con il nulla' concepito come oltrepassamento. Nel nichilismo, in questo senso, si nasconde una comprensione della crisi che svolge fino in fondo tutte le sue contraddizioni esasperandole sino a un limite insostenibile, sino a provocare eccentricamente il suo 'trascendimento'». Cfr. anche Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 148-149: «Il prete è colui che partecipa del dominio accentuandone però i valori spirituali. Non la bestia bionda, non la forza, non il potere: egli instilla qualcosa come il peccato, la coscienza. In questo modo il tarlo si è insinuato nella storia aristocratica. Se volete – non si deve mai sottovalutare l'efficacia di simili pensieri – questo influsso si estende fino alle parole di Adolf Hitler, secondo cui la coscienza è un'invenzione degli Ebrei. Si tratta di una *summa* e, se mi consentite, di una buona *summa* del pensiero nietzscheano tramandata nei discorsi conviviali. Ecco che cosa intendeva Nietzsche: entra in scena un tipo, il prete, e in questo tipo egli scopre il primo veleno del *ressentiment* che penetra nel corpo della società. Il tipo del prete *par excellence* è Paolo. A volte egli scambia i nomi: Socrate — Paolo o Gesù-Paolo, ma da *Aurora* in poi è chiaro che in linea di principio i cannoni sono puntati su Paolo; e questo nei termini dell'invettiva, il che dà molto da pensare. Sono un lettore obiettivo. Per quanto un autore sia fanfarone e millantatore, sono sempre alla ricerca di ciò che in *jiddish* si dice *tachles*. Che cosa dice? Non che cosa vuole farci credere, ma che cosa dice effettivamente? Mi sono così reso conto che in realtà Nietzsche è invischiato in una contraddizione molto profonda. Egli ha un criterio per determinare il rango intellettuale, che si misura in base alla capacità di un uomo di forgiare in termini globali e con durata secolare valori per altri uomini, di imporre cioè loro i suoi valori. Se le cose stanno così, chi più profondamente di Paolo ha influito sulla scala di valori dell'Occidente, proprio nel senso di Nietzsche? Dovrebbe essere lui l'uomo decisivo. Nietzsche, in definitiva, voleva la trasvalutazione dei valori: ebbene, ecco uno che ce l'ha fatta! Nietzsche è pieno d'invidia e allora si costringe a dire: costui ce l'ha fatta solo sotto l'influsso del veleno del *ressentiment*. Oppure lo chiama Ciandala — ha raccolto i nomi nella letteratura universale, anche in quella indiana. Il paria o il Ciandala o il *ressentiment* sono comunque un tratto di genialità. La storia della *décadence* è dunque la storia del moderno, una storia che si regge su Paolo».



certo con l'arrivo di Parsifal (1882): il ritorno della redenzione, della cura cristiana, un ripiegamento sul peccato di Adamo. Nietzsche inorridisce: questa cura è la malattia. Ma è in fondo anche possibilità di guarigione. Al netto di ogni ironia, Nietzsche è grato a Wagner⁴³: nessuno prenderà il suo posto. Neanche Nietzsche. Il problema della redenzione è il redentore, il mago, il maestro, l'autore. E Nietzsche si fa *Scriba del caos*, scorporando se stesso. Mentre annuncia pubblicamente la vita, confessa all'amico Overbeck (4 luglio 1888) il venir meno della propria forza vitale: la nevrosi di Wagner è anche la sua. Il filosofo è, deve essere, la cattiva coscienza del proprio tempo, ma si tratta di una coscienza incarnata in un corpo: la salute dell'epoca si raggiunge necessariamente mediante l'auto-diagnosi di una malattia. Il caso Wagner accende una tempesta anticristiana e antitedesca, che si condensa nel 1888, pochi mesi prima della nascita di Wittgenstein e Heidegger, pochi mesi prima della follia. Ma chi era Wagner? Un rivoluzionario anarchico e romantico, un discepolo di Bakunin, scampato per poco alla prigionia dopo i moti di Dresda, esule in Svizzera. Il seminario si apre con le sue pagine (4 novembre 1849), manifesto di un'appartenenza nuova e insieme naturale, senza nazioni:

Il compito che abbiamo davanti a noi è infinitamente più grande di quello che è già stato risolto una volta. Se l'opera d'arte greca comprendeva lo spirito di una bella nazione, quella dell'avvenire deve comprendere lo spirito dell'umanità libera al di sopra di tutte le barriere di nazionalità;

⁴³ I riferimenti alle opere di Friedrich Nietzsche sono all'edizione critica *Friedrich Nietzsche Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden*, hrsg. v. Giorgio Colli – Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin 1967-1977, 1988 2. Aufl., nella sua edizione italiana *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di Giorgio Colli – Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1964 e ss. (da ora in poi OFN). I *Frammenti postumi* sono indicati con la sigla FP seguita dal numero del gruppo, dal numero del frammento posto fra parentesi quadre e dal periodo di composizione, secondo la cronologia stabilita dall'edizione tedesca. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Il caso Wagner, Prefazione. Un problema per amatori di musica*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Der Fall Wagner*, 1888), OFN, vol. VI, tomo III, pp. 5-6: «Tra i molti scherzi faccio presente una cosa di cui non si deve scherzare. Voltare le spalle a Wagner fu per me un destino [...]. Che cosa, in primo e ultimo luogo, esige un filosofo da se stesso? Superare dentro di sé il proprio tempo, diventare 'senza tempo'. Con cosa dunque ha da sostenere la lotta più dura? Con ciò in cui precisamente egli è figlio del proprio tempo. Orbene! Io sono, tanto quanto Wagner, il figlio di questo tempo, vale a dire un *décadent*: solo che io ho compreso ciò, mi sono difeso contro ciò. Il filosofo, dentro di me, si è difeso da tutto questo. Non che io voglia essere irrisconoscete verso questa malattia. Se con questo scritto sostengo la tesi che Wagner è *dannoso*, voglio sostenere in misura non minore a *chi* egli sia, ciononostante, indispensabile – cioè al filosofo. Senza Wagner, del resto, è forse possibile cavarsela. Ma il filosofo non è libero di poter fare a meno di Wagner. Egli deve essere la cattiva coscienza del suo tempo. A tal fine deve possedere di esso il massimo sapere». È appena il caso di accennare al fatto che Heidegger, benché in filigrana, riserverà proprio a Nietzsche, l'«ultimo metafisico», la medesima, destinale, gratitudine qui espressa da Nietzsche nei confronti di Wagner.



il carattere nazionale non potrà essere che un ornamento, un'attrattiva della varietà individuale, mai un ostacolo inibitore. Dobbiamo quindi creare qualcosa di totalmente diverso anziché ristabilire soltanto il mondo greco; è ben vero che la stolidità restaurazione d'una grecità apparente nell'opera d'arte è già stata tentata – che cosa non hanno tentato finora gli artisti su ordinazione? – ma non ne è potuto derivare altro che un vano artificio: ed erano precisamente le manifestazioni di quella stessa ipocrita aspirazione che in tutta la storia ufficiale della civiltà vediamo desiderosa di evitare l'unica aspirazione giusta, l'aspirazione alla natura. No, non vogliamo ridiventare Greci; perché ciò che i Greci non seppero – e fu proprio per questo che dovettero perire – noi lo sappiamo. La loro caduta, della quale conosciamo la causa dopo il lungo periodo di miseria e di sofferenza, ci indica chiaramente che cosa dobbiamo diventare: ci insegna che dobbiamo amare tutti gli uomini per riamare noi stessi e recuperare la gioia di noi stessi. Dalla schiavitù disonorante dei mestieri, con la loro pallida brama di lucro, vogliamo elevarci alla libera umanità artistica con la sua radiosa anima universale; da oppressi operai dell'industria vogliamo diventare tutti uomini belli e forti ai quali il mondo appartenga come fonte perenne di supremo piacere artistico. Per giungere a questa meta ci occorre la più gagliarda forza della rivoluzione: nostra è infatti soltanto quella forza rivoluzionaria che si spinge fino alla meta, il cui raggiungimento può soltanto giustificarla di avere esercitato la sua prima attività nella dispersione della tragedia greca, nella caduta dello Stato ateniese. Ma donde dobbiamo attingere questa forza considerata il nostro profondo indebolimento? Donde ricavare l'energia umana da opporre alla paralizzante pressione di una civiltà che rinnega interamente l'uomo contro la spavalderia d'una cultura che usa lo spirito umano soltanto come il vapore nella macchina? Donde la luce per illuminare la crudele superstizione dominante per cui quella civiltà e quella cultura varrebbe più dell'uomo vivo e reale, per cui l'uomo avrebbe valore soltanto come strumento di quei dominanti poteri astratti e non per se stesso e come uomo? Quando il medico erudito non conosce più rimedi, ci rivolgiamo finalmente disperati... ancora alla natura. La natura, e soltanto la natura, può sbrogliare il destino del mondo. Se la civiltà, partendo dall'idea cristiana che la natura umana sia riprovevole, ha rinnegato l'uomo, si è creata un nemico che un giorno la dovrà distruggere in quanto l'uomo non vi troverà spazio: questo nemico infatti è la natura vivente ed eterna. La natura, la natura umana, annuncerà alle due sorelle, cultura e civiltà, questa legge: «Fin dove sono contenuta in voi, potrete vivere e fiorire; fin dove non sono in voi dovrete invece inaridire e trovare la morte»⁴⁴.

La legge della Natura è un compito storico: «creare qualcosa di totalmente diverso», privarsi di ogni modello. E che cos'è in fondo la *forma* della vita, se non appunto l'*eidos*, il modello, della vita che ogni addestra-

⁴⁴ Richard Wagner, *Arte e rivoluzione*, in Id., *L'arte e la rivoluzione*, Guaraldi, Rimini 2001, pp. 17-18 (*Die Kunst und die Revolution*, Otto Wigand, Leipzig 1849).



mento linguistico e culturale pre-scrive, fin dalla nascita, ai viventi? Neanche la bella grecità può aiutarci. «No, non vogliamo ridiventare Greci» – sembra di leggere lo Hölderlin della lettera a Böhlendorff (4 dicembre 1801) e della *libera* imitazione artistica. Non-Greci, certo, ma anche non-cristiani, anche non-Tedeschi – un divenire nel trapassare. Non c'è aggettivazione, o appartenenza, che tenga. Il primissimo Wagner quasi prefigura l'ultimo Nietzsche. *Quasi*: la natura nietzscheana non conosce nazioni, ma si appresta a oltrepassare persino l'umano, o per lo meno l'umanità *attuale*. Per questo fine, per questa fine, occorre chiamare a raccolta tutti i saperi, ogni scienza è convocata, dall'antropologia alla chimica – sono in fondo, o dovrebbero divenire, lo stesso. Per liberare l'oltre-uomo, è necessario un ultimo addestramento, un ultimo innesto.

Interviene Guelfo Carbone, con una relazione intitolata «Disantropomorfizzare il mondo. Nietzsche e la genealogia della morale come critica radicale della metafisica», dedicata al periodo che si estende da *Aurora* alla *Genealogia della morale* (1881-1887). In questi anni Nietzsche riprende i suoi lavori principali, scrive nuove prefazioni che ne ampliano e chiariscono l'orizzonte speculativo, ma soprattutto affina la propria critica radicale, che dal 1883 segue la rotta del nuovo inizio dettato da Zarathustra. La prospettiva guadagnata dalle riflessioni nietzscheane è quella sull'infinita notte del mondo che segue il tramonto della metafisica. In questa notte inoltrata, Nietzsche vede allungarsi le ombre di dio e della sua morte, e preconizza il tempo dell'«interregno morale» (*Moralisches Interregnum*) – come chiama la nostra «esistenza provvisoria» o «postuma» nell'aforisma 453 di *Aurora* – invitandoci «in questo interregno, a essere, per quanto è possibile, i nostri propri *reges* e a fondare piccoli *Stati sperimentali* [*kleine Versuchsstaaten*]. Noi siamo esperimenti/tentativi: sia questo anche il nostro volere!»⁴⁵. Grazie all'ingente mole dei *Nachgelassene Fragmente*, è possibile oggi ricostruire i tre elementi che

⁴⁵ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, trad. it. di Ferruccio Masini – Mazzino Montinari (*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*, 1879-1881), OFN, vol. V, tomo I, p. 233: «*Interregno morale*. Chi già oggi sarebbe in grado di descrivere quel che *disgregherà* i sentimenti e i giudizi morali? Eppure si può con tutta sicurezza ravvisare che questi sono erroneamente stabiliti in tutti i loro fondamenti e il loro edificio non è in grado di essere restaurato: la loro coazione deve costantemente decrescere di giorno in giorno, sempre che non decresca la forza vincolante della ragione. Per costruire le leggi della vita e dell'agire, per questo compito, le nostre discipline filologiche e mediche, la nostra teoria dello stato sociale e della condizione d'isolamento non sono ancora abbastanza sicure di se stesse: e soltanto da esse si possono prelevare le prime pietre per nuovi ideali (se non addirittura i nuovi ideali stessi). Così viviamo un'esistenza *provvisoria* oppure un'esistenza *postuma*, a seconda del gusto e delle nostre attitudini, e facciamo benissimo, in questo interregno, ad essere, per quanto è possibile, i nostri propri *reges* e a fondare piccoli *Stati sperimentali*. Noi siamo esperimenti: sia questo anche il nostro volere!». Corsivi nell'originale.



concorrono a ridefinire la critica della metafisica. La diagnosi del nichilismo, l'annuncio del superuomo, la trasvalutazione dei valori attraverso la riabilitazione e il potenziamento della «grande ragione» del corpo e della sua fisiologia: sono questi i pensieri fissi e ricorrenti nella galassia della filosofia nietzscheana⁴⁶. Filologia, medicina e diritto saranno le discipline sopravvissute allo sfacelo dell'edificio della morale, nonché le nuove tecnologie tramite le quali viene portato avanti l'esperimento dell'uomo sull'uomo⁴⁷. La «critica dei valori morali» messa in campo in *Genealogia della morale* (1887) indaga la «lunga, difficilmente decifrabile, scrittura geroglifica del passato morale dell'uomo»⁴⁸, la storia dei fenomeni della colpa, del risentimento, della virtù, dell'ascetismo, dell'allevamento disciplinante dell'animale umano (*Züchtung*). È dunque al «pericolo dei pericoli» – come Nietzsche chiama la morale in queste pagine⁴⁹ – che la filosofia critica si rivolge per mettere a nudo la base storica, effettuale della metafisica, cioè quei rapporti di supremazia che danno origine al fenomeno 'vita'⁵⁰.

Il 9 marzo 2018, la professoressa Maria Cristina Fornari tiene la terza conferenza pubblica del ciclo *Gebören*, intitolata «Nietzsche e il valore performativo della trasmissione filosofica». Seguono interventi di Giam-piero Moretti e Angelo Guido Sabatini. Fornari propone un'ipotesi di lavoro, una lettura *sui generis*, nonché sul 'genere', di *Ecce homo* (1888): il martello di Nietzsche serve anche a costruire, a suggerire un'etica, non normativa ma performativa, ed è forse persino modello di un perfezio-

⁴⁶ Sulla questione del nichilismo sono stati analizzati in particolare alcuni frammenti risalenti al 1887, cfr. Friedrich Nietzsche, FP 1885-1887, vol. VIII, tomo I, 2 [127], pp. 112-114; Friedrich Nietzsche, FP 1887-1888, vol. VIII, tomo II, 9 [35], pp. 13-14; 10 [42], p. 125. Del corpo come di una «grande ragione» Nietzsche parla nel capitolo dello *Zarathustra*, significativamente intitolato *Dei dispregiatori del corpo*, cfr. Friedrich Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, trad. it. di Mazzino Montinari (*Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, 1883-1885), OFN, vol. VI, tomo I, p. 33.

⁴⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La gaia scienza*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), OFN, vol. V, tomo II, p. 258. Giova anche segnalare, seppure di sfuggita, che queste stesse discipline, menzionate da Nietzsche nel già citato aforisma 453 di *Aurora*, si troveranno coinvolte nell'archeologia delle scienze umane di Foucault, che ha legato per più di un filo la propria ricerca al pensiero nietzscheano, cfr. Michael Foucault, *L'Archeologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, trad. it. di Giovanni Battista Bogliolo, *L'Archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971.

⁴⁸ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), OFN, vol. VI, tomo II, p. 10.

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 9.

⁵⁰ Cfr. già Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) OFN, vol. VI, tomo II, p. 24.



nismo morale⁵¹ che si attua nella forma del testo. *Ecce homo* è uno scritto che parla di scritti, ricostruisce una sorta di identità dell'io narrante. Qualcosa come un narratore sopravvive dunque alla deflagrazione del soggetto, che il contemporaneo sa essere agito e non agente. *Ecce homo* è insomma, nonostante tutto, una autobiografia, comunicazione e trasmissione di ciò che un tempo avremmo chiamato vissuti interiori. E questa è la più grave esigenza, un compito ineludibile, l'ultima, decisiva, lucidità. La filosofia non può in fondo far altro che testimoniare un riconosciuto pluralismo delle prospettive, e tuttavia il percorso di questo riconoscimento, il percorso di Nietzsche, preserva una paradossale centralità. I libri, i passi di *un* pellegrinaggio possono divenire i resoconti di viaggio, e anzi il viaggio stesso, la *Wanderung*, di *ogni* viandante. Di ogni viandante in *ogni* lingua. Nietzsche *deve* farsi tradurre. Odia il tedesco e i tedeschi, vorrebbe rinascere come francese, ma soprattutto ha un progetto, che vuole passare anche attraverso l'italiano di Carducci, e attraverso l'inglese, la lingua di Darwin e di Hume. La crescita spirituale è superamento dell'appartenenza, di certo di quella tedesca, ove dimora, indisturbato, il cuore della metafisica occidentale – indisturbato finora, fino a Nietzsche. Anche e soprattutto i Tedeschi saranno coinvolti, o meglio investiti, dal progetto del divenire, dall'imperativo pindarico «divieni ciò che sei». E cosa siamo? Chi sono i Tedeschi, i Francesi, gli Italiani, gli Inglesi? Chi è Nietzsche? Chi sono 'io'? Un pezzo di fato (*Stück Fatum*). La costruzione dell'identità passa attraverso l'autoriconoscimento della fatalità dell'esistenza. Heidegger direbbe forse: della sua, e cioè della nostra, infondatezza. Come anche Wittgenstein del resto. La personalità non è un fatto ma una destinazione⁵². Lo *spirito* non è alla sorgente, ma è nello scorrere via dalla fonte – ci intima Hölderlin. È l'uso il suo *respiro*⁵³. Il tema di *Ecce homo* è dunque esplorare la forma di vita che Nietzsche è, un dinamismo, un destino. Ciò che l'istinto ha in serbo per noi – una sorta di provvidenza, non divina ma personale – può guidare le nostre scelte vitali, e anzi non fa altro che questo. Ci pone di fronte a prove di carattere

⁵¹ Cfr. Stanley Cavell, *Aversive Thinking: Emersonian Representations in Heidegger and Nietzsche*, in «New Literary History», 22 (1991), pp. 129-160; Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

⁵² Cfr. Chiara Piazzesi, *Pathos der Distanz et transformation de l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche*, in «Nietzsche Studien», 36 (2007), pp. 258-295; ma anche Ead., *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, ETS, Pisa 2009.

⁵³ Cfr. Ludwig Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., §§ 431-432, p. 168: «Tra l'ordine e la sua esecuzione c'è un abisso. Esso deve essere colmato dal comprendere. Solo nel comprendere è detto che dobbiamo fare *questo*. L'ordine – ebbene, non è altro che suoni, segni d'inchiostro. Ogni segno, *da solo*, sembra morto. *Che cosa gli dà vita?* – Nell'uso, esso *vive*. Ha in sé l'alito vitale? – O *l'uso* è il suo respiro?».



(il caso Wagner è un esempio eminente), ci offre disciplina e accortezza nel decifrare gli avvenimenti. Persino l'inclemenza del destino (lettera a Deussen del 3 gennaio 1988) arriva a plasmarmi, è musica che nasce dai suoni del mio strumento, e il mio strumento può tendere, vibrare corde altrui⁵⁴. Il fato è un pensiero *edificante* per colui che comprende di appartenervi. Edifica qualcosa come una missione, il compito di *una* vita che scrive *la* vita:

Sarebbe stata la mia vicenda – la storia di una malattia e di una guarigione, giacché essa mise capo a una guarigione – solo una mia vicenda personale? E proprio solo il *mio* «umano-tropo-umano»? Vorrei oggi credere il contrario; in me cresce sempre più la fiducia che i miei libri di pellegrinaggio non siano stati scritti solo per me, come fino a poco fa avevano l'aria di essere. Posso ormai, dopo sei anni di crescente fiducia, rimetterli in viaggio per un esperimento? Posso porgerli particolarmente al cuore e all'orecchio di coloro che sono affetti da qualche «passato», e a cui resta abbastanza spirito da soffrire ancora dello *spirito* del loro passato? Ma soprattutto li porgo a voi, che durate più fatica, a voi rari, più minacciati, più spirituali, più coraggiosi, a voi che dovete essere la *coscienza* dell'anima moderna e che come tali dovete averne la *scienza*, nei quali si raccoglie tutto ciò che oggi ci può essere di malattia, di veleno e di pericolo – di cui la sorte vuole che siate più malati di qualsiasi altro individuo, perché voi non siete «solo individui»..., la cui consolazione è di sapere, ahimè! E di percorrere la via verso una *nuova* salute, verso una salute di domani e di dopodomani, voi predestinati, voi vittoriosi, voi superatori del tempo, voi sanissimi, voi fortissimi, voi *buoni Europei!*⁵⁵.

Il 15 marzo 2018, il gruppo di ricerca si riunisce per un ultimo sguardo su Nietzsche. Nel primo intervento, intitolato «*Die Verführung der Sprache*. Nietzsche e il linguaggio: tra decostruzione e risemantizzazione».

⁵⁴ Cfr. una suggestiva parentesi al § 6 delle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein: «Pronunciare una parola è come toccare un tasto sul pianoforte delle rappresentazioni [*Vorstellungsklavier*]». *Ivi*, p. 12.

⁵⁵ Dalla celebre *Prefazione a Umano troppo umano*, composta a Sils-Maria nel settembre 1886. Cfr. Friedrich Nietzsche, *Umano troppo umano II*, trad. it. di Mazzino Montinari e Sossio Giametta (*Menschliches, Allzumenschliches II*, 1879), OFN, vol. IV, tomo III, p. 9. Mi permetto di sottolineare la terminologia della dedica finale, che ricorda, seppur in senso rovesciato, o comunque radicalmente *venturo*, un'apertura tanto frequente nell'epistolario paolino, cfr. ad esempio: Rom 1, 7: «a voi tutti che siete in Roma, amati da dio, chiamati santi; Fil 1, 1: a tutti i santi in Cristo Gesù che sono a Filippi»; 1Cor 1, 4-7: «Rendo grazie continuamente al mio dio per voi, a motivo della grazia di dio che vi è stata data in Cristo Gesù, perché in lui siete stati arricchiti di tutti i doni, quelli della parola e quelli della scienza. La testimonianza di Cristo si è stabilita tra voi così saldamente che non manca più alcun carisma a voi, che aspettate la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo».



ne», Bianca Maria Esposito (dottoranda presso la Scuola Normale Superiore di Pisa) si concentra sulla duplice concezione del linguaggio testimoniata dai *Frammenti postumi*. La «seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione)»⁵⁶ imprigiona la vita umana in una gabbia concettuale⁵⁷ che Nietzsche intende decostruire, ma la decostruzione stessa non è altro che risemantizzazione, trasvalutazione linguistica. Dietro all'agire e al fare non v'è alcun 'essere': il soggetto che agisce è un fraintendimento grammaticale⁵⁸. Occorre allora recuperare un'altra dimensione della lingua, il diritto d'imporre nomi come originaria estrinsecazione di potenza⁵⁹, occorrono parole nuove per dare voce all'emergere di nuovi pensieri⁶⁰. La lingua, *Stärke* e *Rhythmus*, dal greco biblico al tedesco di Zarathustra, può annunciare l'inaudito⁶¹.

⁵⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, cit., p. 244.

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Il viandante e la sua ombra*, in *Umano troppo umano II*, cit., p. 165: «Il pericolo del linguaggio per la libertà spirituale – ogni parola è un pregiudizio».

⁵⁸ Friedrich Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, cit., p. 244: «Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun 'essere' al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; 'colui che fa' non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto. Il volgo, in fondo, duplica il fare [...]. I naturalisti non agiscono in modo migliore quando dicono: 'La forza muove, la forza cagiona' e simili – la nostra intera scienza, a onta di tutta la sua freddezza, della sua estraneità a moti affettivi, sta ancora sotto la seduzione della lingua e non si è sbarazzata di questi falsi infanti supposti, i 'soggetti' (l'atomo è, per esempio, un siffatto infante supposto, così come la kantiana 'cosa in sé')».

⁵⁹ *Ivi*, p. 225: «Il diritto signorile di imporre nomi si estende così lontano che ci si potrebbe permettere di concepire l'origine stessa del linguaggio come un'estrinsecazione di potenza da parte di coloro che esercitano il dominio: costoro dicono 'questo è questo e questo', costoro impongono con una parola il suggello definitivo a ogni cosa e a ogni evento e in tal modo, per così dire, se ne appropriano. [...] la parola 'buono' non si ricollega affatto necessariamente, aprioristicamente, ad azioni 'non egoistiche': come vuole la superstizione di codesti genealogisti della morale».

⁶⁰ Cfr. *ivi*, *Prefazione*, § 7, p. 220: «la giocondità o, per dirla nel mio linguaggio, la gaia scienza [*um es in meiner Sprachezusagen, die fröhliche Wissenschaft*]»; *Buono e malvagio. Buono e cattivo*, § 1, p. 226: «si tratta, per usare il mio linguaggio, dell'istinto d'armenato [*um mich meiner Sprache zu bedienen, der Heerdeninstinkt*]»; *Colpa, cattiva coscienza e simili*, § 18, p. 287: «istinto della libertà (per esprimermi nel mio linguaggio: la volontà di potenza) [*Instinkt der Freiheit (in meiner Sprache geredet: der Wille zur Macht)*]»; e Friedrich Nietzsche, *Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1888), OFN, vol. VI, tomo III, § 20, p. 187: «parlando nella mia lingua, al di là del bene e del male [*in meiner Sprache geredet, jenseits von Gut und Böse*]». Corsivo nell'originale.

⁶¹ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, trad. it. di Ferruccio Masini (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1888) OFN, vol. VI, tomo III, § 4, pp. 313-314: «Per esempio il mio Zarathustra [...] bisogna essere degni di ascoltarlo... [...] nessuno mai ha potuto prodigare tanti mezzi artistici nuovi, inauditi, creati in realtà appositamente per la prima volta. Restava da dimostrare che fosse possibile fare una cosa simile in lingua tedesca: prima di realizzarla, io stesso avrei rifiutato questa possibilità nel modo più deciso. Prima di me non si sapeva che cosa si può fare con la lingua tedesca,



Ora: il diritto signorile come attributo della volontà di potenza ripropone il perenne *topos* del forte *sul* debole. Il criterio d'individuazione adottato è in questo caso appunto la vita dell'*individuo*. Sulla possibilità di estendere il concetto di vita in senso ultra-individuale, fino forse a ridefinire lo stesso rapporto tra organico e inorganico, si soffermano i due interventi successivi.

Francesco D'Achille (dottore di ricerca in Filosofia presso l'Università del Salento di Lecce in cotutela con l'École pratique des hautes études di Parigi), con una relazione intitolata *Figure della zoe tra Giorgio Agamben e Károly Kerényi*, tenta una prima via di fuga verso una determinazione oltre-umana dell'appartenenza. La figura della *zoe*, nelle riflessioni di Giorgio Agamben, tende infatti ad essere ricostruita a partire dalla definizione aristotelica presente in *Metafisica* [1253a] ed è quindi definita rispetto alle modalità attraverso le quali è stata imbrigliata nella sfera politica⁶². In Kerényi, invece, la figura della *zoe* viene tematizzata a partire dalla definizione che ne fornisce Plotino nelle *Enneadi* [III, 7, 11, 43] dove il termine connota 'il tempo dell'anima', ovvero il tempo in cui questa, nel corso delle sue ripetute nascite, procede e trapassa da un *bios* all'altro⁶³. Sono due paradigmi antitetici ma complementari, dell'appartenenza: dietro quell'appartenenza storica al «mondo politico e linguistico» che ci determina in quanto parlanti, va scorta un'appartenenza naturale alla «Terra e al cosmo», che è comune ai viventi in quanto tali: «La *zoe* non ammette l'esperienza della sua propria distruzione: essa viene sperimentata senza una fine, come vita infinita. In questo si discosta da tutte le altre esperienze che si fanno nel *bios*, nella *vita finita*»⁶⁴.

Interviene infine Daniele Giuliani (laureando in Filosofia presso Sapienza Università di Roma), con una relazione intitolata «*Der Wille zur Macht*. Tra organico e inorganico». Se è vero che la volontà di potenza può essere considerata l'unica forza realmente operante nel mondo organico, al di là di ogni barriera individuale e specifica⁶⁵, è altrettanto ne-

che cosa si può fare col linguaggio in genere. L'arte del *grande* ritmo, il *grande stile* del periodare, per esprimere un immenso su e giù di passione sublime, sovraumana, questo è stato scoperto per la prima volta da me».

⁶² «L'ingresso della *zoe* nella sfera della *polis*, la politicizzazione della nuda vita come tale costituisce l'evento decisivo della modernità che segna una trasformazione radicale delle categorie politico filosofiche del pensiero classico», così Giorgio Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995, pp. 6-7.

⁶³ Károly Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, trad. it. di Lia Del Corno, Adelphi, Milano 2009, p. 20 (*Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Langen Müller, Stuttgart 1976).

⁶⁴ *Ivi*, p. 21.

⁶⁵ Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., § 36, pp. 44: «Posto infine che si riuscisse a spiegare tutta la nostra vita istintiva come la plasmazione e la ramificazione di un'unica forma fondamentale del volere – cioè della volontà di potenza, come è



cessario considerare la portata cosmica, ultra-organica, della corporeità nietzscheana: «Noi possiamo esplicitarci in termini spaziali il nostro corpo, e allora ne abbiamo una rappresentazione del tutto simile a quella del sistema stellare; la differenza tra organico e inorganico scompare»⁶⁶.

4. FREUD E MOSÈ, LA NEGAZIONE E IL RITORNO DEL RIMOSSO

Il 28 maggio 2018, il gruppo di ricerca si riunisce per un primo incontro dedicato al pensiero di Sigismund Schlomo Freud (Freiberg, 6 maggio 1856 – Londra, 23 settembre 1939). Talvolta è bene iniziare dalla fine: il suo ultimo testo, dedicato a Mosè, non può che rivelarsi centrale in un seminario dedicato al nesso tra lingua, appartenenza e traduzione. Il cuore di ogni popolo è il mito della sua fondazione. La storia di una appartenenza è la storia di un testo e della sua trasmissione, e dunque anche delle sue trasformazioni. Nel 1909, Otto Rank, un allievo di Freud, pubblica *Il mito della nascita dell'eroe*. L'elenco degli eroi presi in esame restituisce l'immensità della questione affrontata: Mosè, Karna, figlio del dio sole indiano, e poi Edipo, Paride, Telefo, Perseo, Gilgamesh, Ciro il Grande, Tristano, Romolo, Ercole, Gesù, Sigfrido, Lohengrin. Il primo dei primi è Sargon di Akkad, fondatore di Babilonia, fondatore in senso sommo:

Sargon, il re potente, il re di Agade sono io. Mia madre fu una vestale, mio padre non l'ho conosciuto, mentre il fratello di mio padre abitava sulle montagne. Nella mia città Azuripani, che si trova sulle rive dell'Eufrate, mia madre, la vestale mi concepì. In segreto mi partorì. Mi pose in un recipiente di giunchi, chiuse con pece il mio sportello, e mi abbandonò alla corrente, che non mi sommerse. La corrente mi portò ove era Akki, che attinge l'acqua. Akki, che attinge l'acqua, nella bontà del suo cuore, mi trasse fuori. Akki, che attinge l'acqua, mi allevò come suo figlio. Akki, che attinge l'acqua, fece di me il suo giardiniere. Mentre facevo il giardiniere, Ishtar si innamorò di me, divenni re, e regnai per quarantacinque anni⁶⁷.

È la nascita del mito della nascita. La natura, il fiume, accorda a Sargon la vita. Ishtar, la fecondità stessa, non più madre ma sposa, si innamora di lui, lo rende suo pari: sarà il re delle quattro parti del mondo,

la mia tesi – posto che si potesse ricondurre tutte le funzioni organiche a questa volontà di potenza [...] ci si sarebbe con ciò procurati il diritto di determinare univocamente ogni forza agente come: volontà di potenza».

⁶⁶ Friedrich Nietzsche, FP 1882-1884, 24 [16], pp. 321-323.

⁶⁷ Cit. in Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, trad. it. di Pier Cesare Bori, Giacomo Contri, Ermanno Sagittario, Boringhieri, Torino 1979 (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, De Lange, Amsterdam 1939), p. 341.



sarà come il dio-vento (Enlil), come il dio-sole (Shamash), come il cielo creatore (An). Ma sarà, soprattutto, il redattore del primo inno, l'autore del format narrativo *fondamentale*. Se sia vero o meno, non è questione dirimente. Forse siamo soltanto caduti nel mito della nascita del mito della nascita; nel mito dell'inizio e dell'inziatore. Ma ciò che conta, lo sappiamo da Wittgenstein, è indicare somiglianze di famiglia, anche e soprattutto quando i legami sono incerti – più che un albero genealogico, una diffusa macchia mediterranea. La somiglianza non necessita cause. La parola a Freud:

Se ricostruiamo – seguendo Rank e con una tecnica molto simile a quella di Galton – una *leggenda mediana* che metta in evidenza i tratti essenziali di tutti questi racconti, ne ricaviamo il quadro seguente: l'eroe è figlio di genitori di altissimi natali, il più delle volte è figlio di re. Il suo concepimento è preceduto da difficoltà, come astinenza o lunga sterilità o amplesso segreto dei genitori a causa di divieti od ostacoli esterni. Durante la gravidanza, o ancor prima, un annuncio premonitore (sogno, oracolo) mette in guardia circa la sua nascita, che in genere costituisce una minaccia per il padre. Per tale ragione, il bambino appena nato è condannato alla morte o all'esposizione, generalmente per volontà del padre o di chi lo rappresenta. Di regola è abbandonato alle acque in una cassetta. È allora salvato da animali o da umili persone (pastori) e allattato da un animale femmina o da un'umile nutrice. Una volta cresciuto, ritrova – dopo vicende molto complicate – i nobili genitori; da un lato si vendica del padre e dall'altro viene riconosciuto e conquista importanza e fama⁶⁸.

Anche Mosè deve la vita a un fiume. Il secondo capitolo dell'Esodo ci rivela il significato del suo nome, nelle parole della principessa egizia che l'ha tratto dal Nilo: *Mosheb*, 'colui che è stato tratto dall'acqua'. Ma *Mosheb* è una forma attiva, e significa piuttosto 'colui che trae dall'acqua'. E poi perché un'egizia dovrebbe usare la lingua degli ebrei? Più semplicemente, *mose*, in egizio, significa 'bambino' (come 'piccolo' significa *paulos*) ed è spesso usato nella composizione di nomi teofori – Ramses è un esempio eminente (Ra-mose: Ra ha dato un bambino)⁶⁹. Ed ecco dunque la versione di Freud: Mosè, divenuto poi *padre* del popolo ebraico, sarebbe in origine *figlio* di un altro popolo, di un'altra lingua, e di un'altra, decisiva, religione, condensata nell'inno al sole di Ekhnaton (XIV secolo a.C.), l'inno ad Aton, il disco solare, l'unico dio di tutto e tutti, che nutre le piante, colora il volto degli uomini, ma soprattutto *crea* gli elementi che compongono tutte le piante, tutti gli uomini, il cosmo stesso.

⁶⁸ *Ivi*, p. 340.

⁶⁹ Cfr. *ivi*, pp. 337-338.



Fotosintesi, melanina, nucleosintesi stellare (fusione d'idrogeno in elio, e via via fino al ferro del sangue). Monoteismo di una creazione perenne, e visibile. I raggi di Aton sono infinite braccia tese in ogni direzione, e ogni mano offre ovunque la vita (*ankh*). L'esperimento dura appena 17 anni. E finisce in una *damnatio memoriae ante litteram*. Il successore di Ekh-naton, nato Tut-ankh-aton (segno vivente di Aton)⁷⁰ è presto costretto a cambiare nome in Tut-ankh-amon (segno vivente di Amon). I sacerdoti di Ammone, il cui culto era presso Tebe, avevano qualcosa da ridire, qualcosa da perdere. Il pantheon egizio era territoriale, Aton no. Il sole, per 17 anni, aveva polverizzato tutte le divinità, tutte eccetto una, Maat⁷¹, la giustizia, in ebraico *zdaka*. L'abbiamo già incontrata, tra le righe, in Paolo: Abramo credette, e dio glielo accreditò come 'giustizia' (Gen 15, 6). «Paolo si chiede: quando fu pronunciata questa frase? Prima o dopo

⁷⁰ Aton è il disco solare, mentre *ankh*, la croce ansata, significa 'vita'. Il Socrate del *Fedro* (274b-275c) ci parla del significato di Theut, da cui Tut-: «Ho sentito raccontare che presso Naucrati, in Egitto, c'era uno degli antichi dèi del luogo, al quale era sacro l'uccello che chiamano ibis; il nome della divinità era Theuth. Questi inventò dapprima i numeri, il calcolo, la geometria e l'astronomia, poi il gioco della scacchiera e dei dadi, infine anche la scrittura. Re di tutto l'Egitto era allora Thamus e abitava nella grande città della regione superiore che i Greci chiamano Tebe Egizia, mentre chiamano il suo dio Ammone. Theuth, recatosi dal re, gli mostrò le sue arti e disse che dovevano essere trasmesse agli altri Egizi; Thamus gli chiese quale fosse l'utilità di ciascuna di esse, e mentre Theuth le passava in rassegna, a seconda che gli sembrasse parlare bene oppure no, ora disapprovava, ora lodava. Molti, a quanto si racconta, furono i pareri che Thamus espresse nell'uno e nell'altro senso a Theuth su ciascuna arte, e sarebbe troppo lungo ripercorrerli; quando poi fu alla scrittura, Theuth disse: 'Questa conoscenza, o re, renderà gli Egizi più sapienti e più capaci di ricordare, poiché con essa è stato trovato il farmaco della memoria e della sapienza'. Allora il re rispose: 'Ingegnosissimo Theuth, c'è chi sa partorire le arti e chi sa giudicare quale danno o quale vantaggio sono destinate ad arrecare a chi intende servirse. Ora tu, padre della scrittura, per benevolenza hai detto il contrario di quello che essa vale. Questa scoperta infatti, per la mancanza di esercizio della memoria, produrrà nell'anima di coloro che la impareranno la dimenticanza, perché fidandosi della scrittura ricorderanno dal di fuori mediante caratteri estranei, non dal di dentro e da se stessi; perciò tu hai scoperto il farmaco non della memoria, ma del richiamare alla memoria. Della sapienza tu procuri ai tuoi discepoli l'apparenza, non la verità: ascoltando per tuo tramite molte cose senza insegnamento, crederanno di conoscere molte cose, mentre per lo più le ignorano, e la loro compagnia sarà molesta, poiché sono divenuti portatori di opinione anziché sapienti'. Per una suggestione *puramente formale*, cfr. almeno tre luoghi nella lunga storia della 'circoncisione nel cuore': da Dt 10, 12-18: «Circoncidete dunque il vostro cuore ostinato e non indurite più la vostra nuca; perché il Signore vostro Dio è il Dio degli dei, il Signore dei signori, il Dio grande, forte e terribile, che non usa parzialità e non accetta regali, rende giustizia all'orfano e alla vedova, ama il forestiero e gli dà pane e vestito»; da Ger 4, 4: «Circoncidetevi per il Signore, circoncidete il vostro cuore»; da Rom 2, 29: «Giudeo è colui che lo è interiormente e la circoncisione è quella del cuore, nello spirito e non nella lettera; la sua gloria non viene dagli uomini ma da Dio».

⁷¹ Cfr. Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, cit., p. 375.



la circoncisione? Prima»⁷². Il rabbino Taubes, sostanzialmente, concorda con l'interpretazione di Genesi/Bereshit offerta da Paolo/Shaul nell'epistola ai Galati (3, 28-29: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù. E se appartenete a Cristo, allora siete discendenza di Abramo, eredi secondo la promessa»). Già all'inizio del percorso abbiamo visto Heidegger, figlio di sagrestano⁷³, strappare l'escatologia paolina dal 'sistema del cattolicesimo'. O quantomeno provarci. La mossa di Freud su Mosè l'egizio è altrettanto *radicale*. E Freud ne è consapevole, fin dall'*incipit* del testo in esame:

Privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli non è qualcosa che si compie volentieri o con facilità, tanto più quando si appartiene a quel popolo. Ma nulla ci deve indurre a sottomettere la verità a presunti interessi nazionali, se dal chiarimento di uno stato di cose possiamo aspettarci un progresso della nostra conoscenza⁷⁴.

Mosè è dunque un discepolo di Ekhnaton, un sacerdote del culto di Aton, e l'esodo non è altro che il suo esilio. Nel caos della transizione successiva alla morte del maestro, Mosè guida una colonna di ebrei, per ricostituire altrove il monoteismo perduto. Non ci riesce. Viene ucciso. E Aton è sconfitto da Yahweh, dio notturno, proveniente dall'Arabia, dio vulcanico (come *Iovis*, scuotitore di terra), «un dio locale, rozzo, di animo meschino, violento e assetato di sangue; aveva promesso ai suoi fedeli un paese 'stillante latte e miele' e li aveva incitati a scacciare i suoi attuali abitanti e a 'metterli a fil di spada'»⁷⁵. Ma di Aton non si perde memoria, ed è anzi il suo spirito a riscrivere gli attributi di Yahweh, lasciando intatto soltanto il suo nome, e in fondo neanche quello⁷⁶. Una vittoria

⁷² Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 48.

⁷³ Avviato alla carriera ecclesiastica, Heidegger passa due settimane nella Compagnia di Gesù, ma viene in breve riformato, per un soffio (al cuore). Cfr. la celebre, incisiva presentazione fornita da un eminente allievo in Karl Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, trad. it. di Enzo Grillo, Il Saggiatore, Milano 1988 (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, Metzler, Stuttgart 1986), p. 71: «Gesuita per vocazione, divenne protestante per indignazione, dogmatico scolastico per formazione e pragmatista esistenziale per esperienza, teologo per tradizione e ateo come uomo di scienza, apostata della propria tradizione nelle vesti di suo storico».

⁷⁴ Sigmund Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, cit., p. 339 (le citazioni di Freud sono da Es 3, 8 e Dt 13, 15).

⁷⁵ *Ivi*, p. 375.

⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 353: «La professione di fede ebraica suona com'è noto: *Shemà Israel Adonay Elobenu Adonay Echowd*. Se l'assonanza tra il nome egizio di *Atòn* (o *Atum*) e la parola ebraica *Adonay* [mio signore] e il nome divino siriano *Adon* non fosse fortuita ma



postuma del piccolo Mosè, padre ucciso, rimosso, ma infine tornato. Decisiva è ancora la tradizione profetica, che ha sempre «instancabilmente [annunciato] l'antica dottrina mosaica, secondo cui la divinità disdegna i sacrifici e le cerimonie e chiede solamente fede e una vita vissuta secondo verità e giustizia»⁷⁷. *Maat/zdaka* è quel che resta, e anzi quel che ritorna, del rimosso. Da un punto di vista formale, al di là di ogni obiettività storica, la narrazione freudiana ripropone un doppio dispositivo interno alla grammatica dell'appartenenza, un'originaria dialettica tra lingua e storicità, annuncio e vita, tradizione e ritraduzione:

Il seme del monoteismo non era fiorito in Egitto. Lo stesso sarebbe potuto accadere in Israele, dopo che il popolo s'era scrollato di dosso una religione gravosa ed esigente. Ma dal popolo ebraico non cessarono di levarsi sempre nuovi uomini, che rivitalizzarono la tradizione languente, che rinnovarono le ammonizioni e le esortazioni di Mosè e che non si fermarono prima che il passato perduto venisse restaurato⁷⁸.

All'inizio non c'è un patriarca, ma un'ermeneutica, una riscrizione dell'identità che lega, e libera, di generazione in generazione, la vita umana. Il fondatore è soltanto un bambino, il maestro è un discepolo. Ed è la natura ad offrirgli la vita. Ogni saga, ogni popolo, ogni lingua lo sa. L'eroe non è dato solo dai natali, ma anche e soprattutto dal raggio di luce che si fa incontro al neonato, dallo scorrere del fiume che non lo travolge, dall'amore della Terra. «E per questo son buone le saghe, che sono memoria dell'altissimo»⁷⁹: i miti dei popoli serbano tracce, erose e appena accennate, eppure ancor sempre accennanti, di una appartenenza oltre ogni appartenenza nazionale. Il vero eroe dei Tedeschi è allora il Reno, che scava la Terra (*Erde*), per plasmarne le terre (*Länder*) e fondarvi città. Questa è la parola di Hölderlin: l'eroe dei Tedeschi non è tedesco. Risalire il fiume di una tradizione significa oltrepassarla, e forse anzi oltrepassarle tutte:

dipendesse da una comunanza primordiale di lingua e significato, potremmo tradurre così la formula appena menzionata: 'Ascolta Israele, il nostro dio *Atòn (Adonay)* è l'unico dio'. Purtroppo non ho alcuna competenza per risolvere la questione e poco ho potuto trovare nella letteratura a questo riguardo, ma probabilmente non è lecito liquidare il problema con tanta facilità».

⁷⁷ *Ivi*, p. 376.

⁷⁸ *Ivi*, p. 430.

⁷⁹ Cfr. Martin Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 55 (GA 4, p. 46). Heidegger commenta *Voce del popolo* di Hölderlin (*Stimme des Volkes*, 1802), «[c]osì Hölderlin chiama le saghe [*die Sagen*] nelle quali un popolo è memore dell'appartenenza all'ente nel suo insieme. Ma questa voce spesso ammutolisce e si fiacca in se stessa. Inoltre essa non è capace, da sé sola, di dire l'autentico, ma ha bisogno di chi l'interpreti». Cfr. anche *ivi*, p. 44 (GA 4, p. 36): «Ma che cosa deve testimoniare l'uomo? La sua appartenenza alla Terra [*Zugehörigkeit zur Erde*]. *Erde*, non *Land*, non *Vaterland*».



e per questo il più pericoloso dei beni, il linguaggio all'uomo è dato, affinché creando, distruggendo, e perendo, e ritornando a colei che sempre vive, la madre e maestra, egli testimoni ciò che egli è: / di aver ereditato, appreso da lei quanto ella ha di più divino: l'amore che tutto sostiene⁸⁰.

La madre, la natura insegna l'amore, il Reno riporta i divisi ad un'origine comune, ma dunque: «Chi fu il primo / A corrompere i legami d'amore / E farne dei lacci?»⁸¹. Come nasce la negazione, il disgusto, dell'altro?

Interviene Marco Tedeschini (Università di Roma Tor Vergata/Università telematica eCampus), con una relazione intitolata «Negazione e disgusto. Freud e il *Disagio della civiltà*». A partire da una nota decisiva de *Il disagio della civiltà* (1929)⁸², Freud presenta l'ipotesi che il sentimento di disgusto costituisca una forma di negazione delle pulsioni che nasce con una trasformazione ontogenetica e filogenetica dell'animale uomo. Il disgusto, come coscienza affettiva della contraddizione⁸³, è allora uno dei modi in cui questa frattura si realizza, forse prima ancora dell'intervento del linguaggio o indipendentemente dal suo intervento. Il disgusto, tuttavia, non presenta semplicemente una frattura tra gli esseri umani ma anche un potente dispositivo di riconoscimento: seguendo l'ipotesi freudiana, il disgusto sorge dalla svalutazione degli stimoli olfattivi quali veicoli privilegiati dell'eccitazione sessuale tipica delle specie animali, producendo l'illusione di uno scarto tra l'animale e l'uomo in cui quest'ultimo può riconoscersi come specie non-animale. Un'illusio-

⁸⁰ Da Friedrich Hölderlin, *Nel bosco (Im Walde, 1800)*, cit. in Martin Heidegger, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, cit., p. 44. Cfr. Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche*, a cura di Luigi Reitani, con uno scritto di Andrea Zanzotto, Mondadori, Milano 2001, p. 757: «Ma in capanne abita l'uomo e si ricopre / di pudichi abiti, giacché è più fervido / più sollecito anche, e a serbare [*bewahre*] lo spirito, / come la sacerdotessa serba la fiamma celeste, a ciò mira il suo intelletto. / E per questo gli è dato l'arbitrio e l'eccelsa potenza / di fallire [*fehlen*] e adempiere [*vollbringen*], a lui, simile agli Dei, all'uomo, / il più pericoloso dei beni [*der Güter gefährlichstes*], il linguaggio [*Sprache*] / gli è dato affinché operoso [*schaffend*], distruggendo [*zerstörend*], e / soccombendo [*untergehend*] e ritornando [*wiederkehrend*] alla sempre vivente, / alla maestra e madre, egli testimoni che cosa / sia, per aver ereditato [*geerbet*], appreso da lei ciò / che ha di più divino, l'amore che tutto serba [*die allerhaltende Liebe*].».

⁸¹ Friedrich Hölderlin, *Der Rhein. An Isaak von Sinclair* (1801), vv. 96-98; cfr. *Il Reno. A Isaak von Sinclair*, in Friedrich Hölderlin, *Tutte le liriche*, cit., p. 333.

⁸² Sigmund Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere 1924-1929*, a cura di Cesare Luigi Musatti, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 574-630 (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien 1930).

⁸³ Sull'argomento, cfr. Aurel Kolnai, *Il disgusto* (1929), Marinotti, Milano 2017; Jean-Paul Sartre, *L'essere e il nulla* (1943), Il Saggiatore, Milano 2014; cfr. anche Marco Tedeschini, *Il conflitto estetico. Teoria del disgusto*, Lithos, Roma 2018.



ne, però. Il disgusto non è infatti l'esito di norme igieniche codificate dall'uomo, ma una potenza psichica che si sviluppa filogeneticamente nel momento in cui questi assume la statura eretta. Ciò che apparentemente ci distingue da non-umano si rivela pertanto il più autentico segno della nostra naturalità.

Il giorno seguente, in data 29 maggio 2018, Paolo Virno tiene la quarta conferenza pubblica del ciclo *Gebören*, «La negazione in Freud. Pulsioni e sintassi». Seguono interventi di Bruno Berni, Pietro Bianchi, Antonio Manconi e Marco Tedeschini. Virno parte da *La negazione* (1925):

Il modo in cui i nostri pazienti presentano le loro associazioni durante il lavoro analitico ci fornisce lo spunto per alcune osservazioni interessanti. «Ora Lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione». Comprendiamo che questo è il ripudio, mediante proiezione, di una associazione che sta or ora emergendo. Oppure: «Lei domanda chi possa essere questa persona del sogno. Non è mia madre». Noi rettifichiamo: dunque è la madre. *Ci prendiamo la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione*. È come se il paziente avesse detto: «Per la verità mi è venuta in mente mia madre per questa persona, ma non ho voglia di considerare valida questa associazione» [...]. Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di lasciarsi negare. La negazione è un modo di prendere coscienza del rimosso, in verità è già una revoca [*Aufhebung*] della rimozione [...]⁸⁴.

La libertà menzionata da Freud è, oltretutto esplicitamente, connessa ad una *Aufhebung* della rimozione. E il segreto di questa motilità è ancora una volta il 'non', la sua convertibilità. Per mostrarla, Virno chiama in causa Frege. Negare il senso di un enunciato non equivale in alcun modo, per Frege, a una dissoluzione dei suoi costituenti. Freud non ha difficoltà a mettere tra parentesi la negazione proferita dal suo paziente proprio perché, come sostiene Frege, noi tutti afferriamo il senso di un enunciato senza tenere conto del giudizio di assenso o di dissenso che lo accompagna. Il saggio di Freud diviene così occasione di una più generale riflessione sul nesso tra linguaggio e negazione. Freud parte da un caso-limite: la rivelazione di un affetto (la madre) fin lì rimosso, esibisce ora la struttura formale, e formalmente convertibile, di ogni negazione. Per gli obiettivi del seminario si tratta di una questione dirimente, che impone un breve *excursus* scientifico, già invocato, peraltro, da Nietzsche. È storia nota: nel 1992, un gruppo di ricerca coordinato da Gia-

⁸⁴ Sigmund Freud, *Die Verneinung*, in «Imago», XI, 3 (1925), pp. 217-221; trad. it. di Elvio Fachinelli, *La negazione*, in Id., *Opere 1924-1929*, cit., pp. 197-198.



come Rizzolatti presso l'Università di Parma annunciò i risultati di una serie di esperimenti destinati a rivoluzionare il panorama neuroscientifico dei decenni successivi. Le prime 'cavie' furono i macachi, che condividono con i sapiens il 97,5% del proprio patrimonio genetico. Semplici elettrodi, impiantati nel cervello dei primati, permettevano al team di Rizzolatti, una completa e precisa mappatura della loro attività neuro-elettrica. Questi test dimostrarono, per la prima volta a livello sperimentale, l'attività degli ormai celebri neuroni-specchio: neuroni del sistema motorio che si attivano sia quando l'animale compie un gesto determinato, come ad esempio afferrare un oggetto, sia quando lo stesso gesto è compiuto, in sua presenza, da altri. Era un primo passo nella direzione di una comprensione scientifica dell'empatia interumana. Mediante tecniche meno invasive (elettroencefalografia e risonanza magnetica funzionale), la presenza della medesima attività-specchio fu in breve comprovata nel cervello umano, anche nella cosiddetta area di Broca, responsabile dell'apprendimento del linguaggio⁸⁵. I primati, e taluni uccelli⁸⁶, condividono questa sorta di intersoggettività originaria: il cervello dell'individuo *imita* l'attività neuronale di un altro individuo. Di fronte al pianto altrui, i neuroni-specchio predispongono i miei dotti lacrimali alla lacrimazione. Ove il pianto *non* arriva, lì si manifesta una retroazione della sintassi sulle pulsioni. Il linguaggio, il più pericoloso dei beni, è capace di 'non'. La parola (l'ultima, per ora) a Virno:

Nel linguaggio mette radici il fallimento del reciproco riconoscimento tra conspecifici. Grammaticalmente impeccabile, dotato di senso, a portata di ogni bocca è l'enunciato «questo non è un uomo». Soltanto l'animale che parla ha la capacità di non riconoscere il suo simile. [Ma] il linguaggio non manca di procurare un antidoto al veleno che ha inoculato nell'innata socialità della mente. Oltre a sabotare in tutto o in parte l'empatia prodotta dai neuroni specchio, esso offre anche un rimedio (anzi, l'unico rimedio adeguato) ai danni così arrecati. Il sabotaggio iniziale può essere a sua volta sabotato. La sfera pubblica, nicchia ecologica delle nostre azioni, è il risultato instabile di una lacerazione e di una sutura, della prima non meno che della seconda. Somiglia dunque a una cicatrice. Detto altrimenti: la sfera pubblica trae origine dalla negazione di una negazione. Se a qualche lettore ripugna il sapore dialettico di questa espressione, ne sono desolato, ma non so che farci. A scanso

⁸⁵ Cfr. Giovanni Buccino – Marco Mezzadri, *La teoria dell'embodiment e il processo di apprendimento e insegnamento di una lingua*, in «Enthymema», VIII (2013), pp. 5-20.

⁸⁶ Niente di nuovo sul fronte lirico, dalle pernici di Alcmane agli usignoli di Hölderlin. Il verso poetico imita il verso animale: le parole e il canto (*epe kai melos*) trovò Alcmane accordando armoniosa voce di pernici (VII secolo a.C.). Da questa originaria *mimesis* parte il percorso tracciato in Daniele Guastini, *Prima dell'estetica. Poetica e filosofia nell'antichità*, Laterza, Roma-Bari 2003.



di equivoci, conviene aggiungere che la negazione della negazione non ripristina la primitiva sintonia prelinguistica. Sempre di nuovo eluso o neutralizzato, il rischio del non-riconoscimento è però inscritto irreversibilmente nell'interazione sociale⁸⁷.

I lavori del seminario *Gehören* riprenderanno, con Walter Benjamin nel novembre 2018. Sono previsti interventi del prof. Paolo Vinci, di Massimiliano De Villa (Istituto Italiano di Studi Germanici), Cora Presezzi (Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli) e Giuliana Scotto (Università Ca' Foscari di Venezia). Il convegno di sintesi è previsto per il 3 e 4 dicembre 2018.

⁸⁷ Paolo Virno, *Prologo*, in Id., *Saggio sulla negazione. Per un'antropologia linguistica*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.