

Sartre, Heidegger, Foucault – Concezioni dell'uomo nella seconda metà del Novecento

J. P. Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo

M. Heidegger – Lettera sull'umanismo

M. Foucault – La morte dell'umanismo e la cura di sé

J. P. Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo

Vorrei qui difendere l'esistenzialismo da un certo numero di critiche che gli sono state mosse. Innanzitutto lo si è accusato di indurre gli uomini ad un quietismo di disperazione, poiché, precluse tutte le soluzioni, si dovrebbe considerare in questo mondo l'azione del tutto impossibile e sfociare, come conclusione, in una filosofia contemplativa; il che, essendo la contemplazione un lusso, ci riconduce ad una filosofia borghese. Tali soprattutto le critiche dei comunisti.

Ci hanno accusati, d'altra parte, di mettere in evidenza i lati peggiori dell'uomo, di mostrare ovunque il torbido, il sordido, il vischioso, e di trascurare le bellezze ridenti e gli aspetti luminosi della natura umana; per esempio, secondo la Mercier, scrittrice cattolica, d'aver dimenticato il sorriso del bambino. Tanto i comunisti quanto i cattolici ci accusano di essere venuti meno della solidarietà umana, di considerare l'uomo come isolato, soprattutto perché noi muoviamo — a detta dei comunisti — dalla soggettività pura, dall'io penso di Cartesio, cioè dal momento in cui l'uomo raggiunge la coscienza di sé nella solitudine¹; e questa nostra posizione non ci permetterebbe più di tornare alla solidarietà con gli uomini che sono fuori dell'io e che l'io non può raggiungere nel «*cogito*». Da parte dei cristiani ci si rimprovera di negare la realtà e la consistenza dell'agire umano, giacché, se sopprimiamo i comandamenti di Dio ed escludiamo valori stabiliti in eterno, non resterebbe altro che la gratuità pura e semplice, per cui ciascuno può fare ciò che vuole, essendo tra l'altro incapace, dal suo punto di vista, di condannare le idee e gli atti degli altri.

A tutte queste disparate critiche cerco di rispondere oggi ed ecco perché ho intitolato questa breve esposizione «L'esistenzialismo è un umanismo». Molti potranno meravigliarsi che si parli qui di umanismo. Vedremo in qual senso l'intendiamo. In ogni caso possiamo dire subito che intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana.

Si sa che l'accusa principale che ci muovono è che l'esistenzialismo mette in risalto il lato deterioro della vita umana. Una signora di cui mi si è parlato recentemente,

¹ Fin dalla speculazione di S. Kierkegaard (1813-1855), il filosofo danese considerato il padre dell'esistenzialismo, la filosofia dell'esistenza ha rivendicato l'assoluta irriducibilità del singolo individuo a qualunque altra categoria e l'impossibilità di riassorbirlo in qualsiasi altra entità superiore, quali per esempio lo Spirito o lo Stato, come era avvenuto nel sistema di Hegel. Qui Sartre menziona Cartesio (1596-1650) che, con il suo celebre "*Cogito ergo sum*", può essere considerato all'origine del moderno soggettivismo che chiuderebbe l'uomo in se stesso, precludendogli la possibilità di un reale rapporto con gli altri. Ciò per i marxisti, convinti sostenitori della fondamentale e costitutiva socialità dell'essere umano, è inaccettabile, anche perché non permetterebbe quella solidarietà fra i più deboli e oppressi, che è condizione decisiva per attuare la rivoluzione anticapitalista.

quando si lascia sfuggire, per mancanza di controllo, una parola volgare, dice a mo' di scusa: «sto diventando esistenzialista». ...

La maggior parte di coloro che adoperano questo termine sarebbero gravemente imbarazzati nel darne giustificazione, poiché oggi, che è divenuto di moda, si dice volentieri che un musicista o un pittore è esistenzialista ...

Ciò che rende complesse le cose è il fatto che vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers² e Gabriel Marcel³, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso. Essi hanno in comune soltanto questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. In che modo è da intendere la cosa? Quando si considera un oggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una «ricetta». Quindi il tagliacarte è da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e dall'altro qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire. Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza — cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione — precede l'esistenza; e così la presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. Ci troviamo dunque in presenza di una visione tecnica del mondo, per cui si può dire che la produzione precede l'esistenza. Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo; e qualsiasi dottrina noi consideriamo — si tratti di dottrina simile a quella di Descartes o a quella di Leibniz⁴ — ammettiamo sempre la volontà come in qualche modo posteriore all'intelletto o almeno come ciò che si accompagna ad esso, e che Dio, quando crea, sa con precisione che cosa crea.

Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente del fabbricante, e Dio crea l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi ad una determinata concezione, così come l'artigiano che produce il tagliacarte. In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è

² Karl Jaspers (1883-1969) fu, insieme a Martin Heidegger, il maggiore esponente dell'esistenzialismo tedesco. Il suo pensiero muove dalla constatazione dello scacco e del fallimento delle umane possibilità. Egli è tuttavia convinto che a partire proprio da tale naufragio l'uomo possa aprirsi alla Trascendenza e, in certo modo, intravedere Dio stesso; di qui la possibilità, per altro abbastanza problematica, di ravvisare nel pensiero jaspersiano una tonalità chiaramente religiosa, presente soprattutto nella convinzione che Dio, per quanto inaccessibile, si comunichi, magari indirettamente, all'uomo.

³ Gabriel Marcel (1889-1973) fu, come Sartre, autore teatrale oltre che filosofo. Il suo esistenzialismo, chiamato pure neosocratismo cristiano, si impernia sulla difesa della singolarità dell'uomo e sul mistero dell'Essere, che, a suo giudizio, non tollerano riduzioni razionalistiche o empiristiche: Dio e la persona umana non rientrano tra le realtà scientificamente verificabili. L'uomo — secondo Marcel — al di là dei problemi finisce per incontrare il Mistero, che lo spinge verso la fede in Dio, un Dio che si invoca, che si ama e in cui si spera, ma che mai potrà essere dimostrato in termini scientifico-razionali.

⁴ Per Leibniz Dio occupa un posto assolutamente centrale: Egli è il creatore del mondo e la libertà e la bontà che detiene in grado supremo ci rassicurano del fatto che al momento della creazione abbia scelto il migliore degli universi possibili. Tale è - in estrema sintesi - la celebre teoria ottimistica di cui Leibniz si fece paladino. Come si può notare facilmente, sia la posizione cartesiana che quella leibniziana possono essere adottate a buon diritto da Sartre come esempi di concezioni che accettano l'idea di un Dio creatore, idea che - aggiungiamo noi - conduce i due filosofi verso convinzioni ottimistiche del tutto estranee all'esistenzialismo sartriano.

nell'intelletto di Dio. Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza.

Questa idea noi la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot⁵, in Voltaire⁶ e nello stesso Kant⁷. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo. In Kant da questa universalità risulta che l'uomo delle foreste, l'uomo della natura, come l'uomo civile, sono soggetti alla stessa definizione e possiedono le stesse qualità fondamentali. Così anche nel pensiero di Kant l'essenza di uomo precede quell'esistenza storica che incontriamo nella natura.

L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana⁸. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza? Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo.

Ed è anche quello che si chiama la soggettività e che ci vien rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire.

L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere. Non quello che vorrà essere. Poiché quello che intendiamo di solito con il verbo «volere» è una decisione cosciente, posteriore, per la maggior parte di noi, a ciò che noi stessi ci siamo fatti. Io posso voler aderire a un partito, scrivere un libro, sposarmi: tutto questo non è che la manifestazione di una scelta più originaria, più spontanea di ciò che si chiama volontà⁹. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così

⁵ Denis Diderot (1713-1784) fu una delle figure di primo piano dell'Illuminismo francese e si fece sostenitore di convinzioni deiste e materialiste contro le religioni rivelate che propongono la figura di un Dio supremo ordinatore dell'universo.

⁶ Françoise-Marie Arouet (1694-1778), conosciuto con lo pseudonimo di Voltaire, è il più noto intellettuale illuminista. Polemizzò contro la tradizione religiosa e il facile ottimismo di stampo leibniziano e soprattutto si impegnò in una grande battaglia per la tolleranza in campo religioso e politico.

⁷ È indubbio che Kant fosse convinto della possibilità di far appello a concetti universali per definire le varie realtà: volendo semplificare al massimo, si può dire che secondo Kant tali concetti risiedono nella ragione umana, piuttosto che nella mente di Dio.

⁸ Sartre richiama qui l'ampia e densa Introduzione che Heidegger pose all'inizio del suo capolavoro *Essere e tempo*, intitolata Esposizione del problema del senso dell'essere, nella quale egli introdusse il concetto di "Esserci" per definire l'uomo (vedi nota 24).

⁹ Nella quarta parte de *L'essere e il nulla*, Sartre aveva affrontato anche il grande tema della libertà, dedicandogli pagine fra le più celebri della sua opera e delucidando pure il rapporto che intercorre tra libertà e volontà: riprendendo quelle considerazioni, qui egli distingue la libertà come condizione originaria dell'essere umano dalla volontà che segue tale libertà originaria e di essa è manifestazione.

il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini. La parola «soggettivismo» ha due significati e su questa duplicità giocano i nostri avversari. Soggettivismo vuol dire, da una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità per l'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo. Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti.

Se l'esistenza, d'altra parte, precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca. Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera. Se io sono operaio e scelgo di far parte di un sindacato cristiano piuttosto che essere comunista; se, con questa mia scelta, voglio mostrare che la rassegnazione è, in fondo, la soluzione che conviene all'uomo, che il regno dell'uomo non è su questa terra, io non metto in causa solo il mio caso personale: io voglio essere rassegnato per tutti e, di conseguenza, il mio atto ha coinvolto l'intera umanità. E se voglio — fatto ancor più individuale — sposarmi, avere dei figli, anche se questo matrimonio dipende unicamente dalla mia situazione, o dalla mia passione, o dal mio desiderio, in questo modo io impegno non solo me stesso, ma l'umanità intera sulla via della monogamia. Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo.

Questo ci permette di comprendere ciò che sta sotto a certe parole un poco magniloquenti, come angoscia¹⁰, abbandono, disperazione. Come vedrete, è estremamente semplice. Intanto, che cosa si intende per angoscia? L'esistenzialista dichiara volentieri che l'uomo è angoscia. Questo significa: l'uomo che assume un impegno ed è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere, ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità, non può sfuggire al sentimento della propria completa e profonda responsabilità.

Certo, molti uomini non sono angosciati, ma noi affermiamo che essi celano a se stessi la propria angoscia, che la fuggono; certo, molti uomini credono, quando agiscono, di non impegnare che se stessi e, quando si dice loro: «Ma se tutti facessero così?», alzano le spalle e rispondono: non tutti fanno così. Ma, in verità, ci si deve sempre chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? E non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede.

¹⁰ Angoscia è una delle parole-simbolo della filosofia esistenzialista fin dalle sue origini: basti ricordare che il titolo di una delle più note opere di Kierkegaard è proprio *Il concetto dell'angoscia*. Tale concetto ha avuto valenze varie e diverse, specialmente in relazione alle convinzioni dei singoli filosofi riguardo all'esistenza di Dio. L'ateo Sartre collega l'angoscia da una parte (cfr. *La nausea*) all'insensatezza e all'insignificanza della vita umana, dall'altra, come accade in queste pagine, alla terribile responsabilità che incombe sull'uomo quando compie le proprie scelte.

Colui che mente e si scusa dicendo: non tutti fanno così, è qualcuno che si trova a disagio con la propria coscienza, perché il fatto di mentire implica un valore universale attribuito alla menzogna. Anche quando si maschera, l'angoscia appare. E questa l'angoscia che Kierkegaard chiamava l'angoscia di Abramo¹¹.

Conoscete la storia. Un angelo ha comandato ad Abramo di sacrificare suo figlio: tutto va bene, se è veramente un angelo quello che è venuto e ha detto: tu sei Abramo, sacrificherai tuo figlio. Ma ciascuno può, anzitutto, domandarsi: è veramente un angelo? Sono io veramente Abramo? Che cosa me lo prova? C'era una pazza che aveva delle allucinazioni: le pareva che qualcuno le parlasse per telefono, che le desse degli ordini. Il medico le chiese: «Ma chi le parla?». Ella rispose: «Lui dice di essere Dio». Ma che cosa le provava che fosse veramente Dio? Se un angelo viene a me, che cosa mi prova che sia un angelo? E se odo delle voci, che cosa mi prova che vengano dal cielo e non dall'inferno, o da un subcosciente o da uno stato patologico? Chi prova che si rivolgano proprio a me? Chi può provare che io sia veramente designato a imporre la mia concezione dell'uomo e la mia scelta all'umanità? Non troverò mai alcuna prova, alcun segno per convincermene. Se una voce si rivolge a me, sarò sempre io che deciderò che questa voce è la voce dell'angelo: se considero buona una certa azione, sarò io a scegliere di dire che quest'azione è buona piuttosto che cattiva. Nulla mi designa ad essere Abramo, eppure io sono obbligato in ogni istante a compiere degli atti esemplari. Ogni cosa accade come se, per ogni singolo uomo, tutta l'umanità avesse gli occhi fissi su ciò che egli fa e si regolasse su ciò che egli fa. Ed ogni uomo deve dirsi: sono io davvero colui che ha il diritto di operare in modo tale che l'umanità si regoli sui miei atti? E, se non se lo dice, è perché maschera la propria angoscia. Non si tratta qui di un'angoscia che condurrebbe al quietismo, all'inazione. Si tratta di un'angoscia semplice, che tutti coloro che hanno delle responsabilità conoscono bene. Quando, ad esempio, un capo militare si assume la responsabilità di un assalto e manda un certo numero di uomini alla morte, egli sceglie di far ciò e, in sostanza, sceglie da solo. Tutti i capi conoscono questa angoscia. Essa non impedisce loro di agire; al contrario, è la condizione stessa della loro azione, poiché ciò presuppone che essi esaminino attentamente una pluralità di soluzioni possibili e che, quando ne scelgono una, si rendano conto che essa non ha valore se non in quanto è stata scelta. È questa specie di angoscia che viene messa in luce dall'esistenzialismo; vedremo che si manifesta inoltre come responsabilità diretta di fronte agli altri uomini che coinvolge. Non è una cortina che ci divida dall'azione, ma fa parte dell'azione stessa.

E quando si parla di abbandono¹², espressione cara a Heidegger, intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. L'esistenzialismo si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con la minima spesa.

¹¹ Facendo perno sulla figura del biblico patriarca Abramo, Kierkegaard nell'opera *Timore e tremore* (vedi letture relative a Kierkegaard) del 1843 chiarì l'opposizione esistente tra moralità e fede religiosa: Abramo obbedì al comando di Dio che gli ingiungeva di uccidere il figlio Isacco, venendo meno a qualsiasi codice etico e affidandosi esclusivamente alla fede. Al filosofo danese premeva dimostrare l'assoluta scandalosità e paradossalità dell'atto di fede, che non risponde ad alcuna logica: credere in Dio significa dire un sì non sorretto da giustificazioni razionali.

¹² Anche questo termine è tipico del vocabolario esistenzialista: per Heidegger sta a indicare la situazione propria dell'esserci, dell'uomo che si trova gettato nel mondo, quella situazione che è sotto il segno dell'angoscia, perché l'uomo stesso la subisce senza poterne dare alcuna esauriente spiegazione.

Allorché, verso il 1880, alcuni professori francesi¹³ tentarono di costituire una morale laica, ragionarono press'a poco così: Dio è un'ipotesi inutile e costosa: eliminiamola; ma è necessario tuttavia, perché ci siano una morale, una società, un mondo civile, che certi valori siano presi sul serio e considerati come esistenti a priori; bisogna che sia obbligatorio a priori essere onesti, non mentire, non battere la propria donna, fare figli, ecc. ecc.

Dobbiamo fare quindi un piccolo lavoro che permetterà di mostrare che quei valori esistono ugualmente, iscritti in un cielo intelligibile, anche se Dio non esiste.

In altre parole — ed è, credo, la tendenza di quel che in Francia si chiama radicalismo — niente muterà se Dio non esiste; ritroveremo le stesse norme di onestà, di progresso, di umanismo e avremo fatto di Dio un'ipotesi obsoleta, che morirà tranquillamente da sola. L'esistenzialista al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene a priori poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini.

Dostoevskij¹⁴ ha scritto: «Se Dio non esiste tutto è permesso». Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà.

Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa.

L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo. ...

Ma in tal caso siamo abbandonati. Per darvi un esempio che permetta di comprendere meglio che cosa intendo per abbandono, citerò il caso di un mio allievo, venuto a chiedermi consiglio nelle circostanze seguenti. Nella sua famiglia i rapporti tra il padre e la madre si erano guastati e d'altra parte il padre tendeva a

¹³ Sartre allude qui ad alcuni esponenti delle correnti positivista e naturalista, i quali, a suo giudizio, tentarono la fallimentare impresa di negare Dio mantenendo però inalterato un certo quadro di valori morali, nella convinzione che tali valori, con la loro vincolante universalità, potessero sussistere nonostante l'ateismo proclamato.

¹⁴ Fédor Michajlovic Dostoevskij (1821-1881), oltre che uno fra i maggiori scrittori di tutti i tempi, è stato un notevole pensatore, e i personaggi dei suoi grandi romanzi sono spesso portatori di profonde problematiche filosofiche, prima fra tutte quella religiosa. Egli, come fa qui notare Sartre, comprese benissimo che l'ateismo conduce inevitabilmente verso un totale relativismo etico.

collaborare con i tedeschi; il figlio maggiore era caduto durante l'offensiva germanica del '40, mentre il figlio minore, il mio allievo, giovane dotato di sentimenti un po' primitivi ma generosi, lo voleva vendicare. La madre viveva sola coll'unico figlio rimasto, affranta per il mezzo tradimento del marito e per la fine dell'altro figlio, e vedeva in lui la sola consolazione. Quel giovane in quel momento poteva scegliere tra partire per l'Inghilterra e arruolarsi nelle Forze Francesi di Liberazione — e quindi abbandonare la madre — o restare presso la madre e consolarne l'esistenza. Si rendeva ben conto che la donna viveva solo per lui e che il suo andarsene via — e forse la sua morte — l'avrebbero gettata nella disperazione. Si rendeva anche conto che in fondo, su di un piano concreto, il rimanere con la madre voleva senz'altro dire aiutarla a vivere, mentre la scelta di partire e combattere era un atto il cui risultato poteva essere incerto, perdersi nella sabbia, non servire a niente: per esempio, partendo per l'Inghilterra, passando attraverso la Spagna avrebbe potuto essere preso e tenuto chissà sino a quando in un campo di concentramento spagnolo; poteva giungere in Inghilterra o ad Algeri e finire in un ufficio a riempire dei fogli.

Si trovava quindi di fronte a due tipi di condotta assai differenti: una concreta, immediata, ma che si rivolgeva a un individuo soltanto; un'altra che si rivolgeva a un insieme infinitamente più vasto, a una collettività nazionale, ma che era, per questo fatto stesso, incerta e che poteva interrompersi per strada.

E, nello stesso tempo, egli esitava tra due tipi di morale. Da una parte la morale della simpatia, della devozione individuale; dall'altra, una morale più ampia ma la cui efficacia si poteva discutere. Bisognava scegliere tra le due. Chi poteva aiutarlo a scegliere? La dottrina cristiana? No. La dottrina cristiana dice: siate caritatevoli, amate il prossimo, sacrificatevi per gli altri, scegliete la via più aspra, ecc. ecc. Ma qual è la via più aspra? Chi amare come «il proprio fratello», la madre o chi combatteva? Qual è l'utilità più grande, quella, vaga, di combattere con tanti altri, o quella, precisa, di aiutare a vivere un essere ben definito? Chi può decidere a priori? Nessuno. Nessuna morale precostituita lo può dire. La morale kantiana dice: non trattate mai gli altri come mezzo ma come fine¹⁵. Perfetto: se rimango vicino a mia madre la tratto come fine e non come mezzo, ma, appunto perciò, corro il rischio di trattare come mezzo chi combatte attorno a me; d'altro canto se vado a raggiungere chi combatte lo tratto come fine, ma rischio di trattare come mezzo mia madre.

Se i valori sono vaghi e sempre troppo vasti e indefiniti per il caso concreto e preciso che consideriamo, non ci rimane che affidarci all'istinto. È quanto ha tentato di fare il giovane in questione; quando l'ho visto egli diceva: in fondo quello che conta è il sentimento; dovrei scegliere quello che mi spinge veramente in una certa direzione e sento d'amare tanto mia madre da sacrificare a lei tutto il resto — il mio desiderio di vendetta, il mio desiderio d'azione, il mio desiderio d'avventure — rimango presso di lei. Se sento quell'amore insufficiente, parto.

Ma come si può determinare il valore di un sentimento? Che cosa determinava il valore del suo sentimento per la madre? Proprio il fatto che egli restava per lei. Io posso dire: amo abbastanza quel mio amico da sacrificargli quella somma di denaro; ma non posso dirlo che quando l'ho fatto. Io posso dire: amo abbastanza

¹⁵ Sartre ricorda qui la seconda formula dell'imperativo categorico con la quale Kant, nella Fondazione della metafisica dei costumi, mette in luce uno degli aspetti fondamentali dell'autentica moralità, quello connesso al riconoscimento del superiore valore dell'uomo rispetto a qualsiasi altra realtà, un valore che non può mai essere messo in secondo piano. Come è noto, Kant fu convinto assertore di un'etica oggettiva fondata sull'universalità della ragione, e Sartre, al contrario, vuol qui dimostrare che i concreti casi della vita escludono la possibilità di ricorrere a criteri morali universali.

mia madre da restare con lei, se sono rimasto con lei. Non posso determinare il valore del mio affetto se non quando ho fatto appunto un atto che lo convalidi e lo definisca. Ora, non appena chiedo a quel sentimento di giustificare il mio atto, mi trovo avvolto in un circolo vizioso. ...

In altre parole il sentimento si forma con gli atti che si compiono: non posso quindi consultarlo perché mi serva da guida.

Questo vuol dire che non posso né cercare in me lo stato autentico che mi spingerà ad operare, né chiedere ad una morale i concetti che mi permetteranno di operare. Almeno, direte voi, quel giovane è andato da un professore per chiedergli consiglio.

Ma se voi cercate consiglio, ad esempio, da un prete, nello scegliere quel prete voi sapete già, in fondo, più o meno, quello che vi consiglierà. In altre parole, scegliere il consigliere è ancora impegnare se stessi. La prova è che, se siete cristiani, penserete di consultare un prete. Ma ci sono preti «collaborazionisti», preti «attendisti», preti della Resistenza. Quale scegliere? E se un giovane sceglie un prete della Resistenza o un prete collaborazionista, ha già deciso il genere di consiglio che riceverà. Così, venendomi a trovare, quel giovane conosceva la risposta che gli avrei dato, e io stesso non potevo dargliene altra: tu sei libero, scegli, cioè inventa. Nessuna morale generale ti può indicare ciò che è da fare, non vi sono segni pregiudiziali nel mondo. I cattolici risponderanno: ma ci sono dei segni. Ammettiamolo pure; in ogni caso, però, io solo scelgo il senso che essi hanno. ...

L'abbandono implica che scegliamo noi stessi il nostro essere. L'abbandono va di pari passo con l'angoscia.

Quanto alla disperazione, questa parola ha un senso estremamente semplice. Essa vuol dire che noi ci limiteremo a far assegnamento su ciò che dipende dalla nostra volontà o sull'insieme delle probabilità che rendono la nostra azione possibile¹⁶. Quando si vuole qualche cosa, ci sono sempre degli elementi probabili. Io posso fare assegnamento sulla venuta di un amico. Questo amico verrà in treno o in tram; ciò suppone che il treno arrivi all'ora indicata e che il tram non esca dalle rotaie. Io rimango nel dominio delle possibilità; ma si tratta di fare assegnamento sulle cose possibili soltanto nella stretta misura in cui queste sono implicate dal nostro agire. Dal momento in cui le possibilità che io considero non sono rigorosamente coinvolte nella mia azione, non me ne devo più curare, perché nessun Dio, nessun destino può adattare il mondo e i suoi «possibili» alla mia volontà. ...

I marxisti, ai quali ho parlato, mi rispondono: «Lei può, nella sua azione, che sarà, evidentemente, limitata dalla morte, contare sull'appoggio degli altri. Ciò significa fare assegnamento da un lato su quello che gli altri faranno altrove, in Cina, in Russia, per aiutarla, e dall'altro lato su quello che faranno più tardi, dopo la sua morte, per riprendere l'azione e portarla verso il suo compimento, che sarà la rivoluzione. Lei deve anche confidare in questo, altrimenti lei non è morale».

Io rispondo, prima di tutto, che farò sempre assegnamento sui compagni di lotta, nella misura in cui questi compagni sono impegnati con me in una lotta concreta e comune, nell'unità di un partito o di un raggruppamento che io posso, più o meno, controllare, nel quale io sia cioè militante e del quale conosca ad ogni istante i

¹⁶ Anche il concetto di disperazione è tipico della filosofia esistenzialista. Con esso, Kierkegaard indica il dramma continuo che vive l'individuo che non riesce mai a trovare una piena realizzazione interiore e un pieno equilibrio, proprio perché ogni uomo è pur sempre possibilità mai completamente risolta. Sartre collega il sentimento della disperazione proprio al concetto di possibilità, che esclude la padronanza completa dell'uomo sul proprio destino.

movimenti. In tal caso, far conto sull'unità e sulla volontà del proprio partito è, esattamente, come far conto che il treno arrivi in orario e che il tram non deragli.

Ma non posso fare assegnamento su uomini che non conosco, fondandomi sulla bontà umana o sull'interesse dell'uomo per il bene della società, dato che l'uomo è libero e che non c'è natura umana su cui io possa fondarmi. Non so che cosa diverrà la rivoluzione russa; posso ammirarla e portarla ad esempio nella misura in cui oggi essa mi prova che il proletariato ha in Russia una importanza che non ha in alcun'altra nazione. Ma io non posso affermare che essa condurrà ineluttabilmente al trionfo del proletariato: mi devo limitare a quello che vedo; non posso esser sicuro che i compagni di lotta riprenderanno la mia opera dopo la mia morte per portarla a un massimo di perfezione, dato che questi uomini sono liberi e decideranno liberamente quello che sarà l'uomo; domani, dopo la mia morte, alcuni uomini possono decidere di ristabilire il fascismo e gli altri possono essere abbastanza vili e sprovveduti da lasciarli fare; in quel momento il fascismo sarà la verità umana, e tanto peggio per noi; in realtà, le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano.

Significa forse questo che io devo abbandonarmi al quietismo? No. Prima io mi devo impegnare, poi devo operare secondo la vecchia formula: «Non c'è bisogno di sperare per agire». Questo non vuol dire che io non debba appartenere a un partito, ma che sarò senza illusioni e che farò ciò che posso. Poniamo ad esempio che mi domandi: «Arriveremo alla collettivizzazione vera e propria?», ebbene, non ne so nulla: so soltanto che farò tutto quello che sarà in mio potere perché ci si arrivi: a parte questo, non posso contare su niente.

Il quietismo è l'atteggiamento di coloro che dicono: gli altri possono fare ciò che io non posso fare. La dottrina che vi presento è proprio l'opposto del quietismo, perché essa dice: non c'è realtà che nell'azione. Essa va ancora più lontano, perché aggiunge: l'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altro che la sua vita.

Dopo di che possiamo comprendere perché la nostra dottrina faccia orrore a un certo numero di persone. Perché, spesso, esse hanno un solo modo di sopportare la loro miseria, ed è di pensare: «Le circostanze sono state contro di me, io valevo molto di più di quello che sono stato; è vero, non ho avuto grandi amori, grandi amicizie, ma questo è avvenuto perché non ho incontrato un uomo o una donna che ne fossero degni; non ho scritto ottimi libri, perché me ne è mancato l'agio; non ho avuto figli a cui dedicarmi, perché non ho trovato l'uomo con il quale avrei potuto costruire la mia vita. È rimasta, dunque, in me, non usata eppure vitale, una quantità di disposizioni, di inclinazioni, di possibilità, che mi danno un valore che la semplice serie dei miei atti non permette di misurare».

Ora, in realtà, per l'esistenzialista non c'è amore all'infuori di quello che si realizza, non c'è possibilità d'amore all'infuori di quella che si manifesta in un amore; non c'è genio all'infuori di quello che si esprime in opere d'arte: il genio di Proust¹⁷ è l'opera globale di Proust. ... Un uomo s'impegna nella propria vita, disegna il proprio volto e, fuori di questo volto, non c'è niente. Evidentemente questa idea può parer dura a qualcuno che non è riuscito nella vita. Ma, d'altra parte, essa dispone gli animi a comprendere che soltanto la realtà vale; che i sogni, le attese, le speranze permettono soltanto di definire un uomo come un sogno deluso, come una

¹⁷ Marcel Proust (1871-1922), autore del ciclo di romanzi *Alla ricerca del tempo perduto*, è uno dei grandissimi protagonisti della letteratura contemporanea. Rinnovò profondamente lo stile narrativo e la sua opera contiene pure importanti elementi collegabili con la riflessione filosofica, in specie per ciò che concerne le delicate tematiche del tempo e della memoria.

speranza mancata, come un'attesa inutile; cioè di definirlo negativamente e non positivamente.

Tuttavia, quando si dice: «tu non sei altro che la tua vita», questo non implica che l'artista sarà giudicato unicamente in base alle sue opere d'arte: mille altre cose contribuiscono egualmente a definirlo.

Noi vogliamo dire che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative. In queste condizioni, ciò che ci viene rimproverato non è, in fondo, il nostro pessimismo, ma un rigore ottimista. Se la gente ci rimprovera i nostri romanzi, nei quali descriviamo degli uomini fiacchi, deboli, vili e, talvolta, veramente malvagi, non è solo perché questi uomini siano fiacchi, deboli, vili o malvagi: perché se, come Zola¹⁸, noi affermassimo che sono così a causa di mali ereditari, dell'influenza dell'ambiente o della società, in virtù di un determinismo organico o psicologico, la gente sarebbe rassicurata e direbbe: ecco, noi siamo così, nessuno può farci niente. Ma l'esistenzialista quando descrive un vile, dice che questo vile è responsabile della sua viltà. Questo vile non è così per il fatto che ha un cuore, un polmone o un cervello vile; non è così in base ad una particolare organizzazione fisiologica: è così perché coi suoi atti si è dato la forma di un vile. Non c'è temperamento vile: ci sono temperamenti nervosi, c'è il «sangue povero», come dice la brava gente, ci sono temperamenti ricchi, ma l'uomo che ha un sangue povero non è vile per questo, perché ciò che fa la viltà è l'atto di rinunciare o di cedere; un temperamento non è un atto, il vile è definito tale in base all'atto che ha compiuto. La gente ha una oscura sensazione e prova orrore per il fatto che il vile che presentiamo sia colpevole d'esser vile. La gente vuole che si nasca o vili o eroi. Uno dei rimproveri che si rivolgono più spesso a *Le vie della libertà*¹⁹ si esprime così: ma, alla fine, di questi uomini così deboli come potrete fare degli eroi? Questa obiezione muove piuttosto al riso, perché suppone che eroi si nasca. E, in realtà, è quello che la gente desidera pensare: se nascete vili, sarete del tutto tranquilli, voi non ne avete alcuna colpa, sarete vili per tutta la vita, qualunque cosa facciate; se nascete eroi, sarete pure del tutto tranquilli, sarete eroi per tutta la vita, berrete come un eroe, mangerete come un eroe.

L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. Quello che conta è l'impegno totale, e non sono un caso particolare, un'azione particolare a impegnarvi totalmente.

Così abbiamo risposto, credo, ad alcuni rimproveri riguardanti l'esistenzialismo. Appare chiaro che non lo si può considerare come una filosofia del quietismo, dato che definisce l'uomo in base all'azione, né come una descrizione pessimista dell'uomo: non c'è anzi dottrina più ottimista, perché il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; né come un tentativo di scoraggiare l'uomo distogliendolo dall'operare, perché l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno. Senonché ci si rimprovera anche, movendo da qualcuno

¹⁸ Émile Zola (1840-1902) fu uno dei maggiori esponenti del naturalismo o realismo, assertore convinto, e a volte schematicamente ingenuo, dei canoni poetici di quella corrente letteraria.

¹⁹ Si tratta di un ciclo di romanzi pubblicati dallo stesso Sartre tra il 1945 e il 1946, i cui personaggi e situazioni spesso ben rappresentano idee e convinzioni che ritroviamo anche nella sua produzione filosofica, in sintonia con la scelta da lui operata di affidare i propri messaggi alle più diverse forme espressive.

di questi concetti, di murare l'uomo nella sua soggettività individuale. Anche qui ci si capisce molto male.

Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo, e questo per ragioni strettamente filosofiche. Non perché siamo borghesi, ma perché vogliamo una dottrina fondata sulla verità e non un complesso di belle teorie piene di speranza, ma senza un fondamento reale. Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: io penso, dunque sono. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. Ogni teoria che considera l'uomo fuori dal momento nel quale egli raggiunge se stesso è, anzitutto, una teoria che sopprime la verità, perché, fuori del «cogito» cartesiano, tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità, che non sia sostenuta da una verità, affonda nel nulla. Per definire il probabile, bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è semplice, facile a raggiungersi, può essere compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario.

E poi, questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto. Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue dalla somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo, o una sedia, o una pietra. Noi vogliamo istituire per l'appunto il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno materiale. Ma la soggettività che raggiungiamo a titolo di verità non è una soggettività rigorosamente individuale, dato che abbiamo dimostrato che nel «cogito» non si scopre soltanto se stessi, ma anche gli altri. Con l'«io penso», contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte all'altro e l'altro è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col «cogito», scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel senso in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'altro. L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'altro come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me.

Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'intersoggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri.

Inoltre, se è impossibile trovare in ciascun uomo una essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di condizione. Non a caso i pensatori d'oggi parlano più volentieri della condizione dell'uomo che non della sua natura. Per condizione essi intendono, con maggiore o minore chiarezza, l'insieme dei limiti a priori che delineano la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo. Le condizioni storiche variano: l'uomo può nascere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Ma non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, di lavorarvi, di esistere in mezzo ad altri, di essere mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché si incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono vissuti e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi. E, benché i progetti possano essere diversi, nessuno potrà riuscirci del tutto estraneo, perché essi si presentano tutti come un tentativo di superare quei limiti, o di farli arretrare, o di negarli, o di adattarvisi. Di conseguenza, ogni progetto, per quanto individuale esso sia, ha un valore

universale. Ogni progetto, anche quello d'un cinese, di un indiano o d'un negro, può essere compreso da un europeo. Esso può essere compreso: questo vuol dire che l'europeo del 1945 può comportarsi, rispetto a una situazione che lo condiziona, nello stesso modo, e che può rifare in sé il progetto del cinese, dell'indiano o dell'africano.

Esiste una universalità di ogni progetto, nel senso che ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato. Esiste sempre una maniera di comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano informazioni sufficienti. In questo senso possiamo dire che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia. Questo assoluto della scelta non sopprime la relatività di ciascuna epoca. All'esistenzialismo preme dimostrare il legame tra il carattere assoluto del libero impegno — mediante cui ogni uomo si realizza realizzando un tipo di umanità: impegno sempre comprensibile in qualunque epoca ed a qualunque persona — e la relatività del complesso culturale che può risultare da una simile scelta. Bisogna mettere in rilievo, insieme, e la relatività del cartesianesimo e il carattere assoluto dell'impegno cartesiano. In questo senso si può dire, se volete, che ciascuno di noi fa l'assoluto, respirando, mangiando, dormendo ed operando in qualsiasi maniera. Non c'è alcuna differenza tra essere liberamente, essere come progetto, come esistenza che sceglie la propria essenza, ed essere assoluto; e non c'è alcuna differenza tra essere un assoluto localizzato nel tempo — cioè che si è localizzato nella storia — ed essere comprensibile universalmente.

Questo non risponde del tutto all'obiezione di soggettivismo. Infatti questa obiezione prende ancora molte forme. La prima è la seguente: allora voi — ci vien detto — potete fare tutto ciò che volete, e quest'affermazione viene espressa in diversi modi. Anzitutto ci si accusa d'anarchia; poi si sostiene: voi non potete giudicare gli altri, perché non c'è ragione di preferire un progetto ad un altro; infine ci si può dire: tutto è gratuito in ciò che scegliete, voi date con una mano ciò che fingete di ricevere con l'altra. Queste tre obiezioni non sono molto serie. La prima obiezione — voi potete scegliere qualunque cosa — non è esatta. La scelta è possibile in un certo senso, ma ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque. Questo, sebbene appaia strettamente formale, ha una grandissima importanza per limitare la fantasia e il capriccio. Se è vero che di fronte ad una situazione — per esempio, la situazione che fa di me un essere sessuato che può avere rapporti con un essere dell'altro sesso, che può avere dei figli — io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore a priori determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio; e se si crede di trovare qui la teoria gideana dell'atto gratuito, è perché non si riesce a scorgere l'enorme differenza che passa tra questa dottrina e quella di Gide²⁰. Gide non sa che cosa sia una situazione; egli agisce per semplice capriccio. Per noi, al contrario, l'uomo si trova in una situazione

²⁰ André Gide (1869-1951) fu una personalità assai complessa. Educato al calvinismo, si distaccò poi in maniera radicale da ogni fede religiosa e nelle sue opere finì per sostenere convinzioni estreme circa la liceità di qualsiasi piacere, contro ogni norma socialmente accettata. Scrittore di notevole talento, capace di analizzare i recessi più nascosti e inquietanti dell'animo umano, ricevette il premio Nobel nel 1947.

organizzata, nella quale egli stesso è impegnato; egli impegna con la sua scelta l'umanità intera e non può evitare di scegliere: resterà casto o si sposerà senza aver figli, o si sposerà e avrà dei figli. In ogni modo, qualunque cosa faccia, è impossibile che non prenda una intera responsabilità di fronte a questo problema. Senza dubbio sceglie senza riferirsi a valori prestabiliti, ma è ingiusto tacciarlo di capricciosità.

Diciamo, piuttosto, che bisogna paragonare la scelta morale alla costruzione di un'opera d'arte. E qui è necessario fermarci allo scopo di precisare che non si tratta di una morale estetica, perché i nostri avversari sono così in malafede che ci rimproverano anche questo. L'esempio che ho scelto non è che un paragone. Messo in chiaro questo, si è mai rimproverato a un artista che fa un quadro di non ispirarsi a regole stabilite a priori? Gli si è mai detto il quadro che deve fare? E chiaro che non c'è un quadro determinato da fare, che l'artista si impegna nella costruzione del suo quadro e che il quadro da fare è precisamente il quadro che egli avrà fatto; è chiaro che non ci sono valori estetici a priori, ma che ci sono valori che si colgono in seguito, nell'armonia del quadro, nei rapporti che ci sono tra la volontà creatrice e il risultato. Nessuno può dire quello che sarà la pittura di domani; non si può giudicare la pittura che quando essa è compiuta. Quale rapporto ha tutto questo con la morale? Noi siamo nella stessa situazione creatrice. Non parliamo mai della gratuità di un'opera d'arte. Quando parliamo di una tela di Picasso, non diciamo mai che è gratuita; comprendiamo benissimo che l'artista si è formato, così come è, nello stesso tempo in cui dipingeva e che l'insieme della sua opera fa corpo unico con la sua vita.

Lo stesso accade nell'ordine morale. L'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione. Non possiamo decidere a priori su ciò che si deve fare. Credo di averlo mostrato a sufficienza, parlando del caso di quell'allievo che venne a visitarmi e che poteva rivolgersi a tutte le morali — kantiana od altre — senza trovarvi alcuna indicazione; egli era obbligato a inventare da sé la propria morale. Non diremo mai che quest'uomo — che può aver scelto di restare con sua madre, prendendo come fondamento morale i sentimenti, l'azione individuale e la carità concreta, o di andarsene in Inghilterra, preferendo il sacrificio — abbia compiuto una scelta gratuita.

L'uomo si fa; non è qualcosa di bell'e fatto in partenza; egli si fa scegliendo la propria morale, e la pressione delle circostanze è tale che non può non sceglierne una. Noi non definiamo l'uomo che in relazione a un impegno.

E dunque assurdo rimproverarci la gratuità della scelta.

[Un'altra] obiezione è la seguente: voi ricevete con una mano quello che date con l'altra; ciò vuol dire, in sostanza: i valori non sono cose serie, perché voi li scegliete. A questo io rispondo di essere molto spiacente che sia proprio così; ma, siccome ho soppresso Iddio padre, è pur necessario qualcuno per inventare valori. Bisogna prendere le cose come sono. E, d'altra parte, dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo: la vita non ha senso a priori. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete.

Così vedete che c'è la possibilità di creare una comunità umana. Mi si è rimproverato di domandare se l'esistenzialismo sia un umanismo. Mi è stato detto: ma lei ha scritto ne *La nausea*²¹ che gli umanisti avevano torto, si è fatto beffe di una certa specie di umanismo; perché si ricrede ora?

²¹ *La nausea* è un romanzo che Sartre aveva scritto nel 1938 e nel quale aveva anticipato, in forma letteraria, molti dei temi fondamentali del suo esistenzialismo: la gratuità della vita e del mondo, la libertà, l'assurdo, l'angoscia eccetera.

In realtà, la parola umanismo ha due sensi molto differenti. Per umanismo si può intendere una dottrina che considera l'uomo come fine e come valore superiore. C'è umanismo in questo senso, per esempio, in Cocteau²², quando, nel racconto *Il giro del mondo in ottanta ore*, un personaggio, perché sorvola le montagne in aeroplano, proclama: l'uomo è stupefacente. Questo vuol dire che io, personalmente, che non ho costruito gli aeroplani, trarrò beneficio da queste particolari invenzioni e che potrò personalmente — in quanto sono uomo — considerarmi responsabile ed onorato per certi atti propri di alcuni uomini. Il che presuppone che noi possiamo attribuire un valore all'uomo in seguito agli atti più elevati compiuti da alcuni uomini. Questo umanismo è assurdo, perché soltanto il cane o il cavallo potrebbero dare un giudizio complessivo dell'uomo ed affermare che l'uomo è stupefacente, e questo essi non si curano di fare, per quanto io ne sappia, almeno. Non si può ammettere che l'uomo possa dare un giudizio sull'uomo. L'esistenzialismo ci dispensa da ogni giudizio di questo genere; l'esistenzialista non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare. ...

Ma l'umanismo ha un altro senso ed è, in sostanza, questo: l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore, al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo, — non nel senso che si dà alla parola quando si dice che Dio è trascendente, ma nel senso dell'oltrepassamento, — e la soggettività, — nel senso che l'uomo non è chiuso in se stesso, ma sempre presente in un universo umano, — è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non nel rivolgersi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, — che è quella liberazione, quell'attuazione particolare, — l'uomo si realizzerà precisamente come umano.

Si vede, dopo queste riflessioni, che nulla è più ingiusto delle obiezioni che ci vengono mosse. L'esistenzialismo non è altro che uno sforzo per dedurre tutte le conseguenze da una posizione atea coerente. Tale posizione non cerca per nulla di sprofondare l'uomo nella disperazione. Ma se — come i cristiani — si definisce disperazione ogni atteggiamento di incredulità, esso muove dalla disperazione originaria. L'esistenzialismo non vuole esser ateo in modo tale da esaurirsi nel dimostrare che Dio non esiste; ma preferisce affermare: anche se Dio esistesse, ciò non cambierebbe nulla, ecco il nostro punto di vista. Non che noi crediamo che Dio esista, ma pensiamo che il problema non sia quello della sua esistenza; bisogna che l'uomo ritrovi se stesso e si persuada che niente può salvarlo da se stesso, fosse pure una prova valida dell'esistenza di Dio. In questo senso l'esistenzialismo è un ottimismo, una dottrina d'azione, e solo per malafede — confondendo la loro disperazione con la nostra, — i cristiani possono chiamarci «disperati».

Estratti da J. P. Sartre, L'esistenzialismo è un umanismo, <http://cultura-non-a-pagamento.blogspot.it/>, pag. 24-66

²² Jean Cocteau (1889-1963) fu uno scrittore ricco di talento e particolarmente prolifico; seguì e influenzò le mode culturali e letterarie nel periodo fra le due guerre e la sua opera appare assai rappresentativa del clima artistico di quegli anni.

M. Heidegger – Lettera sull'umanismo

Introduzione

La lettera sull'umanismo (1947), originariamente inviata a Jean Beaufret, uno studioso francese del filosofo, chiarisce in maniera decisiva che il pensiero di Heidegger non è più riconducibile al soggettivismo ed all'esistenzialismo. Nel 1946, Jean Paul Sartre aveva pubblicato *L'esistenzialismo è un umanismo*, testo nel quale veniva enunciata la tesi del necessario sbocco politico della linea elaborata con *L'essere e il nulla*. Se l'esistenza viene prima dell'essenza, questa era la posizione di Sartre, allora occorre partire dalla soggettività. L'uomo è in ogni circostanza costretto ad inventare l'uomo; su di lui cade la responsabilità totale dell'esistenza. Egli deve cercare uno scopo fuori di sé, solo così si realizzerà come essere umano. Heidegger risponde a Sartre, sostenendo che l'uomo giunge al centro di ogni discorso solo dopo aver spodestato l'essere dalla sua centralità.

In *Essere e tempo* (1926)²³ Heidegger aveva sostenuto che la domanda fondamentale della filosofia doveva tornare ad essere quella dei primi filosofi, ovvero la domanda sull'essere.

La domanda sull'essere si configura così: che senso ha "essere"? Questo significa tentare la comprensione della realtà nel modo più originario e radicale, a partire cioè non da determinate regioni dell'essere già disegnate (come fanno le scienze specifiche, es. la biologia il cui oggetto è il mondo organico), ma dal fondamento stesso d'ogni realtà.

Il filosofo tedesco nota come per l'intera ontologia tradizionale del passato l'essere è qualcosa che si dà per scontato che esista, al di là dell'apparenza del mondo, per cui l'essere è una presenza che mai si mostra ma che si intende fondare come qualcosa di necessario in modo da impedire una caduta nel niente degli enti, i quali, secondo una distinzione platonica, sono corruttibili nel mondo fisico mentre sono incorruttibili (una loro parte essenziale) in un mondo metafisico al di là dell'apparenza.

Solitamente si dice che essere è il concetto più generale di tutti: di qualunque cosa, infatti, si può dire che è. Ma se è il concetto più generale, esso non può essere definito, dal momento che una definizione richiede l'esibizione del genere entro il quale l'oggetto da definire viene distinto mediante una differenza specifica; ma l'essere, essendo il concetto più generale, non può essere incluso in un genere più ampio. Per giungere al concetto di essere occorre allora percorrere un'altra strada. Heidegger osserva che nella domanda: Che cos'è l'essere? si possono distinguere 3 cose: 1) ciò che si domanda, 2) ciò a cui è domandato, 3) ciò che si trova domandando.

Ciò che si domanda è l'essere stesso, ciò che si trova domandando è il senso dell'essere, mentre ciò a cui si domanda non può essere che un ente, visto che l'essere è sempre proprio di un ente. Il primo problema dell'ontologia è quello di determinare qual è l'ente che dev'essere interrogato. Heidegger spiega che questo ente è l'uomo stesso, il quale ha un primato ontologico sugli altri enti (ad esempio animali e piante), visto che è lui che viene interrogato, e viene designato da Heidegger con il termine Esserci²⁴ (*Dasein*, in tedesco).

²³ *Essere e tempo* di Martin Heidegger, pubblicato nel 1927, è uno tra i più importanti testi filosofici del Novecento.

²⁴ Heidegger designa «questo ente, che noi stessi sempre siamo», con il termine "*Dasein*" ("e-sistenza", "esser-ci") e non usa la parola "uomo", per rispettare la differenza ontologica

L'analisi del modo d'essere dell'Esserci è dunque essenziale, perché solo interrogandolo si può conoscere cos'è l'essere e trovarne il senso. Il modo d'essere dell'Esserci è l'esistenza e quindi il primo compito del filosofo sarà conoscere le caratteristiche dell'esistenza.

Il forte influsso esercitato da *Essere e tempo* sulla cultura del tempo aveva contribuito a mettere in rilievo l'orientamento esistenzialista e antropologico dell'opera, cioè la sua attenzione ai fenomeni e ai problemi dell'esistenza concreta dell'uomo. Tuttavia, proprio a partire dalla *Lettera sull'umanismo* Heidegger smentisce questa interpretazione, sottolineando che l'indagine sull'uomo condotta nel suo libro doveva essere solo la preparazione per una fase più importante, dedicata al problema dell'essere. Nella *Lettera sull'umanismo*, infatti, Heidegger ritiene necessaria una «svolta» che abbandoni l'impostazione antropologica adottata in *Essere e tempo*.

Dopo la svolta Heidegger concepisce la storia non più come il frutto dell'agire umano, ma come «storia dell'essere». Con tale espressione Heidegger non intende alludere ad un essere superiore che dirige gli avvenimenti, ma al contrario vuole sottolineare che la storia riguarda l'essere, cioè il semplice manifestarsi di ciò che è. La storia è il puro accadere, venire alla presenza degli enti senza un principio identificabile che ne governi l'apparire²⁵. Questo manifestarsi degli enti è uno svelamento senza autore né causa, perché possiede un carattere unico e imprevedibile che non si lascia derivare da nessun ente o stato di cose. Lo stesso manifestarsi degli enti nel pensare e nell'agire non è prodotto dall'uomo. In questo senso l'uomo non è autore del pensare e dell'agire, perché in queste attività c'è un essere, vale a dire uno svelarsi, un accadere, che nella sua imprevedibilità non può essere dominato dall'uomo²⁶.

tra l'esserci e gli altri enti, le semplici "cose". Parlare di "uomo" significherebbe, infatti, assumere già in partenza un'interpretazione determinata dell'essere dell'uomo che come qualsiasi altro ente, sarebbe l'oggetto di scienze positive quali l'antropologia, la biologia o la psicologia. Qui è invece in questione il senso stesso dell'essere e proprio l'essere dell'uomo, in quanto irriducibile a quello di tutti gli altri enti, deve aprirci la via dell'indagine.

Spesso lo stile testi heideggeriani diviene esoterico e dai toni oracolari e si serve di termini che, sulla base di ricostruzioni filologiche a volte anche molto controverse, vengono alterati e riscritti.

A vent'anni di distanza, Heidegger affermava che Essere tempo è rimasto incompiuto «perché il pensiero non riusciva a dire in modo adeguato questa svolta e non ne veniva capo con l'aiuto del linguaggio della metafisica». Se il linguaggio non è un semplice strumento, ma trasporta un mondo, non si può preparare una nuova dimensione del pensiero e dell'essere senza forzare le vie già tracciate nella lingua, per farne scaturire nuove possibilità. Nelle parole della nostra tradizione filosofica e poetica bisogna far risuonare, al di là di ciò che esse esprimono esplicitamente, l'alone oscuro del "non-detto" da cui emergono e che in qualche modo è da esse evocato. Al di là delle proposizioni, occorre ascoltare, quello che Heidegger chiama, l'"appello del silenzio" che proviene dall'essenza stessa del linguaggio.

²⁵ L'essere per Heidegger è infatti qualcosa che mette in luce gli enti, che ne fa da sfondo.

²⁶ L'essere è verità, ma non come adeguazione del pensiero alla cosa, la verità per Heidegger è *aletheia* (vedi nota 60), disvelamento, apertura. La verità si disvela, e disvelandosi si apre, cosicché in essa uomo ed enti si possono incontrare. Ma se è disvelamento, c'è anche una parte celata: l'essere stesso, che è niente (= non-ente), implica una parte negata, nascosta. Per questo si può fare esperienza della verità come cammino che non giunge a compimento, cosicché Heidegger può presentarsi come un "viandante diretto nelle vicinanze dell' essere". Un pensatore, che è in cammino e non è giunto né può

L'analisi esistenziale viene quindi sostituita dalla «meditazione storica» come fedeltà al puro accadere che è sottratto al potere umano di calcolo e di previsione. La meditazione viene rivolta in particolare ai testi della tradizione occidentale. Secondo Heidegger nelle parole dei pensatori e dei poeti del passato si è conservato lo svelamento dell'essere. Questo è possibile perché nel linguaggio l'uomo rivela la sua prerogativa di essere "immerso" nel modo più profondo nell'essere, cioè nello svelamento. Nel parlare, infatti, l'uomo svela continuamente gli enti e se stesso. In realtà l'uomo non è Autore del parlare, ma è il linguaggio stesso che parla, perché il parlare, come ogni altra forma di svelamento, riguarda l'essere ed è un evento non riducibile a opera dell'uomo o di un altro ente. Tuttavia il rilievo che nel parlare ha l'ascolto consente all'uomo di rispondere agli appelli del linguaggio. La meditazione sulla tradizione storica ha proprio il compito di far emergere lo svelamento che i pensatori e i poeti hanno espresso dando ascolto e risposta all'appello del linguaggio.

n.b.: la lettura delle note è indispensabile per la comprensione del testo.

Lettera sull'umanismo

Noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire. Non si conosce l'agire se non come il produrre un effetto la cui realtà è valutata in base alla sua utilità. L'essenza dell'agire è invece il portare a compimento. Portare a compimento significa: dispiegare qualcosa nella pienezza della sua essenza, condurre-fuori a questa pienezza, *producere*. Dunque può essere portato a compimento in senso proprio soltanto ciò che già è. Ma ciò che prima di tutto "è", è l'essere²⁷. Il pensiero porta a compimento il riferimento dell'essere all'essenza dell'uomo. Non che esso produca o provochi questo riferimento. Il pensiero lo offre all'essere soltanto come ciò che gli è stato consegnato dall'essere. Questa offerta consiste nel fatto che nel pensiero l'essere viene al linguaggio. Il linguaggio è la casa dell'essere²⁸. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi

giungere alla meta, non ha dunque dottrine da comunicare e trasmettere, ma può soltanto indicare, a sua volta, itinerari possibili e così preparare l'avvento di una nuova epoca. Del resto all'edizione delle sue opere Heidegger stesso appose il motto: "Cammini, non opere".

²⁷ L'essere è ciò che entifica l'ente (ovvero tutto ciò che è e con cui possiamo entrare in rapporto, compresi noi stessi) e lo rende accessibile, pur non riducendosi a esso. In *Essere e tempo* l'essere si configura come un'incognita che si sottrae a ogni definizione tradizionale e che stimola alla ricerca: «L'indefinibilità dell'essere non dispensa dal problema del suo senso, ma, al contrario, lo rende necessario».

²⁸ La stessa storia della metafisica è una storia di parole cariche di destino ("anima", "idea", "verità"), che istituiscono gli orizzonti di senso in cui, di epoca in epoca, siamo gettati. La nostra abituale percezione delle cose, il pensare e l'agire quotidiani sono già sempre guidati dal linguaggio in cui "abitiamo", dalle dimensioni di senso che ci permettono accedere al mondo e a noi stessi. Le parole e le strutture grammaticali di cui disponiamo aprono alcune direzioni possibili del pensare e del vivere, mentre ne chiudono altre. Noi possiamo giungere alle cose e a noi stessi solo attraversando, in modo per lo più inconsapevole, le parole che ci sono familiari: «se andiamo alla fontana, se attraversiamo un bosco, attraversiamo già sempre la parola "fontana", la parola "bosco", anche se non pronunciamo queste parole e non ci riferiamo a nulla di linguistico».

di questa dimora. Il loro vegliare è il portare a compimento la manifestatività dell'essere; essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono.

Il pensiero non si fa azione perché da esso scaturisca un effetto o una applicazione. Il pensiero agisce in quanto pensa. Questo agire è probabilmente il più semplice e nello stesso tempo il più alto, perché riguarda il riferimento dell'essere all'uomo. Ma ogni operare riposa nell'essere e mira all'ente. Il pensiero, invece, si lascia reclamare dall'essere per dire la verità dell'essere. Il pensiero porta a compimento questo lasciare. Pensare è *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Non so se linguisticamente sia possibile dire insieme questi due (« par » e « pour ») ed esprimerli nell'unica formula: *penser, c'est l'engagement de l'Être*²⁹. Qui, infatti, la forma del genitivo « de l'... » deve esprimere nello stesso tempo un genitivo soggettivo e uno oggettivo³⁰. « Soggetto » e « oggetto » sono infatti denominazioni improprie della metafisica³¹, che fin dall'inizio si è impossessata dell'interpretazione del linguaggio nella forma della « logica » e della « grammatica » occidentali. Ciò che si nasconde in questo accadimento, oggi lo possiamo solo sospettare. La liberazione del linguaggio dalla grammatica per una strutturazione più originaria della sua essenza tocca al pensare e al poetare. Il pensiero non è solo *l'engagement dans l'action* per e mediante l'ente, nel senso del reale della situazione presente. Il pensiero è *l'engagement* per e attraverso la verità dell'essere, la cui storia non è mai passata, ma sta sempre per venire³². La storia dell'essere sostiene e determina ogni

²⁹ L'impegno nell'essere per l'essere; Pensare è l'impegno dell'essere

³⁰ Vedi nota 40

³¹ Nel lessico heideggeriano il termine metafisica sta ad indicare tutta quella tradizione del pensiero occidentale che, nonostante si proponga di andare al di là degli enti per indagarne l'essere, si arresta all'ente medesimo. È importante tener presente che questo errore della metafisica non è una semplice conseguenza di un modo di pensare dell'uomo, ma riguarda la stessa natura dell'essere, che come la verità è di carattere occultante e svelante assieme. La metafisica, come oblio dell'essere è, pertanto, un modo di destinarsi dell'essere stesso all'esserci, che quest'ultimo non può non assumere; anzi, "la metafisica è l'accadimento fondamentale nell'esserci" (Vedi anche nota 40).

³² Con le espressioni «storia dell'essere», «evento» o anche «verità dell'essere» Heidegger designa la dimensione della storia come un accadere che non ha nessun autore o causa, dunque nessun ente a cui possa venir ricondotto. In altre parole, dopo la svolta (vedi introduzione), Heidegger considera lo svelare come un essere (nel senso verbale della parola) senza ente, uno svelamento senza autore. Si comprende meglio, a questo punto, che cosa implichi la svolta antiumanistica che l'autore propone proprio in questo testo. Affermando che lo svelamento grazie al quale l'ente in quanto tale si impone come criterio della conoscenza, è un destino della storia dell'essere, Heidegger colloca sia il pensare sia l'agire umano in una prospettiva integralmente storica. Non ammette più quindi, come invece faceva prima della svolta in *Essere e tempo*, un primato della prassi sulla teoria. Tanto l'agire quanto il pensare sono modalità di un puro svelare o venire alla presenza che non è opera né dell'uomo né di nessun altro ente.

In altri termini, secondo Heidegger, quando pensiamo e agiamo, noi non siamo mai la causa, ossia non produciamo il nostro pensare e agire. Possiamo, certo, produrre concetti (idee, dottrine, ideologie) o cose (scarpe, automobili, centrali nucleari). Con le moderne tecniche di manipolazione genetica, siamo persino in grado di produrre esseri viventi così come produciamo scarpe, facendo sì, cioè, che vengano fuori conformi a un modello. Tuttavia, secondo Heidegger, non saremo mai in grado di produrre l'essere, dunque l'accadere, il manifestarsi della produzione stessa. Anche là dove, come accade nella tecnica contemporanea, tutto viene ricondotto alla capacità umana di «disporre» o «dominare» grazie all'«organizzazione» e al «calcolo», questa stessa capacità illimitata di disposizione e dominio rimane «indisponibile» e «indominabile». Ci si chiederà allora: che

condition et situation humaine. Se vogliamo imparare a esperire nella sua purezza, e cioè nello stesso tempo a portare a compimento, la suddetta essenza del pensiero, dobbiamo liberarci dall'interpretazione tecnica del pensiero i cui inizi risalgono fino a Platone e ad Aristotele. In tale interpretazione, infatti, il pensiero è inteso come una *téchne*, come il procedimento del riflettere al servizio del fare e del produrre. Ma già qui il riflettere è visto in riferimento alla *téchne* e alla *poiesis*³³. Per questo il pensiero, se lo si prende per se stesso, non è « pratico ». La caratterizzazione del pensiero come *theoria* e la determinazione del conoscere come atteggiamento « teoretico » avvengono già all'interno dell'interpretazione « tecnica » del pensiero³⁴. Essa è un tentativo di reazione

fare? La conseguenza che Heidegger invita a trarre da questa radicale storicizzazione di ogni attività umana è, in fondo, molto semplice. Si tratta in sostanza di «meditare» sull'evento, ossia di tenere desto il ricordo del puro e semplice accadere che l'uomo non può né dominare né calcolare in anticipo.

³³ Secondo Aristotele, l'agire dell'uomo in quanto uomo deve essere considerato da due prospettive differenti: l'agire tecnico (*poiesis*), o produttivo, è quello proprio dell'artigiano: esso è guidato dall'idea (*eidos*) o modello dell'oggetto da produrre e trova la sua perfezione nell'abilità (*téchne*) operativa posseduta. L'azione in questo contesto è solo il mezzo; in questo caso infatti il fine è il prodotto, diverso dall'azione, il quale prodotto comincia ad esistere solo al termine dell'azione. L'agire pratico (*praxis*) ha, invece, il fine immanente all'azione, è, cioè, rappresentato dall'azione stessa che viene compiuta..

³⁴ Heidegger ritiene la metafisica, l'umanesimo, il soggettivismo e tutto quanto è per lui sinonimo di "Occidente", abbia un carattere essenzialmente tecnico. Proviamo a chiarire con un esempio. Se intendiamo abbreviare la distanza tra due città costruendo un'autostrada, dobbiamo anzitutto procurarci la rappresentazione esatta di tale distanza, poi dei mezzi che occorrono per aprire la via, dei materiali necessari per costruirne le strutture ecc. Ciascuna delle rappresentazioni che precedono e rendono possibile la costruzione dell'autostrada è uno svelamento nel quale le cose si presentano in modo oggettivo, indipendentemente cioè dai modi soggettivi in cui ne facciamo quotidianamente esperienza. La distanza oggettiva tra le due città, ad esempio, è del tutto indipendente dal senso della distanza che avvertiamo quando viaggiamo dall'una all'altra. In viaggio, infatti, la distanza rimane legata alla nostra soggettiva esperienza, allo stato d'animo, ad esempio all'ansia di arrivare in tempo che dilata il percorso, alla gioia di incontrare qualcuno all'arrivo che rende la strada interessante e varia, alla noia del ritorno che la rende vuota e ripetitiva ecc. La misurazione esatta prescinde ovviamente da tutto ciò per presentare la distanza così come è in se stessa, ossia come una quantità numerica.

Qual è la differenza tra la distanza vissuta in occasione di un viaggio e la distanza misurata in modo esatto? La prima è indissolubilmente legata al suo modo di presentarsi, al punto che non è mai la stessa distanza, ma varia di volta in volta a seconda delle circostanze (un viaggio di lavoro, ad esempio, è diverso da una vacanza, l'andata è sempre diversa dal ritorno). La distanza esatta è invece indipendente dal suo modo di presentarsi. Tuttavia, proprio questa indipendenza oggettiva della distanza dal modo soggettivo di presentarsi ne fa qualcosa che sta a disposizione del fare umano e può così essere modificato. Soltanto se misurata esattamente, infatti, la distanza tra due città può essere abbreviata, ad esempio costruendo viadotti e gallerie. Soltanto in quanto oggettiva, quindi, la distanza diventa suscettibile di essere modificata, trasformata, ordinata e dominata da parte dell'uomo.

Per Heidegger, la tecnica non è, o non è soltanto, l'insieme dei dispositivi escogitati dall'ingegneria umana per soggiogare le forze della natura e consentire la completa antropizzazione del pianeta. Espressione della tecnica non sono soltanto la ruota, il martello, il motore, la bomba atomica ecc. Heidegger intende la tecnica in senso fenomenologico, ossia come un modo di manifestarsi delle cose. La ruota e la bomba atomica rientrano dunque certamente nell'ambito della tecnica, ma nel senso specifico che, al pari di tutti gli altri dispositivi, fanno sì che gli enti appaiano in un determinato modo. In particolare, la tecnica moderna fa sì che

per salvare ancora un'autonomia del pensiero nei confronti dell'agire e del fare. Da allora la filosofia si trova nella costante necessità di giustificare la propria esistenza di fronte alle « scienze ». Essa pensa che ciò possa avvenire nel modo più sicuro elevandosi a sua volta al rango di una scienza. Ma questo sforzo è l'abbandono dell'essenza del pensiero. La filosofia è perseguitata dal timore di perdere in considerazione e in valore se non è una scienza. Questo fatto è considerato una deficienza ed è assimilato alla non scientificità. Nell'interpretazione tecnica del pensiero, l'essere, come elemento del pensiero, è abbandonato. La « logica » è la sanzione di questa interpretazione che prende l'avvio dalla sofistica e da Platone. Si giudica il pensiero con una misura ad esso inadeguata. Questo modo di giudicare equivale al processo che tenta di valutare l'essenza e le facoltà del pesce in base alle sue capacità di vivere all'asciutto. Già da molto, anzi, da troppo tempo, il pensiero si trova all'asciutto. Ora, si può chiamare « irrazionalismo » lo sforzo di portare di nuovo il pensiero nel suo elemento?

... Per oggi vorrei estrapolare solo una delle sue questioni, la cui discussione forse getterà luce anche sulle altre. Lei mi chiede: « *Comment redonner un sens au mot Humanisme?*³⁵ » La domanda nasce dall'intenzione di mantenere la parola « umanismo ». Io mi chiedo se ciò sia necessario. O non è ancora abbastanza evidente il male che recano tutte le denominazioni di questo genere? Certo, già da molto tempo si diffida degli « ismi ». Ma il mercato dell'opinione pubblica ne pretende sempre di nuovi e si è sempre pronti a soddisfare questo bisogno. Anche

l'ente appaia come un «fondo» ossia come qualcosa il cui essere consiste nel puro e semplice «stare a disposizione» del fare umano. La tecnica è, in altre parole, quella svelatezza nella quale l'ente si presenta come tale da essere suscettibile di manipolazione, organizzazione, calcolo, dominio ecc.

Si comprende dunque meglio il senso dell'affermazione di Heidegger secondo cui la metafisica si compie nella tecnica. La tecnica non è altro che il definitivo compiersi, ossia realizzarsi concretizzarsi del progetto metafisico che secondo Heidegger guida l'intera storia occidentale: fare dello svelamento dell'ente in quanto tale un prodotto dell'uomo. Nello svelamento tecnico, cioè, l'essere dell'ente ossia l'accadere in cui le cose si manifestano, appare come il risultato del volere umano. Ciò significa che tanto la metafisica quanto la tecnica sono per Heidegger espressioni del «nichilismo». Concepire l'essere come ciò che è posto dalla volontà umana equivale infatti per Heidegger a negargli ogni significato autonomo, renderlo dunque pari a nulla.

Ciò che è tecnicamente rilevante è soltanto la disponibilità delle cose ad essere funzioni in vista di scopi che non hanno nessun legame con le cose stesse. Si pensi, in proposito, alla differenza tra l'antica pratica di incrociare varietà diverse di piante mediante il cosiddetto "innesto" e le manipolazioni genetiche consentite dalla moderna bioingegneria. L'agricoltore che innesta un mandarino su un arancio interviene nel processo di maturazione del frutto modificandone la finalità (il mandarancio anziché l'arancia). Si tratta però soltanto della deviazione di un corso naturale compiuta in vista di uno scopo anch'esso naturale. Una deviazione, dunque, che rimane intimamente vincolata alla natura. Le tecniche di bioingegneria, ad esempio la clonazione, ossia la produzione di individui aventi identico corredo genetico, mira invece proprio a oltrepassare il principale vincolo imposto dalla natura, la cosiddetta "biodiversità" o varietà genetica tra gli individui.

Heidegger ritiene che la metafisica e il suo compimento tecnico, dunque il definitivo imporsi dell'ente, abbiano fatto sì che l'essere venisse completamente «dimenticato» (o «obliato»). All'«oblio dell'essere» Heidegger riconduce aspetti della modernità che considera in modo fortemente critico, come ad esempio la «fuga degli dèi», ossia il definitivo tramonto della forza di coesione esercitata dalle religioni, «la distruzione della terra», la «massificazione dell'uomo», il «prevalere della mediocrità». La modernità è insomma considerata da Heidegger come un'epoca di profonda decadenza.

³⁵ Come ridare un senso alla parola umanismo?

nomi come « logica », « etica », « fisica » compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine. ...

Quando il pensiero, ritirandosi dal suo elemento, volge alla propria fine, sostituisce questa perdita procurandosi un valore come *téchne*, come strumento di formazione, quindi come esercizio scolastico, e poi come attività culturale. A poco a poco la filosofia diventa una tecnica della spiegazione a partire dalle cause supreme. Non si pensa più, ma ci si occupa di « filosofia ». Tali occupazioni, in concorrenza fra loro, si offrono poi pubblicamente come « ismi » che tentano di superarsi. Il dominio di tali etichette non è casuale³⁶. Soprattutto nell'epoca moderna, esso riposa sulla dittatura peculiare della dimensione pubblica. La cosiddetta « esistenza privata » non è tuttavia ancora l'esser-uomo essenziale, cioè libero. Essa si irrigidisce semplicemente nella negazione della dimensione pubblica, rimane una propaggine da essa dipendente e si nutre del mero ritiro dall'ambito pubblico. Tale esistenza testimonia così, contro la propria volontà, l'asservimento alla dimensione pubblica. Questa, a sua volta, è l'istituzione e l'autorizzazione dell'apertura dell'ente nell'incondizionata oggettivazione di tutto, istituzione e autorizzazione che, in quanto derivanti dal dominio della soggettività, sono condizionate dalla metafisica. Questa è la ragione per cui il linguaggio cade al servizio della funzione mediatrice delle vie di comunicazione per le quali l'oggettivazione, come uniforme accessibilità di tutto a tutti, si estende in spregio a ogni limite. Così il linguaggio cade sotto la dittatura della dimensione pubblica. Questa decide preventivamente ciò che comprensibile e ciò che deve essere rifiutato come incomprensibile. Quanto s'è detto in *Essere e Tempo* (1927) §§ 27 e 35 a proposito del « si »³⁷, non vuole affatto fornire solo un occasionale contributo alla sociologia. ...

La devastazione del linguaggio, che rapidamente si estende ovunque, non consuma solo la responsabilità estetica e morale che si ha in ogni uso del linguaggio. Essa proviene da una minaccia dell'essenza dell'uomo. Un uso semplicemente accurato del linguaggio non prova ancora che siamo sfuggiti a questo pericolo essenziale. Anzi, oggi potrebbe addirittura indicare piuttosto che ancora non vediamo e non

³⁶ Nell'epoca moderna la filosofia si è trasformata nella tecnica della spiegazione a partire dalle cause supreme invece, secondo Heidegger, il pensiero è pensiero dell'essere, perché appartiene all'essere, e ascolto dell'essere.

³⁷ Nella condizione abituale della vita quotidiana, ovvero in quella che Heidegger chiama vita inautentica, l'esserci assume in modo acritico e non consapevole le idee, i pregiudizi e i valori comuni che caratterizzano una certa situazione storico-sociale. Il singolo esserci è continuamente sottoposto, per lo più senza accorgersene, a un insieme anonimo di condizionamenti: si sente in una vaga soggezione agli "altri" e si confronta senza sosta con essi. Nella vita quotidiana vige la "dittatura" anonima del "si" (*si* dice, *si* fa ecc.) impersonale e della "pubblicità": l'opinione pubblica, i modi abituali del comportamento collettivo, il giudizio dei più. Innanzitutto e per lo più, l'esserci «non è se stesso, non è qualcuno e non è la somma di tutti», ma si identifica con il si neutro e impersonale. «Nell'uso dei mezzi di trasporto e di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro... Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che si trova scandaloso.» Il modo dell'esistenza pubblica è dominato dalla "chiacchiera" («le cose stanno così perché così si dice») e dalla "curiosità" (incapacità di soffermarsi sulle cose e consumazione rapida del "nuovo"). Ostile a tutto quanto è personale e individuale, il si ha il carattere della "medietà": «nella determinazione di ciò che è possibile o lecito tentare, la medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza».

possiamo vedere il pericolo, perché non siamo ancora esposti al suo sguardo. La decadenza del linguaggio, di cui da qualche tempo si parla molto, anche se tardivamente, non è però il fondamento, ma già una conseguenza di quel processo per cui il linguaggio, sotto il dominio della moderna metafisica della soggettività, cade in modo quasi inarrestabile fuori dal suo elemento. Il linguaggio ci rifiuta ancora la sua essenza, che consiste nell'essere la casa della verità dell'essere. Il linguaggio si concede piuttosto al nostro semplice volere e alla nostra attività come uno strumento del dominio sull'ente. Quest'ultimo, a sua volta, appare come il reale nel complesso delle cause e degli effetti. L'ente come reale lo incontriamo non solo agendo, calcolando, ma anche scientificamente e filosoficamente con le spiegazioni e le fondazioni. Di esse fa parte anche l'assicurazione che qualcosa è inspiegabile. Con simili asserzioni crediamo di stare davanti al mistero, come se fosse pacifico che la verità dell'essere possa essere fatta poggiare su cause e ragioni esplicative o, che è lo stesso, sulla sua inafferrabilità.

Ma se l'uomo deve ancora una volta ritrovare la vicinanza dell'essere, deve prima imparare a esistere nell'assenza di nomi³⁸. Egli deve riconoscere allo stesso modo sia la seduzione della pubblicità, sia l'impotenza della condizione privata. Prima di parlare, l'uomo deve anzitutto lasciarsi reclamare dall'essere, col pericolo che, sotto questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire. Solo così viene ridonata alla parola la ricchezza preziosa della sua essenza, e all'uomo la dimora per abitare nella verità dell'essere.

Ma in questo richiamo all'uomo, nel tentativo di preparare l'uomo a questo richiamo, non c'è dunque una preoccupazione per l'uomo? Dove altro si dirige la cura³⁹ se non nella direzione volta a ricondurre di nuovo l'uomo nella sua essenza?

³⁸ Vedi nota 24.

³⁹ Il primo carattere costitutivo dell'esserci è l'essere-nel-mondo. Noi non esistiamo come soggetti isolati e astratti, che solo in un secondo tempo entrano in relazione con un mondo "esterno", bensì siamo già sempre situati in un orizzonte concreto di cose, azioni, persone e significati, in un campo di possibilità e di scelte. "Esser-ci" significa già sempre "qui" ed "ora", "aperti" a un mondo che ci è familiare, già "presi" in un sistema di relazioni che ci costituisce e a partire dal quale comprendiamo le nostre possibilità di esistenza. La tradizione filosofica muove abitualmente da un soggetto e da un oggetto "in sé", per istituire poi tra essi una relazione, soprattutto di carattere conoscitivo. Heidegger considera invece l'essere-nel-mondo come una costituzione ontologica originaria, già sempre data, rispetto alla quale "soggetto", "oggetto" e "conoscenza" sono concetti derivati e isolati astrattamente.

L'essere-nel-mondo, la pre-comprensione e la situazione emotiva ci sono già sempre "dati" come qualcosa che, coincidendo con il nostro stesso esserci, "precede" ogni atto di coscienza o di volontà. Secondo la struttura che caratterizza l'esistenza, noi ci progettiamo come un poter-essere che trascende le condizioni reali, ma soltanto a partire da queste condizioni stesse. Il senso stesso dei nostri progetti, le emozioni, i significati, le credenze che ci fanno accedere alle cose sono "già lì", prima di ogni decisione cosciente di accettarli o di rifiutarli. È questa la radicale finitezza dell'esistenza, una "effettività" al di là della quale non possiamo risalire. Non potendo disporre né darci ragione del fondamento originario della nostra esistenza, questa è per noi assolutamente "infondata", contingente e puramente "ricevuta". L'esserci, pur essendo l'apertura del mondo, non può disporre di questa apertura, né fondarla; pur essendo progetto, esso è un progetto "gettato" nel mondo, gettato in una situazione emotiva e in un determinato orizzonte di senso.

Essendo gettata, l'esistenza è «affidata» all'uomo come un compito da attuare e verso cui egli è responsabile. Si rifletta, per capire questo punto, sul significato dell'espressione "affidare". Quando qualcosa o qualcuno — ad esempio, un bambino — ci viene affidato, veniamo a trovarci in una condizione che è, insieme, libera e non libera. Per un verso, siamo liberi di disporre di ciò

Ma che altro significa questo, se non che l'uomo (*homo*) diventa umano (*humanus*)? In questo modo l'*humanitas* rimane l'esigenza di un simile pensiero, perché *humanismus* è questo: è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, « inumano », cioè al di fuori della sua essenza. Ma in che cosa consiste l'umanità dell'uomo? Essa riposa nella sua essenza.

Ma partendo da dove, e come, si determina l'essenza dell'uomo? Marx pretende che l'uomo umano venga conosciuto e riconosciuto. Egli lo trova nella società. Per lui l'uomo sociale è l'uomo « naturale». Nella « società » la « natura dell'uomo », cioè la totalità dei bisogni naturali (nutrimento, vestiario, riproduzione, sussistenza economica), è assicurata in modo uniforme. Il cristiano vede l'umanità dell'uomo, l'*humanitas* dell'*homo*, nella sua limitazione rispetto alla *deitas*. Dal punto di vista della storia della salvezza, l'uomo è uomo in quanto « figlio di Dio » che ode in Cristo l'appello del padre e lo accoglie. L'uomo non è di questo mondo, in quanto il mondo, pensato in modo teoretico-platonico, è solo un passaggio transitorio verso l'al di là.

E al tempo della Repubblica romana che l'*humanitas* viene per la prima volta pensata e ambita esplicitamente con questo nome. L'*homo humanus* si oppone all'*homo barbarus*. L'*homo humanus* è qui il Romano che eleva e nobilita la *virtus* romana attraverso l'« incorporazione » della *paideia* assunta dai Greci. I Greci sono i Greci della tarda grecità, la cui cultura era insegnata nelle scuole filosofiche. Essa riguarda la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *paideia* così intesa viene tradotta con *humanitas*. L'autentica *romanitas* dell'*homo romanus* consiste in tale *humanitas*. In Roma incontriamo il primo umanismo. Nella sua essenza, quindi, l'umanismo resta un fenomeno specificamente romano, che scaturisce dall'incontro della romanità con la cultura della tarda grecità. Il cosiddetto Rinascimento del XIV e del XV secolo in Italia è una *renascentia romanitatis*. Riguardando la *romanitas*, la *renascentia* ha a che fare con l'*humanitas* e quindi con la *paideia* greca. Ma la grecità viene sempre considerata nella sua forma tarda e questa in modo romano. Anche l'*homo romanus* del Rinascimento si contrappone all'*homo barbarus*. Ma l'inumano è ora la presunta barbarie della Scolastica gotica del Medioevo⁴⁰. ...

che ci viene affidato: un bambino affidato alla nostra cura va guidato e educato. Per altro verso, però, proprio questa libertà ci pone vincoli ben precisi: nell'aver cura di un bambino dobbiamo mirare al suo bene, siamo cioè responsabili della sua crescita. Il bambino suscita la nostra apprensione perché, per tutto il tempo in cui è affidato alla nostra cura, ci pone costantemente dinanzi alla necessità di agire, di prendere decisioni nei suoi riguardi, di valutare ciò che è bene e ciò che è male per lui. La cura di un bambino che ci è stato affidato è dunque una condizione nella quale siamo, per così dire, "costretti a esser liberi": la libertà è avvertita come un « peso », un'incombenza a cui non possiamo sottrarci. Per designare il rapporto dell'esserci con la propria esistenza, Heidegger usa l'espressione « cura » nel senso appena chiarito. L'esserci ha cura della propria esistenza, si trova cioè nella necessità di assumere su di sé il peso della libertà di agire.

⁴⁰ Legando l'umanismo alla romanità Heidegger sottolinea il fatto che esso è il frutto dell'interpretazione tecnica del pensiero (vedi pag. 19), ovvero di un pensiero che non si pone più il problema dell'essere. Di un pensiero che, come si dice a pag. 22, ha prodotto la metafisica moderna della soggettività. Questo destino "antropologico" della metafisica si manifesta in piena evidenza all'inizio dell'età moderna, quando nel cogito cartesiano la verità dell'essere diviene certezza dell'ente, fondata sul soggetto pensante: « l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel suo modo di essere e nella sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale » (vedi pag. 21 quando si parla del dominio della soggettività). L'ontologia si rivela nella sua essenza, ora anche

Ma se per umanismo si intende in generale la preoccupazione che l'uomo diventi libero per la sua umanità, e trovi in ciò la sua dignità, allora l'umanismo è diverso a seconda della concezione della « libertà » e della « natura » dell'uomo. Ugualmente sono diverse anche le vie che portano alla sua realizzazione. L'umanismo di Marx non ha bisogno di alcun ritorno all'antico, e ancor meno l'umanismo che Sartre concepisce come esistenzialismo. Anche il cristianesimo, nel senso ampio che abbiamo indicato, è un umanismo, in quanto nella sua dottrina tutto si riferisce alla salvezza dell'anima (*salus aeterna*) dell'uomo, e la storia dell'umanità appare nella cornice della storia della salvezza. Per quanto queste forme di umanismo possano essere differenti nel fine e nel fondamento, nel modo e nei mezzi previsti per la rispettiva realizzazione, nella forma della dottrina, esse, tuttavia, concordano tutte nel fatto che l'*humanitas* dell'*homo humanus* è determinata in riferimento a un'interpretazione già stabilita della natura, della storia, del mondo, del fondamento del mondo, cioè dell'ente nella sua totalità.

Ogni umanismo o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere umanistica. Pertanto ogni umanismo rimane metafisico⁴¹. Nel determinare l'umanità dell'uomo, l'umanismo non solo non si pone la questione del riferimento dell'essere all'essere umano, ma impedisce persino che si ponga una simile questione, perché, a causa della sua provenienza metafisica, l'umanismo non la conosce e non la comprende. ...

Il primo umanismo, cioè quello romano, e tutte le altre forme di umanismo che si sono via via affermate fino ad oggi, presuppongono come evidente l'« essenza » universale dell'uomo. L'uomo è considerato come *animal rationale*. Questa determinazione non è solo la traduzione latina del greco *zoon logon echon*⁴², ma è un'interpretazione metafisica. Questa determinazione dell'essenza dell'uomo non è falsa, ma è condizionata dalla metafisica. ... È vero che la metafisica rappresenta

esplicitamente, come antropologia. «Ha così inizio quel modo di essere dell'uomo che consiste nel prendere possesso della sfera dei poteri umani come luogo di misura e di dominio dell'ente nel suo insieme». La soggettività della metafisica moderna riduce la realtà dell'ente al suo essere rappresentato ("posto davanti nella presenza") dal soggetto. L'ente diviene oggetto, ciò che è "posto di contro" al soggetto. «Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rappresentare, in un porre innanzi che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa essere sicuro, cioè certo dell'ente». Si colloca su questa linea anche l'"Io penso" di Kant, che costruisce l'oggettività delle cose ed è legislatore della natura. Le tanto decantate oggettività ed esattezza, che la scienza oppone alle astratte speculazioni della filosofia, non sono altro, per Heidegger, che il riflesso speculare del soggettivismo della metafisica moderna. «Ora è l'uomo, non più l'essere, il luogo della verità. Il mondo stesso si riduce, nell'epoca moderna, alle differenti immagini del mondo che si confrontano e lottano tra loro».

⁴¹ La storia della metafisica è storia dell'oblio dell'essere in quanto, secondo Heidegger, coincide con lo sviluppo dell'umanismo, con l'assunzione dell'uomo a ente privilegiato al quale tutti gli altri enti, e tutti i loro significati, si rapportano. Anche la collocazione, cristiano-medievale, di Dio al vertice del sistema degli enti ha la funzione "umanistica" di garantire all'uomo la rassicurante realtà e presenza del mondo, contro la minaccia del nulla e della mancanza di senso.

⁴² È la locuzione con cui Aristotele nella *Politica* definisce l'uomo, animale unico e diverso dagli altri perché dotato di parola: il vivente (*zoon*) che ha (*echon*) la parola (*logon*).

l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente. La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso. Perciò, essa non si chiede neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere. Non solo la metafisica non ha ancora posto finora questo problema, ma questo problema è inaccessibile alla metafisica in quanto metafisica. ...

Prima di ogni altra cosa, rimane finalmente da chiedersi se in generale l'essenza dell'uomo, in un senso iniziale e che decide anticipatamente di tutto, dimori nella dimensione dell'*animalitas*. Siamo in generale sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo come un ente tra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche avere ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando l'anima è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come persona, come spirito. Questo modo di porre è il modo tipico della metafisica. Ma così l'essenza dell'uomo è stimata troppo poveramente, e non è pensata nella sua provenienza, una provenienza essenziale che per l'umanità storica resta sempre il futuro essenziale. La metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*⁴³.

La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo si dispiega solo nella sua essenza in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questo reclamo, l'uomo « ha » trovato dove la sua essenza abita. Solo a partire da questo abitare egli « ha » il linguaggio » come dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico⁴⁴. Lo stare nella radura dell'essere, lo chiamo e-sistenza dell'uomo⁴⁵. Solo all'uomo appartiene un tal modo d'essere. L'e-sistenza così intesa

⁴³ Prima di ogni altra cosa» resta insomma da chiedersi se l'uomo abbia una qualche parentela con l'animale, con l'essere vivente. Questa parentela è ciò di cui Heidegger mette in dubbio il carattere essenziale, quando sostiene che l'uomo deve essere ripensato sulla base della sua essenza, e dunque che se l'umanesimo vuole smarcarsi dai suoi limiti metafisici, deve prima pensare l'uomo in un modo «più degno», e cioè mettendolo in rapporto all'essere e alla sua e-sistenza.

⁴⁴ Ossia legato all'*ek-stasis*, al differimento o all'uscita-da-sé del linguaggio in direzione dell'essere.

Il concetto del carattere estatico del linguaggio quale dimora dell'essere non era presente nel primo Heidegger, che col termine *ek-stasis* definiva la fuga originaria della temporalità come apertura al futuro.

Il fenomeno linguistico tende ad assimilarsi sempre più all'essere e si emancipa dall'idea tradizionale del linguaggio come strumento nelle mani dell'uomo. Heidegger ora interpreta il linguaggio soprattutto come codice linguistico dell'essere, in una prospettiva ermeneutica.

⁴⁵ Heidegger ha intitolato una raccolta di saggi con un titolo che è traducibile tanto con "Sentieri del bosco" quanto con "Sentieri interrotti": si serve infatti di una parola tecnica che indica quei sentieri del bosco che non portano da nessuna parte, ma che permettono solo di addentrarsi nel bosco. Con quest'immagine, Heidegger vuole dirci che l'essere è come un bosco e che i sentieri non sono strade verso l'essere, ma strade all'interno di esso, cosicché si può girovagare all'interno dell'essere, senza un criterio che ci permetta di attingerlo; ed è anche in virtù di questa amara constatazione che Heidegger si allontana sempre più dalla filosofia per accostarsi alla poesia (intesa come manifestarsi dell'essere nel linguaggio). Per rimanere all'immagine del bosco, Heidegger usa un'antica parola

non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione.

Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di « essere »; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza⁴⁶. Perciò l'e-sistenza non può mai essere pensata come una specie particolare tra le altre specie di esseri viventi, dato che l'uomo è destinato a pensare l'essenza del suo essere, e non solo a raccontare storie naturali e storiche sulla sua costituzione e la sua attività. Così, anche quanto di *animalitas* attribuiamo all'uomo, per averlo paragonato all'« animale », si fonda a sua volta sull'essenza dell'e-sistenza. Il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale. L'errore del biologismo non è ancora superato per il fatto che alla corporeità dell'uomo si aggiunge l'anima, all'anima lo spirito, e allo spirito l'esistentivo⁴⁷, e per il fatto che si predica più forte che mai l'alto valore dello spirito, per poi far ricadere tutto nell'esperienza vissuta della vita, mettendo in guardia dal pensiero che con i suoi concetti rigidi distruggerebbe il flusso della vita, e dal pensiero dell'essere che deturperebbe l'esistenza. Il fatto che la fisiologia e la chimica fisiologica possano indagare sull'uomo come organismo dal punto di vista delle scienze naturali, non è una prova che l'essenza dell'uomo stia nell'« organico », cioè nel corpo, come è spiegato scientificamente. Questa opinione non vale più dell'altra secondo cui l'essenza della natura sarebbe racchiusa nell'energia atomica. Potrebbe essere che la natura occulti la sua essenza proprio in quell'aspetto che essa offre alla dominazione tecnica da parte dell'uomo. Così come l'essenza dell'uomo non consiste nell'essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell'essenza dell'uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all'uomo di un'anima immortale o della facoltà della ragione

tedesca che significa, contemporaneamente, "illuminazione" e "radura"; la radura, quella parte del bosco in cui non vi sono piante, è dunque il luogo in cui si realizza una vera e propria illuminazione; questo significa che se è vero che i sentieri del bosco non portano da nessuna parte e, meno che mai, all'essere, è anche vero che possono condurre a radure in cui l'essere si illumina, in cui cioè si può far luce su di esso.

⁴⁶ Mentre gli enti sono semplicemente presenti (la semplice presenza e l'utilizzabilità designano le due principali modalità d'essere dell'ente che l'uomo incontra nel suo essere-nel-mondo; la seconda modalità riguarda il "mezzo", la prima - derivata dalla seconda - riguarda ciò che comunemente intendiamo come "cosa" o "oggetto"), l'uomo *e-siste*, nel senso dello star fuori, del trascendere dalla particolare situazione in cui si trova, in direzione di un nuovo oggetto, di una nuova possibilità da realizzare; l'esser-ci, in quanto *e-siste*, è un poter-essere, ossia un progetto. E-sistere, allora, significa oltrepassare, attraverso il progetto che noi stessi siamo, una data situazione in direzione di una nuova possibilità, che, come la realtà di partenza, è sempre concretamente situata. Diversamente dalle cose, l'esser-ci non è una realtà "data", una semplice-presenza di cui elencare le "proprietà" o definire la "natura". Interrogandosi costantemente sul proprio poter-essere, l'uomo è l'unico ente che si pone sempre, almeno implicitamente, la questione del senso dell'essere.

Noi non siamo innanzi tutto dei puri soggetti teoretici che contemplano il mondo. L'esser-ci, in quanto si rapporta sempre al proprio poter-essere, esiste come progetto delle proprie possibilità e solo in quanto tale "incontra" il mondo. Gli enti del mondo hanno il loro senso (il loro essere) soltanto nella luce (nell'"apertura") del progetto dell'esser-ci.

⁴⁷ Esistentivo/Esistenziale. Designano due distinti modi in cui l'uomo si riferisce al proprio essere (cioè all'esistenza): l'uomo si rapporta in senso *esistentivo* all'esistenza quando si riferisce alle concrete possibilità di essere e alle alternative che essa gli pone dinanzi; si rapporta invece *esistenzialmente* a essa quando si pone esplicitamente il problema dell'esistenza stessa.

o del carattere della persona. In ognuno di questi casi l'essenza è trascurata, e precisamente sul fondamento del medesimo progetto metafisico.

Ciò che l'uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l'« essenza » dell'uomo, riposa nella sua e-sistenza. Ma, così pensata, l'e-sistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità. In *Essere e tempo* è sottolineata la frase: L'« essenza » dell'esserci sta nella sua« e-sistenza ». ... La frase dice che l'uomo dispiega la sua essenza in modo da essere il « ci », cioè la radura dell'essere. Questo « essere » « del ci », e solo questo, ha il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro nella verità dell'essere. ... Probabilmente per noi, fra tutti gli enti, l'essere-vivente è il più difficile da pensare, perché da un lato è quello che in un certo modo ci è più affine, e dall'altro è ad un tempo separato da un abisso dalla nostra essenza e-sistente. Potrebbe invece sembrare che l'essenza del divino ci sia più vicina di quanto non lo sia l'estraneità degli esseri-viventi, più vicina in una lontananza essenziale che, come lontananza, è più familiare alla nostra essenza e-sistente di quanto non lo sia la parentela fisica con l'animale, la cui insondabilità è appena immaginabile⁴⁸. Tali riflessioni gettano una luce strana sul modo abituale, e perciò ancora affrettato, di caratterizzare l'uomo come *animal rationale*. Ai vegetali e agli animali manca il linguaggio perché essi sono ancora imbrigliati nel proprio ambiente, senza mai essere liberamente posti nella radura dell'essere che, sola, è mondo. Nella sua essenza, il linguaggio non è l'espressione di un organismo, così come non è l'espressione di un essere vivente. Perciò esso non può mai essere pensato in modo adeguato alla sua essenza nemmeno in base al suo carattere di segno e forse neppure in base al suo carattere di significato. Il linguaggio è avvento diradante-velante dell'essere stesso⁴⁹. ...

Sartre, invece, esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. Come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere. Sia, infatti, che la filosofia determini il rapporto tra *essentia* ed *existentia* nel senso delle controversie medioevali, sia che lo determini nel senso di Leibniz o in qualche altro modo, resta sempre da chiedersi prima di tutto a partire da quale destino dell'essere questa differenziazione nell'essere tra *esse essentiae* ed *esse existentiae* arrivi al pensiero. Resta da pensare perché la domanda su questo destino dell'essere non sia mai stata posta, e perché non abbia mai potuto essere pensata. O forse che il fatto che le cose vadano così a proposito della differenza tra

⁴⁸ L'uomo, pensato sulla base della sua appartenenza al linguaggio e all'essere, è più vicino al dio di quanto non sia vicino a un semplice essere-vivente, a un semplice animale.

⁴⁹ L'umanità dell'uomo consiste nell'«e-statico stare dentro nella verità dell'essere» dice Heidegger, stare nella verità dell'essere è dunque il carattere distintivo dell'uomo, gli «umanismi» non pensano l'uomo nella sua realtà, poiché fanno tutti riferimento a un'idea universale e metafisica di uomo, quella per cui l'uomo è, secondo la definizione aristotelica, *zoon logon echon*, l'essere vivente che, in più, ha il linguaggio (il *logos*, la razionalità, ecc.). Che tale definizione non sia in linea con le analisi di Heidegger, è piuttosto evidente. L'uomo come esser-ci è innanzitutto qualcosa di completamente diverso dall'essere-vivente, e il linguaggio non può esservi riferito come fosse una sua attività. L'uomo non ha il linguaggio, semmai è questo che piuttosto dispone dell'uomo; l'uomo vi partecipa nella misura in cui ascolta ciò che nel linguaggio gli viene detto e vi cor-risponde con la parola. Ma se il linguaggio dirada l'essere svelandolo (vedi nota 24) nello stesso tempo lo vela, ne copre altri aspetti, altre modalità del nostro rapportarci al mondo.

essentia ed *existentia* non è un segno dell'oblio dell'essere? È lecito presumere che questo destino non riposi su una semplice negligenza del pensiero umano, e ancora meno su una minore capacità del pensiero occidentale ai suoi inizi. La differenza, nascosta nella sua provenienza essenziale, tra *essentia* (entità) ed *existentia* (realtà) domina il destino della storia occidentale e di tutta la storia intesa in senso europeo. La tesi capitale di Sartre circa il primato dell'*existentia* sull'*essentia* giustifica il termine « esistenzialismo » come una denominazione adeguata a questa filosofia. Ma la tesi capitale dell'« esistenzialismo » non ha nulla in comune con la frase di Essere e tempo⁵⁰; e ciò a prescindere dal fatto che in *Essere e tempo* non è ancora possibile enunciare una tesi sul rapporto tra *essentia* ed *existentia*, perché in quella sede si tratta di approntare qualcosa di provvisorio e precursorio. Il che, secondo quanto s'è detto, avviene in modo assai maldestro. Ciò che ancora oggi, e per la prima volta, resta da dire, potrebbe forse costituire una spinta per condurre l'essenza dell'uomo a pensare con attenzione la dimensione della verità dell'essere che la governa. Ma ciò potrebbe accadere di volta in volta solo per la dignità dell'essere e a beneficio dell'esser-ci che l'uomo sopporta e-sistendo, e non a causa dell'uomo affinché con la sua attività si affermino la civiltà e la cultura.

Ma per giungere nella dimensione della verità dell'essere in modo da poterla pensare, noi, uomini d'oggi, siamo tenuti a chiarire anzitutto come l'essere riguarda l'uomo e come lo reclama. Tale esperienza essenziale ci accade nel momento in cui capiamo che l'uomo è in quanto e-siste. Se vogliamo dirlo nel linguaggio tradizionale diremo: l'e-sistenza dell'uomo è la sua sostanza. Per questo in *Essere e tempo* torna di frequente l'affermazione: la " sostanza " dell'uomo è l'esistenza. ...

Con questa determinazione essenziale dell'uomo non vengono dichiarate false e rifiutate le interpretazioni umanistiche dell'uomo come *animal rationale*, come « persona », come essere composto di spirito, di anima e di corpo. Piuttosto, l'unico pensiero è che le supreme determinazioni umanistiche dell'essenza dell'uomo non esperiscono ancora l'autentica dignità dell'uomo. In questo senso, il pensiero di *Essere e tempo* è contro l'umanismo. Questa opposizione non significa che tale pensiero si schieri contro l'umano e propugni l'inumano, difenda l'umanità e svaluti la dignità dell'uomo. Si pensa contro l'umanismo, perché non si pone l'*humanitas* dell'uomo a un livello abbastanza elevato. Certo, la maestà essenziale dell'uomo non risiede nell'essere la sostanza dell'ente in quanto suo « soggetto » e nel far dissolvere, in quanto despota dell'essere, l'esser ente dell'ente nella troppo sonoramente celebrata « oggettività ».

L'uomo è piuttosto « gettato » dall'essere stesso nella verità dell'essere, in modo che, così e-sistendo, custodisca la verità dell'essere, affinché nella luce dell'essere l'ente appaia come quell'ente che è. Se e come esso appaia, se e come Dio e gli dei, la storia e la natura entrino nella radura dell'essere, si presentino e si assentino, non è l'uomo a deciderlo. L'avvento dell'ente riposa nel destino dell'essere. All'uomo resta il problema di trovare la destinazione conveniente alla sua essenza, che corrisponda a questo destino; perché, conformemente a questo destino, egli, in quanto e-sistente, ha da custodire la verità dell'essere. L'uomo è il pastore dell'essere. Questo soltanto è ciò che *Essere e tempo* si propone di pensare là dove esperisce l'esistenza estatica come « cura »⁵¹.

Ma l'essere — che cos'è l'essere? Esso « è » se stesso. Questo è quanto il pensiero futuro deve imparare a esperire e a dire. L'essere non è né Dio né un fondamento del mondo. L'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente e nondimeno è più

⁵⁰ L' « essenza » dell'esserci sta nella sua « e-sistenza ». (vedi pag. 27 e nota sopra)

⁵¹ Uno dei tanti suggestivi appellativi dell'uomo insieme, ad esempio, a guardiano, vicino dell'essere che Heidegger adopera per descrivere il rapporto tra l'uomo e l'essere.

vicino all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina, un angelo o Dio. L'essere è ciò che è più vicino. Eppure questa vicinanza resta per l'uomo ciò che è più lontano. Già sempre l'uomo si attiene innanzitutto e solamente all'ente; e anche se, quando si rappresenta l'ente come ente, il pensiero si riferisce in effetti all'essere, in verità esso pensa sempre e solo l'ente come tale e mai l'essere come tale. La « questione dell'essere » rimane sempre la questione dell'ente. La questione dell'essere non è ancora assolutamente il problema che concerne l'essere, come potrebbe far pensare questa ingannevole denominazione. ...

Ma come si rapporta, se mai ci è consentito porre il problema in questo modo, l'essere all'e-sistenza? ...

L'unica cosa che il pensiero che tenta di esprimersi per la prima volta in *Essere e tempo* vorrebbe conseguire è qualcosa di semplice. In quanto tale l'essere è misterioso, la semplice vicinanza di un dominare non invadente. Questa vicinanza dispiega la sua essenza come linguaggio. Senonché il linguaggio non è meramente linguaggio, giacché noi ci rappresentiamo il linguaggio, nel migliore dei casi, come unità di forma fonetica (segno scritto), melodia, ritmo e significato (senso). Noi pensiamo la forma fonetica e il segno scritto come il corpo della parola, la melodia e il ritmo come l'anima, e la significatività come lo spirito del linguaggio. Siamo soliti pensare il linguaggio in corrispondenza all'essenza dell'uomo inteso come *animal rationale*, cioè come unità di corpo, anima e spirito. Ma come nell'*humanitas* dell'*homo animalis* resta nascosta l'e-sistenza, e con essa il riferimento della verità dell'essere all'uomo, così l'interpretazione metafisica del linguaggio sul modello « animale » ne occulta l'essenza che secondo la storia dell'essere gli è propria⁵². In riferimento a questa essenza, il linguaggio è la casa dell'essere fatta avvenire e disposta dall'essere. Perciò occorre pensare l'essenza del linguaggio a partire dalla sua corrispondenza all'essere, ed intenderla proprio come questa corrispondenza, cioè come dimora dell'essere umano⁵³.

⁵² Si tratterebbe invece di pensare anche il linguaggio a partire dalla questione dell'essere, a partire dalla possibilità più propria dell'esser-ci che è quella di interrogarsi sull'essere; allora il linguaggio sarà nient'altro che il modo di dispiegarsi dell'essere: nel linguaggio è l'essere a parlare nell'insieme delle sue contrade, esso è ciò che lega insieme terra e cielo, divini e mortali, ed è non tanto dove sentiamo le parole, quanto piuttosto dove non si dà parola, nel silenzio, che l'essere parla e che l'uomo partecipa ad esso e all'essenza del linguaggio.

⁵³ Tradizionalmente il linguaggio è considerato soltanto in termini di comunicazione verbale, come un ente che ha la proprietà di essere segno o uno strumento per informare sugli enti e, in tal modo, metterli a disposizione dell'uomo; in questo orizzonte si fa consistere il dire nel prendere qualcosa come costantemente presente, in modo da poter tornare costantemente su esso. Ma in tal modo, stando ad Heidegger, l'essere continua a rimanere celato, non è propriamente portato al linguaggio, che è l'evento in cui l'essere e il mondo si danno storicamente all'uomo. L'uomo, infatti, non crea il linguaggio, ma nascendo trova già sempre il linguaggio, che è la casa dell'essere, il luogo in cui le cose si mostrano all'uomo.

Il linguaggio è ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano. Infatti il parlare è il modo d'essere in cui l'uomo diviene manifesto. Quando diciamo "fuori piove", infatti, non manifestiamo soltanto l'evento atmosferico che sta avendo luogo, ma rendiamo inevitabilmente manifesti anche noi stessi. O meglio, rendiamo manifesti noi stessi a qualcun altro che in questo momento ci sta ascoltando. Se non c'è nessuno che ci sente, le nostre parole — come si dice — "cadono nel vuoto", ossia non ha luogo alcuna manifestazione, né quella della pioggia, né quella che ci riguarda.

Ma l'uomo non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola.

Così, nella determinazione dell'umanità dell'uomo come e-sistenza, ciò che importa è allora che l'essenziale non sia l'uomo, ma l'essere come dimensione dell'estaticità dell'e-sistenza.

Ora, posto che una denominazione del genere abbia un senso, si può ancora qualificare questo pensiero come umanismo? Certamente no, in quanto l'umanismo pensa metafisicamente. Certamente no, se esso è quell'esistenzialismo che sostiene la tesi espressa da Sartre: *précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*. Se invece si pensa come in *Essere e tempo*, si dovrebbe dire: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*⁵⁴. Ma da dove proviene e che cos'è *le plan*? *L'Être et le plan* sono lo stesso. In *Essere e tempo* è con intenzione e per prudenza che si dice: *il y a l'Être*: « si dà » l'essere. L'espressione *il y a* non traduce esattamente il « si dà » perché « ciò » che qui « si dà » è l'essere stesso. Il « si dà » indica l'essenza dell'essere che dà, concedendola, la sua verità. Il darsi all'aperto, unitamente all'aperto stesso, è l'essere stesso.

Nel medesimo tempo il « si dà » è usato per evitare provvisoriamente la locuzione « l'essere è », perché abitualmente l'« è » viene detto di qualcosa che è. Questo qualcosa noi lo chiamiamo ente. Ma l'« essere » appunto non è l'« ente ». Se l'« è » viene detto dell'essere senza una spiegazione più precisa, l'essere viene troppo facilmente rappresentato come un « ente », sul modello dell'ente che conosciamo, che come causa produce e come effetto è prodotto⁵⁵. ...

Nell'introduzione a *Essere e tempo* sta scritto in modo semplice, chiaro e per di più in corsivo: « L'essere è il *transcendens* puro e semplice »⁵⁶. Come l'apertura della

Muovendo da queste elementari osservazioni fenomenologiche riguardo al parlare o «dire», Heidegger giunge all'affermazione paradossale secondo cui ciò che parla, ossia il «parlante», non è propriamente l'uomo, ma il linguaggio stesso. Si faccia attenzione: Heidegger non dice che il linguaggio sia un'entità trascendente che parla per bocca dell'uomo, bensì, proprio al contrario, che il parlare, così come ogni altro accadere dello svelamento, non è causato né dal l'uomo né da nessun altro ente. Tuttavia, come abbiamo appena osservato, il parlare è svelante soltanto se c'è qualcuno che ascolta o — come Heidegger dice — che è «appellato». Da ciò segue, secondo Heidegger, che lo svelamento linguistico offre all'uomo, per così dire, "un margine d'iniziativa". Benché non sia autore del parlare, l'uomo può «rispondere all'appello che il linguaggio gli rivolge».

In questo senso, proprio in quanto predeterminato dal linguaggio in cui storicamente via via si trova, il parlare dell'uomo poggia sull' ascolto e appropriazione di quel che è detto nel linguaggio: propriamente non è mai l' uomo che parla, ma il linguaggio stesso, che però ha sempre a che fare con l' uomo e dispone dell' uomo, facendolo essere quel che è. Nel linguaggio è rivolto un appello all' uomo, cosicché il pensiero diventa ascolto del linguaggio, un porsi " *In cammino verso il linguaggio* ", come suona il titolo dell' opera pubblicata da Heidegger nel 1959.

⁵⁴ Precisamente siamo su un piano dove esiste solo l'uomo; Precisamente siamo su un piano dove esiste solo l'Essere.

⁵⁵ Emergono anche qui le ragioni del linguaggio di Heidegger (vedi nota n 24)

⁵⁶ In questo modo Heidegger sottolinea il carattere di alterità dell'essere che vale sia nei confronti dell'ente che dell'esserci. Rispetto all'ente questa espressione mette in evidenza come, secondo il filosofo, l'essere non sia riducibile in alcun modo all'ente o, in altri termini, a ciò che è semplicemente presente. Prendendo le distanze dalla tradizione del pensiero metafisico, Heidegger critica la nozione secondo cui l'essere nomina il carattere comune di tutti gli enti, facendone così un concetto vuoto ed astratto, e insiste sulla sua radicale alterità rispetto ad essi, per cui l'essere "non si lascia rappresentare e produrre

vicinanza spaziale oltrepassa ogni cosa vicina e lontana, quando la si guarda da questa cosa, così l'essere è essenzialmente più lontano di ogni ente, perché è la radura stessa. Qui, secondo una impostazione in un primo momento inevitabile nella metafisica che ancora è dominante, l'essere è pensato a partire dall'ente. Solo in questa prospettiva l'essere si mostra in e come un oltrepassamento.

La determinazione introduttiva « L'essere è il *transcendens* puro e semplice » riassume in una semplice tesi il modo in cui l'essenza dell'essere s'è finora diradata all'uomo. Questa determinazione retrospettiva dell'essenza dell'essere dell'ente, a partire dalla radura dell'ente in quanto tale, resta inevitabile per quell'impostazione di pensiero che pensa già alla questione della verità dell'essere. Così il pensiero attesta l'essenza che per destino gli è propria. È lungi da lui la pretesa di voler incominciare da capo e di dichiarare falsa ogni precedente filosofia. Tuttavia, se la determinazione dell'essere come puro *transcendens* nomini già la semplice essenza della verità dell'essere, questo, e questo soltanto, è prima di ogni altra cosa il problema per un pensiero che cerca di pensare la verità dell'essere. Per questo, a p. 230, si dice che solo a partire dal «senso », cioè dalla verità dell'essere, si può intendere come l'essere è. L'essere si dirada all'uomo nel progetto estatico. Ma questo progetto non crea l'essere⁵⁷.

Il progetto, del resto, è essenzialmente un progetto gettato. Nel progettare, chi getta non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esser-ci come sua essenza. Questo destino avviene come radura dell'essere, e come tale radura esso è. Essa custodisce la vicinanza all'essere. In questa vicinanza, nella radura del « ci », abita l'uomo come e-sistente, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla⁵⁸. ...

come oggetto". L'essere è l'assolutamente altro rispetto all'ente, è il non-ente, è il *niente* dell'ente che, come tale, dispiega la sua essenza in quanto essere. Rispetto all'esserci l'alterità dell'essere sta in questo: se è vero che l'esserci, come progettante, è l'apertura entro cui gli enti appaiono, d'altra parte è anche vero che questa apertura denota sempre un certo modo, storicamente determinato, di rapportarsi agli enti; tale carattere del rapportarsi, ossia dell'apertura, non dipende semplicemente da una decisione dell'esserci, né tantomeno dagli enti, ma dall'essere stesso. Esso è l'apertura entro cui l'esserci si trova ad essere gettato ed entro cui egli stesso apre ed istituisce un mondo.

⁵⁷ Il mondo non è un oggetto che ci sta di fronte come semplice-presenza e, d'altra parte, noi stessi non siamo innanzi tutto dei puri soggetti teoretici che lo contemplano. L'esserci, in quanto si rapporta sempre al proprio poter-essere, esiste come progetto delle proprie possibilità e solo in quanto tale "incontra" il mondo. Gli enti del mondo hanno il loro senso (il loro essere) soltanto nella luce (nell'"apertura") del progetto dell'esserci. Ma questo progetto è a sua volta condizionato dalle modalità dello svelarsi dell'essere (la radura di cui si parla, ad esempio, alla nota 40) , ovvero dalle condizioni storiche in cui l'uomo progetta.

⁵⁸ Contro la metafisica "umanistica" e contro il pensiero calcolante di un soggetto che si ritiene padrone della verità e signore degli enti, Heidegger invita a comprendere che "l'esser-soggetto" non è l'unica possibilità essenziale dell'uomo storico. All'esistenzialismo umanistico di Sartre, che identifica l'uomo nel suo scegliere un progetto, Heidegger replica che «chi getta, nel progetto, non è l'uomo, ma l'essere stesso, il quale destina l'uomo nell'e-sistenza dell'esserci come sua essenza».

Lo stesso vale per l'accadere del linguaggio, come nell'evento dell'essere, nel quale occorre riconoscere un destino che ci è affidato, non un'opera dell'uomo di cui possiamo disporre come di un oggetto o di uno strumento. Il linguaggio "regge il nostro esserci" e dispone delle nostre più autentiche possibilità: «l'uomo si comporta come se fosse il creatore e il padrone del linguaggio, mentre invece è il linguaggio che rimane il signore dell'uomo... Perché, nel senso autentico, è il linguaggio che parla. L'uomo parla soltanto nella misura in

Solo così comincia, a partire dall'essere, il superamento di quella spaesatezza, in cui non solo gli uomini, ma l'essenza dell'uomo stanno vagando.

Questa spaesatezza, che così è da pensare, riposa nell'abbandono dell'essere proprio dell'ente. Essa è il segno dell'oblio dell'essere in conseguenza del quale la verità dell'essere rimane impensata. L'oblio dell'essere si manifesta indirettamente nel fatto che l'uomo considera e si dà da fare sempre e solo intorno all'ente. Poiché nel fare questo l'uomo non può evitare di farsi una rappresentazione dell'essere, anche l'essere viene spiegato soltanto o come la « dimensione più generale » e perciò onnicomprensiva dell'ente, o come una creazione dell'ente infinito, o come il prodotto di un soggetto finito. Nello stesso tempo, fin dai tempi antichi « l'essere », è preso per l'« ente », e viceversa l'ente per l'essere, l'uno e l'altro come mescolati in una strana confusione ancora non pensata. ...

La spaesatezza diviene un destino mondiale. Per questo è necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere⁵⁹. Ciò che Marx, partendo da Hegel, ha riconosciuto in un senso essenziale e significativo come alienazione dell'uomo, affonda le sue radici nella spaesatezza dell'uomo moderno. Questa viene provocata dal destino dell'essere nella forma della metafisica, che la consolida e nello stesso tempo la occulta come spaesatezza. Poiché Marx, nell'esperire l'alienazione, penetra in una dimensione essenziale della storia, la concezione marxista della storia è superiore a ogni altra « storiografia ». Ma siccome né Husserl né, per quel che vedo finora, Sartre riconoscono l'essenzialità della dimensione storica nell'essere, né la fenomenologia né l'esistenzialismo pervengo in quella dimensione in cui soltanto diventa possibile un dialogo produttivo col marxismo. ...

L'essenza del materialismo si nasconde nell'essenza della tecnica, su cui si scrive molto, ma si pensa poco. Nella sua essenza la tecnica è un destino, nella storia dell'essere, della verità dell'essere che riposa nell'oblio. Essa risale infatti alla *téchne* dei Greci non solo nel nome, ma proviene in un senso storico essenziale dalla *téchne* intesa come un modo dell'*aletheuein*⁶⁰, cioè del rendere manifesto l'ente. In

cui risponde al linguaggio, in quanto ascolta la parola che questo gli rivolge» (vedi nota 53).

⁵⁹ La spaesatezza, nell'orizzonte della storia dell'essere, è da intendersi come ogni forma di radicale estraneazione consolidata e insieme occultata dalla metafisica occidentale.

⁶⁰ Nei frammenti dei presocratici, la parola "*a-létheia*" significa "verità" come "non-nascondimento" o "disvelamento", come il venire degli enti alla luce nell'aprirsi di un orizzonte di senso. Infatti il termine *aletheia*, con cui i Greci chiamavano la verità, è composto dal termine *lethe*, che significa oblio, dimenticanza, preceduto da un'*α* privativa; per cui in senso letterale *aletheia* significa non-oblio, non-dimenticanza, non-velamento, quindi dis-velamento. In questo modo il filosofo evidenzia come il luogo della verità sia l'essere stesso delle cose che si *scopre* relazionandosi storicamente con l'essere *scoprente* dell'esserci, cioè dell'uomo. E' importante tenere presente che lo svelarsi dell'essere all'esserci è sempre parziale, pertanto implica necessariamente sempre un nuovo velamento.

Il concetto posteriore di verità come "adeguazione" del pensiero alla cosa è invece un concetto derivato, che si rivolge soltanto agli enti e ha già dimenticato il problema del loro essere. Si dimentica il semplice fatto che, affinché la conoscenza si possa commisurare alle cose, occorre che le cose siano già prima accessibili, che si manifestino come enti in una particolare apertura dell'essere. La conoscenza dell'ente (verità ontica) presuppone sempre la pre-comprensione, implicita e inosservata, dell'essere dell'ente (verità ontologica). Ciascuno degli orizzonti di senso, o aperture di un "mondo", costituisce per Heidegger un'epoca particolare nella storia della metafisica. In ognuna di esse, l'umanità si trova già sempre in una determinata comprensione delle cose e di se stessa, in un universo di valori

quanto forma della verità, la tecnica ha il suo fondamento nella storia della metafisica. Questa, a sua volta, è una fase caratteristica della storia dell'essere, e finora la sola che possiamo abbracciare con il nostro sguardo. ...

Lei chiede: *Comment redonner un sens au mot Humanisme?* » (Come ridare un senso alla parola umanismo?). La sua domanda non presuppone soltanto che lei vuole conservare la parola « umanismo », ma contiene anche l'ammissione che questa parola ha perduto il suo senso.

Lo ha perduto perché si è capito che l'essenza dell'umanismo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere. Ma proprio il pensiero che conduce a capire l'essenza problematica dell'umanismo ci ha portato ad un tempo a pensare più inizialmente l'essenza dell'uomo. In vista di questa più essenziale *humanitas* dell'*homo humanus* si dà la possibilità di restituire alla parola umanismo un senso storico che è più antico del suo senso più antico, valutato dal punto di vista storiografico. Questo restituire non è da intendere come se la parola « umanismo » fosse in generale priva di senso, un semplice *flatus vocis*. L'« *humanum* » richiama la parola *humanitas*, l'essenza dell'uomo. L'« ismo » allude al fatto che l'essenza dell'uomo dovrebbe essere presa come essenziale. Questo è il senso che la parola « umanismo » ha in quanto parola. Restituirle un senso può significare solo rideterminare il senso della parola. Ma per questo è necessario che l'essenza dell'uomo sia esperita in modo più iniziale, e poi che si mostri in che misura questa essenza, a suo modo, divenga destino. L'essenza dell'uomo riposa nell'esistenza. È questa ciò che importa in un senso essenziale, cioè a partire dall'essere stesso, in quanto è l'essere che fa avvenire l'uomo come esistente nella verità dell'essere, a guardia di tale verità. Allora, nel caso decidessimo di mantenere la parola, « umanismo » significa che l'essenza dell'uomo è essenziale per la verità dell'essere, così che, di conseguenza, ciò che importa non è più appunto l'uomo, preso semplicemente come tale. Noi pensiamo così un umanismo di una specie strana. La parola finisce per dare una denominazione che è un « *lucus a non lucendo* ».

Ma questo « umanismo », che va contro ogni umanismo finora esistito, senza però farsi affatto con questo portavoce dell'inumano, va chiamato ancora « umanismo »? ... O invece il pensiero non deve tentare, con una resistenza aperta all'« umanismo », di imprimere un impulso in grado anzitutto di insospettare circa l'*humanitas* dell'*homo humanus* e la sua fondazione? Allora, anche se il momento attuale della storia mondiale spinge già di per sé in questa direzione, potrebbe destarsi una meditazione che pensa non solo all'uomo, ma anche alla « natura » dell'uomo, e non solo alla natura, ma, in modo ancora più iniziale, alla dimensione in cui l'essenza dell'uomo, determinata dall'essere stesso, è di casa. ...

Poiché si parla contro l'« umanismo », si teme una difesa dell'inumano e un'esaltazione della barbara brutalità. Che cosa c'è infatti di più logico del fatto che a chi nega l'umanismo non resta che l'affermazione dell'inumanità?

Ma che cosa accade qui? Si sente parlare di « umanismo », di « logica », di « valori », di « mondo », di « Dio ». Poi si sente dire di un'opposizione ad essi. Li si riconosce e li si prende per il positivo, e poi ciò che parla contro di essi, anche se in un modo che nel sentir dire non viene pensato con precisione, lo si considera subito come una negazione di essi e questa negazione come il negativo nel senso del distruttivo. ... Con l'aiuto della logica tanto invocata e della *ratio*, si crede che ciò che non è positivo sia negativo, che pratici così un rifiuto della ragione e che

morali, in una prospettiva di azioni e di decisioni possibili. Ciascuna apertura dell'essere è il modo in cui accade l'essere-gettato di una particolare umanità storica.

meriti pertanto il marchio della riprovazione. Si è così imbevuti di « logica » che tutto ciò che contraddice l'abituale sonnolenza dell'opinare viene computato come un'opposizione da rifiutare. Tutto ciò che non si ferma alla nota e amata positività lo si getta nella fossa già preparata dalla mera negazione che nega ogni cosa, e che così finisce nel niente e porta a compimento il nichilismo. Per questa via logica si fa affondare tutto in un nichilismo che ci si è inventati con l'ausilio della logica. ... Che l'opposizione all'« umanismo » non implichi affatto la difesa dell'inumano, ma apra altre prospettive, dovrebbe essere ora un po' più chiaro. ...

Pensare contro « la logica » non significa spezzare una lancia a favore dell'illogico, ma solo ripensare il logos e la sua essenza apparsa all'alba del pensiero, significa darsi finalmente da fare per preparare un simile ripensamento. ..

Il pensiero che si pronuncia contro i « valori » non sostiene che tutto ciò che viene indicato come « valore », la « cultura », l'« arte », la « scienza », la « dignità umana », il « mondo » e « Dio », siano senza valore. Si tratta piuttosto di capire finalmente che proprio quando si caratterizza qualcosa come « valore », ciò che è così valutato viene privato della sua dignità. Ciò significa che con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato lo è solo come oggetto della stima umana. Ma ciò che qualcosa è nel suo essere non si esaurisce nella sua oggettività, e ciò tanto meno se l'oggettività considerata ha il carattere del valore. Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa. Proclamare per soprappiù « Dio » come « il valore più alto » significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto.

Il rinvio all'« essere-nel-mondo » quale tratto fondamentale dell'*humanitas* dell'*homo humanus* non afferma che l'uomo è solo un essere « mondano » nell'accezione cristiana del termine, cioè lontano da Dio e sciolto dalla trascendenza. Con questa parola si intende ciò che sarebbe da chiamare più chiaramente il trascendente. Il trascendente è l'ente sovrasensibile. Quest'ultimo è considerato l'ente sommo nel senso della causa prima di ogni ente. Dio è pensato come questa causa prima. Ma nell'espressione « essere-nel-mondo », « mondo » non significa affatto l'ente terreno in contrapposizione a quello celeste, né il « mondano » in opposizione allo « spirituale ». In quella determinazione, « mondo » non significa affatto un ente e neppure un ambito dell'ente, ma l'apertura dell'essere. L'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che e-siste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto getto, si è gettata e acquisita a sé nella « cura » l'essenza dell'uomo. Gettato in tal modo, l'uomo sta « nell' » apertura dell'essere. « Mondo » è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata. ...

La tesi che l'essenza dell'uomo poggia sull'essere-nel-mondo non contiene nemmeno una decisione in merito alla questione se l'uomo, in senso teologico-metafisico, sia un essere che appartiene all'al di qua o all'al di là.

Con la determinazione esistenziale dell'essenza dell'uomo, nulla è ancora deciso circa l'« esserci di Dio » o il suo « non essere » e così pure sulla possibilità o l'impossibilità degli dei. Perciò non solo è affrettato, ma è già sbagliato nel suo procedere, affermare che sia ateismo l'interpretazione dell'essenza dell'uomo a partire dal riferimento di questa essenza alla verità dell'essere. ...

Ma se l'*humanitas* è così essenziale al pensiero dell'essere, non è allora necessario completare l'« ontologia » con un'« etica »? Non è allora assolutamente essenziale

lo sforzo che lei esprime nella frase: «*Ce que je cherche à faire, depuis longtemps déjà, c'est préciser le rapport de l'ontologie avec une éthique possible*»?⁶¹

Poco dopo l'apparizione di *Essere e tempo* un giovane amico mi chiese: « Quando scriverà un'etica? ». Là dove l'essenza dell'uomo è pensata in un modo così essenziale, cioè unicamente a partire dalla questione della verità dell'essere, ma dove, tuttavia, l'uomo non è innalzato al centro dell'ente, è inevitabile che si desti l'esigenza di un'indicazione vincolante e quindi di regole che dicano come l'uomo, esperito a partire dall'e-sistenza rivolta all'essere, debba vivere in conformità al suo destino. Il desiderio di un'etica si fa tanto più urgente quanto più il disorientamento manifesto dell'uomo, non meno di quello nascosto, aumenta a dismisura. Al vincolo dell'etica occorre dedicare ogni cura, in un tempo in cui l'uomo della tecnica, in balia della massificazione, può essere portato ancora a una stabilità sicura solo mediante un raccoglimento e un ordinamento del suo progettare e del suo agire, nel loro insieme, che corrispondano alla tecnica.

Chi potrebbe ignorare questo stato di necessità? Non dobbiamo salvaguardare e assicurare i vincoli esistenti, anche se il modo in cui essi tengono assieme l'essere umano è così povero e precario? Certamente. Ma questo stato di necessità dispensa forse il pensiero dal ricordare ciò che innanzitutto resta da pensare e che, in quanto essere, è, prima di ogni ente, la garanzia e la verità? ...

L'« etica » appare per la prima volta, insieme alla « logica » e alla « fisica », nella scuola di Platone. Queste discipline nascono nel tempo in cui il pensiero si fa « filosofia », la filosofia si fa *episteme* (scienza), e la scienza diventa una cosa di scuola e una pratica scolastica. Nel passare attraverso la filosofia così intesa, nasce la scienza e perisce il pensiero. Prima di questo tempo, i pensatori non conoscevano né una « logica », né un'« etica », né la « fisica ». Eppure il loro pensiero non è né illogico né immorale. Essi pensavano invece la *physis*⁶² con una profondità e un'ampiezza mai più raggiunte da nessuna fisica posteriore. Se è consentito un paragone del genere, le tragedie di Sofocle nascondono nel loro dire l'*ethos* in modo più iniziale delle lezioni di Aristotele sull'« etica ». Un detto di Eraclito, che si compone di sole tre parole, dice qualcosa di così semplice che ne viene immediatamente in luce l'essenza dell'*ethos*⁶³.

⁶¹ Ciò che cerco di fare, già da molto tempo, è precisare il rapporto dell'ontologia con un'etica possibile.

⁶² natura

⁶³ Heidegger ha prestato sempre grande attenzione al mondo greco. Le sue interpretazioni dei presocratici, dei poeti tragici, di Platone e Aristotele muovono tutte da una convinzione di fondo: benché sia la base della nostra moderna civiltà occidentale, il mondo greco è divenuto per noi pressoché inaccessibile. In altre parole, noi pensiamo e agiamo in base a principi che sono stati scoperti per la prima volta dai Greci, ma non siamo più in grado di comprendere perché pensiamo e agiamo, per così dire, "in modo greco". Per Heidegger, la differenza tra noi e i Greci sta tutta qui: noi ci lasciamo guidare acriticamente dai principi scoperti dai Greci, i Greci sapevano invece di essere guidati da tali principi.

D'altra parte se l'oblio della verità dell'essere appartiene all'essenza della verità, in quanto insieme di disvelamento e velamento, il compito consisterà nel ripercorrere la storia della metafisica per pensare quel che è rimasto velato e, dunque, non pensato in quel che è detto nella metafisica. Questo spiega perché la produzione dell'ultimo Heidegger sia un continuo confrontarsi con i testi canonici della tradizione filosofica a partire dagli antichi greci, in particolare con i primi, che egli chiama "pensatori" per distinguerli dai filosofi dell'epoca della metafisica, che inizia con Platone. Il superamento della metafisica consiste, infatti, nell'andare verso l'elemento iniziale che regge tutto il pensiero della metafisica, ma che in esso non è pervenuto a farsi linguaggio: il pensiero si fa dunque interpretazione storica, al

Si è soliti tradurre il detto come: « Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone ». Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. *Ethos* significa soggiorno, luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza. Secondo la parola di Eraclito, questo è *daimon*, il dio. Il detto, allora, significa: l'uomo, in quanto è uomo, abita nella vicinanza di Dio. Con questo detto di Eraclito concorda una storia riferita da Aristotele. Essa dice: « Di Eraclito si riporta un detto che egli avrebbe proferito a degli stranieri che volevano recarsi da lui. Avvicinandosi, essi lo videro mentre si riscaldava a un forno. S'arrestarono sorpresi, soprattutto perché, vedendoli esitanti, egli li incoraggiò, invitandoli ad entrare, con queste parole: " Anche qui sono presenti gli dèi " ». ...

Queste parole pongono il soggiorno del pensatore e il suo fare in un'altra luce. Il racconto non dice se i visitatori abbiano capito subito queste parole, o se le abbiano capite affatto, e se di conseguenza abbiano visto tutto diversamente in quest'altra luce. Ma che questa storia sia stata narrata e tramandata fino a noi dipende dal fatto che ciò che essa racconta proviene dall'atmosfera di questo pensatore e la caratterizza; «anche qui », al forno, in questo luogo abituale, dove ogni cosa e ogni circostanza, ogni fare e ogni pensare è familiare e corrente, cioè solito, « persino qui », nell'ambito di ciò che è solito, « gli dèi sono presenti ».

Dice lo stesso Eraclito: « Il soggiorno (solito) è per l'uomo l'ambito aperto alla presenza del dio (dell'insolito) ».

Ora, se in conformità al significato fondamentale della parola *ethos*, il termine « etica » vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell'uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell'essere come l'elemento iniziale dell'uomo in quanto e-sistente è già in sé l'etica originaria. ...

Il testo è tratto da M. Heidegger "Lettera sull'umanismo" in "Segnavia", Adelphi, 1987, pag. 267-315

fine di recuperare in un altro inizio quel che è rimasto dimenticato e occultato in quell'inizio. Anche nell'interpretazione la verità dell'essere è esperita non come qualcosa di meramente presente e, quindi del tutto disponibile: l'interpretazione non si traduce dunque mai in una ricostruzione storiografica oggettiva con pretese di scientificità, ma è esperita come evento di volta in volta storicamente variabile e inesauribile. La condizione perché abbia luogo questa esperienza consiste nel disporsi di fronte a quel che è già stato pensato, ma considerandolo non fissato e irrigidito una volta per tutte, ma come qualcosa su cui bisogna ancora riflettere, in modo che ne possa emergere quel che è rimasto impensato, ma meritevole di essere pensato. In tal modo s' intreccia un dialogo con la tradizione, a partire dal luogo che si occupa nella tradizione stessa, ossia condizionati dalla pre-comprensione, che determina storicamente quel che è da interpretare e i presupposti che guidano l'interpretazione. Il che vuol dire che non si può mai raggiungere una risposta e una visione definitiva e totale, in quanto di volta in volta si occupa sempre e soltanto un luogo limitato e circoscritto nella storia della verità, in cui l'essere si mostra, ma senza che mai si possa disporre completamente di esso.

M. Foucault – La morte dell'umanismo e la cura di sé

Il sonno antropologico (1966)

Il sistema (1966)

È morto l'uomo? (1966)

Strutturalismo ed esistenzialismo (1968)

Morte di Dio e morte dell'uomo (1968)

Soggettivazione, oggettivazione e “giochi di verità” (1984)

Il ritorno ai greci (1984)

L'etica della cura di sé come pratica della libertà (1984)

Il sonno antropologico⁶⁴ (1966)

Sarebbe forse opportuno individuare nell'esperienza di Nietzsche il primo sforzo in vista [dello] sradicamento dall'Antropologia, cui indubbiamente è votato il pensiero contemporaneo: attraverso una critica filologica, attraverso una certa orma di biologismo, Nietzsche ritrovò il punto in cui uomo e Dio si appartengono a vicenda, in cui la morte del secondo è sinonimo della scomparsa del primo, e in cui la promessa del superuomo significa anzitutto l'imminenza della morte dell'uomo. Col che Nietzsche, proponendoci tale futuro come scadenza e insieme come compito, fissa la soglia a partire dalla quale la filosofia contemporanea può ricominciare a pensare; egli continuerà senza dubbio a dominarne il percorso. Oggi possiamo pensare soltanto entro il vuoto dell'uomo scomparso. Questo vuoto infatti non costituisce una mancanza; non prescrive una lacuna da colmare. Non è né più né meno che l'apertura d'uno spazio in cui finalmente è di nuovo possibile pensare. L'Antropologia costituisce forse la disposizione fondamentale che ha governato e diretto il pensiero filosofico da Kant fino a noi. Tale disposizione è essenziale dal momento che fa parte della nostra storia; essa tuttavia sta dissociandosi sotto i nostri occhi dal momento che cominciamo a riconoscerla, a denunciarla in forma critica, l'oblio dell'apertura che la rese possibile e a un tempo l'ostacolo cieco che ostinatamente si oppone a un pensiero futuro. A tutti coloro che vogliono ancora parlare dell'uomo, del suo regno, e della sua liberazione, a tutti coloro che pongono ancora domande su ciò che l'uomo è nella sua essenza, a tutti coloro che vogliono muovere da lui per accedere alla verità, a tutti coloro che reciprocamente riconducono ogni conoscenza alle verità dell'uomo stesso, a tutti coloro che non vogliono formalizzare senza antropologizzare, che non vogliono mitologizzare senza demistificare, che non vogliono pensare senza pensare subito che è l'uomo che pensa, a tutte queste forme di riflessione maldestre e alterate, non possiamo che contrapporre un riso filosofico, cioè, in parte, silenzioso.

Il sistema⁶⁵ (1966)

Lei ha trentotto anni. È uno dei più giovani filosofi di questa generazione. Il suo

⁶⁴ Da M. Foucault “Le parole e le cose”, Rizzoli, 1967, pag. 367-68

⁶⁵ Intervista con Madeleine Chapsal, in “La Quinzaine Litteraire”, n. 15, 16 maggio 1966, pp. 14-15.

ultimo libro, Le parole e le cose, tenta l'esame di ciò che è completamente cambiato, negli ultimi vent'anni, nell'ambito del pensiero. Per esempio, secondo lei l'esistenzialismo e il pensiero di Sartre stanno diventando oggetti da museo. Lei vive, e noi viviamo senza ancora rendercene conto, in uno spazio intellettuale completamente rinnovato. Le parole e le cose, che in parte mette a nudo questa novità, è un libro difficile. Può rispondere un po' più semplicemente (anche se questo non vuol dire con altrettanta precisione) a questa domanda: lei a che punto è? A che punto siamo?

In modo improvviso, e senza che apparentemente ve ne fosse una ragione, da circa quindici anni ci siamo accorti di essere molto, molto lontani dalla generazione precedente, quella di Sartre, di Merleau-Ponty⁶⁶, generazione dei "Temps modernes"⁶⁷ che era stata la nostra legge per pensare e il nostro modello per esistere...

Abbiamo sentito la generazione di Sartre come una generazione sicuramente coraggiosa e generosa, che aveva la passione della vita, della politica, dell'esistenza. Ma abbiamo scoperto in noi stessi qualcosa di diverso, una passione diversa: la passione del concetto e di quello che chiamerò il "sistema". ...

Grosso modo, messo a confronto con un mondo storico che la tradizione borghese, la quale non vi si riconosceva più, voleva considerare come assurdo, Sartre ha voluto al contrario dimostrare che ovunque c'era senso. Ma in lui questa espressione era molto ambigua: dire "c'è del senso" era al tempo stesso una constatazione e un ordine, una prescrizione. C'è del senso, ovvero bisogna che noi diamo senso a tutto. Senso che era esso stesso molto ambiguo: era il risultato di un deciframento, di una lettura ma era anche l'oscura trama che nostro malgrado passava nei nostri atti. Per Sartre si era al tempo stesso lettore e meccanografo del senso: si scopriva il senso e si era agiti da esso. ...

Il punto di rottura risale al giorno in cui Lévi-Strauss⁶⁸ per le società e Lacan⁶⁹ per l'inconscio ci hanno dimostrato che probabilmente il senso era solo una specie di effetto di superficie, un luccichio, una schiuma, e che quello che ci attraversava nel profondo, quello che era prima di noi, quello che ci sosteneva nel tempo e nello spazio, era il sistema. ...

⁶⁶ Merleau-Ponty (1908-1961) è, insieme a Sartre, il principale esponente dell' esistenzialismo francese: il motivo di fondo del suo pensiero (anche se la riflessione politica ne è una componente importante) è l' esistenza quale essenza dell'uomo . Come l'amico Sartre, egli nutrì inizialmente interessi per la psicologia e guardò con interesse alla fenomenologia.

⁶⁷ Rivista mensile fondata da J. P. Sartre e dalla sua compagna S. de Beauvoir nel 1945, fu il simbolo della fenomenologia francese nella versione esistenzialista del dopoguerra.

⁶⁸ Claude Lévi-Strauss (1908-2009), antropologo francese. Massimo teorico dello strutturalismo applicato agli studi antropologici, la sua opera costituisce uno degli assi cardinali delle scienze umane contemporanee. Nel tentativo di cogliere le strutture profonde, universali e atemporalì, che soggiacciono al pensiero umano, Lévi-Strauss è giunto a postulare l'esistenza di una logica binaria che, allo scopo di classificare e ordinare il mondo, costruisce categorie mediante un sistema bipolare di opposizioni o contrasti (caldo versus freddo, crudo versus cotto, destra versus sinistra ecc.). Alla luce di questa fondamentale acquisizione Lévi-Strauss ha indagato alcuni temi nodali dell'agire umano, quali i sistemi di parentela e il pensiero mitico: attraverso lo studio dei primi ha proposto una lettura dell'incesto in quanto invarianza transculturale, funzionale e necessaria allo scambio e alla comunicazione tra gruppi umani secondo le modalità della reciprocità, mentre nel vasto corpus di miti amerindiani ha individuato il luogo potente di una logica che informa il complesso sistema di relazioni tra individuo, struttura sociale ed ecosistema.

⁶⁹ Jacques Lacan (1901-1981), ha ripreso le concezioni psicoanalitiche mettendo in primo piano la nozione di inconscio, procedono verso l'abbandono della centralità del soggetto come chiave d'interpretazione del modo d'essere dell'uomo e della sua storia

Per sistema bisogna intendere un insieme di relazioni che si mantengono, si trasformano, indipendentemente dalle cose che esse legano. Per esempio, è stato possibile dimostrare che i miti romani, scandinavi, celtici facevano apparire gli dèi e gli eroi molto diversi gli uni dagli altri, ma che l'organizzazione che li lega (considerando che queste culture si ignorano l'una con l'altra), le loro gerarchie, le loro rivalità, i loro tradimenti, i loro contratti, le loro avventure obbedivano a un unico sistema. Recenti scoperte nel campo della preistoria consentono ugualmente di scorgere una organizzazione sistematica che presiede alla disposizione delle figure disegnate sulle pareti delle caverne. Lei sa che in biologia il nastro cromosomico porta in codice, in messaggio cifrato, tutte le indicazioni genetiche che permetteranno al futuro essere di svilupparsi. L'importanza di Lacan deriva dal fatto che egli ha dimostrato, attraverso il discorso del malato e i sintomi della sua nevrosi, in che modo siano le strutture, il sistema stesso del linguaggio (e non il soggetto) a parlare. Prima di ogni esistenza umana, prima di ogni pensiero umano, ci sarebbe già un sapere, un sistema, che noi riscopriamo. ...

Che cos'è questo sistema anonimo senza soggetto, che cos'è che pensa? L'"io" è esploso (pensi alla letteratura moderna); è la scoperta del "c'è". C'è un si impersonale. In un certo senso, torniamo al punto di vista del XVII secolo, con questa differenza: non mettere l'uomo al posto di Dio, ma un pensiero, anonimo, sapere senza soggetto, teoria senza identità...

In che modo tutto questo riguarda noi che non siamo filosofi?

In ogni epoca la maniera in cui le persone riflettono, scrivono, giudicano, parlano (persino per la strada, le conversazioni e gli scritti più quotidiani) e anche la maniera nella quale le persone sentono le cose, il modo in cui la loro sensibilità reagisce, tutta la loro condotta è guidata da una struttura teorica, un sistema, che cambia con le epoche e le società, ma che è presente in tutte le epoche e in tutte le società.

Sartre ci aveva insegnato la libertà, lei ci insegna che non esiste reale libertà di pensiero?

Si pensa all'interno di un pensiero anonimo e vincolante che è quello di un'epoca e di un linguaggio. Questo pensiero e questo linguaggio hanno le loro leggi di trasformazione. Il compito della filosofia attuale e di tutte le discipline teoriche che le ho nominate è mettere in luce questo pensiero che precede il pensiero, questo sistema che precede ogni sistema. E lo sfondo sul quale il nostro pensiero "libero" emerge e scintilla per un istante. ...

In tutto questo cosa diventa l'uomo? Si sta forse costituendo una nuova filosofia dell'uomo? Tutte le sue ricerche non rientrano nell'ambito delle scienze umane?

Apparentemente sì, le scoperte di Lévi-Strauss, di Lacan, di Dumézil⁷⁰ appartengono a ciò che si è convenuto chiamare le scienze umane; tuttavia, quello che vi è di caratteristico è che tutte queste ricerche non soltanto cancellano l'immagine tradizionale che ci si era fatta dell'uomo, ma a mio avviso tendono tutte

⁷⁰ Georges Dumézil (1898 –1986) storico delle religioni, linguista e filologo francese. Dumézil è divenuto universalmente noto per le sue teorie sulla società, l'ideologia e la religione degli antichi popoli indoeuropei, sviluppate comparando tra loro i miti di quei popoli e scoprendovi una struttura narrativa identica che per Dumézil rifletteva essenzialmente una stessa visione della società e del mondo, caratterizzata in particolare da una tripartizione funzionale: la funzione sacrale e giuridica, la funzione guerriera e la funzione produttiva. Oltre che nei miti, questa struttura si ritrova, secondo Dumézil, anche nell'organizzazione sociale di alcuni popoli indoeuropei, a cominciare dalle caste dell'India.

a rendere inutile, nella ricerca e nel pensiero, l'idea stessa dell'uomo. La più pesante eredità che ci viene dal XIX secolo (e di cui da tempo è ora di liberarsi) è l'umanesimo. ...

È morto l'uomo?⁷¹ (1966)

[... abbiamo prima chiesto a Michel Foucault di definire l'esatta collocazione e il significato dell'umanesimo nella nostra cultura].

Si crede che l'umanesimo sia un'idea molto antica che risale a Montaigne e a molto tempo prima. Ma il termine "umanesimo" non esiste nel *Littre*⁷². Infatti, con la tentazione dell'illusione retrospettiva alla quale si soccombe troppo spesso, si pensa volentieri che l'umanesimo sia sempre stato la grande costante della cultura occidentale. Così, ciò che distinguerebbe questa dalle altre culture, dalle culture orientali o islamiche ad esempio, sarebbe l'umanesimo. Ci si commuove quando si riconoscono tracce di questo umanesimo altrove, in un autore cinese o arabo, e allora si ha l'impressione di comunicare con l'universalità del genere umano.

Ora, non solo l'umanesimo non esiste nelle altre culture, ma probabilmente anche nella nostra è solo un miraggio.

Nella scuola superiore si insegna che il XVI secolo è stato il periodo dell'umanesimo, che *l'âge classique*⁷³ ha sviluppato i grandi temi della natura umana, che il XVIII secolo ha creato le scienze positive, e che finalmente siamo riusciti a conoscere l'uomo in modo positivo, scientifico e razionale, con la biologia, la psicologia e la sociologia. Pensiamo al tempo stesso che l'umanesimo sia stato la grande forza che animava il nostro sviluppo storico e che alla fine costituisca la ricompensa di questo sviluppo, insomma che ne sia il principio e la fine. Ciò che ci meraviglia nella nostra cultura attuale è che possa prendere così a cuore l'umano. E se si parla della barbarie contemporanea lo si fa in quanto le macchine o alcune istituzioni ci sembrano non umane.

Tutto questo è un'illusione. In primo luogo, il movimento umanistico risale alla fine del XIX secolo. In secondo luogo, quando si osservano più da vicino le culture del XVI, XVII e XVIII secolo ci si accorge che l'uomo non vi occupa letteralmente alcun posto. La cultura allora era occupata da Dio, dal mondo, dalla somiglianza delle cose, dalle leggi dello spazio, e sicuramente anche dal corpo, dalle passioni, dall'immaginazione. Ma l'uomo in quanto tale ne è completamente assente.

In *Le parole e le cose* ho voluto far vedere di quali pezzi disparati è stato composto l'uomo alla fine del XVIII e all'inizio del XIX secolo. Ho tentato di caratterizzare la modernità di questa figura, e mi è parso importante dimostrare questo: non è tanto perché si è avuta una preoccupazione morale dell'essere umano che si è avuta l'idea di conoscerlo scientificamente, ma al contrario tutti i temi morali dell'umanesimo

⁷¹ Intervista con C. Bonnefoy) in "Arts et Loisirs", n. 38, 15-21 giugno 1966.

⁷² *Dictionnaire de la langue française*, detto *Littre*, dal nome del suo autore, M. P. E. Littré (1801-1881). Il *Littre*, monumento del positivismo, ebbe grande diffusione influenza alla fine del XIX secolo, e rimane tutt'ora un riferimento fondamentale.

⁷³ Abbiamo scelto di mantenere la dizione originale *âge classique* nel corso del testo, in quanto la traduzione italiana *età classica* rimanda immediatamente all'antichità greca o romana, mentre in francese si definisce *classique* il XVII secolo, in particolare dal 1660 in poi.

contemporaneo, temi che si ritrovano nei marxismi deboli, in Saint-Exupéry⁷⁴ e Camus⁷⁵, in Teilhard de Chardin⁷⁶, insomma in tutte le figure pallide della nostra cultura, si sono poi sviluppati perché si era costruito l'essere umano come oggetto di un sapere possibile. ...

Le parole e le cose inizia con una descrizione di Las Meninas di Velázquez, quadro che sembra essere il perfetto esempio dell'idea di rappresentazione nel pensiero classico. Se lei dovesse scegliere un quadro contemporaneo per illustrare nello stesso modo il pensiero non dialettico di oggi, quale sceglierebbe?

Mi sembra sia la pittura di Klee⁷⁷ quella che rappresenta meglio, rispetto al nostro secolo, ciò che Velázquez è potuto essere rispetto al suo. Nel momento in cui Klee fa apparire in forma visibile tutti i gesti, atti, grafismi, tracce, lineamenti, superfici che possono costituire la pittura, egli fa dell'atto di dipingere sapere dispiegato e scintillante della pittura stessa.

La sua pittura non è arte grezza, ma è una pittura ripresa nel sapere dei suoi elementi fondamentali. E questi elementi, apparentemente i più semplici e i più spontanei, quelli che non appaiono mai e che sembravano non dover mai apparire, sono quelli che Klee sparge sulla superficie del quadro. Las Meninas rappresentava tutti gli elementi della rappresentazione, il pittore, i modelli, il pennello, la tela, l'immagine allo specchio, scomponendo la pittura stessa negli elementi che la facevano essere una rappresentazione.

La pittura di Klee, invece, compone e scompone la pittura nei suoi elementi che, per il solo fatto di essere semplici, non sono meno sostenuti, ossessionati, abitati dal sapere della pittura.

Strutturalismo ed esistenzialismo⁷⁸ (1968)

Anzitutto, che cosa hanno in comune ricercatori come Lévi-Strauss, Lacan, Althusser e lei?

Se si interrogano coloro che attaccano lo strutturalismo si ha l'impressione che essi vedano in tutti noi alcuni tratti comuni che provocano la loro diffidenza e persino la

⁷⁴ A. de Saint-Exupéry (1900 - 1944), scrittore francese. Traspose nei suoi scritti la propria esperienza di pilota militare e civile, sublimandola in una meditazione sulla vita che si configurò come un'etica eroica fondata sull'ascesi e sul sentimento dell'onore e della fraternità. Il suo nome è legato soprattutto alla favola allegorica *Le petit prince*.

⁷⁵ Albert Camus, (1913 - 1960) scrittore francese. La sua "filosofia", che fa tutt'uno con la scena poetica di scrittore, parte dalle sue riflessioni sul destino dell'uomo, nel suo svolgimento assurdo e irrazionale. Da questa posizione egli giunge alla morale della rivolta, rifiuto di compromessi e di conformismi, che salvi, nella solidarietà umana, nel riscatto dei derelitti, i grandi ideali di libertà e di giustizia, e di verità.

⁷⁶ P. Teilhard de Chardin (1881-1955), filosofo e pensatore cattolico, rinnovò in particolare alcuni temi del tomismo. Fu "riscoperto" negli anni cinquanta: la sua rivalutazione della natura - natura delle cose e natura umana - la cui dignità non può essere attaccata da alcuna intrusione incidentale del Male o dell'infelicità, venne coniugata spesso con una lettura umanistica (sartriana) di Marx. Si parlò a questo proposito di "chardino-marxismo".

⁷⁷ Paul Klee (1879-1940), pittore di origine svizzera, rappresenta, insieme a Wassily Kandinskij, il pittore che ha dato il maggior contributo ad una nuova pittura fondata su caratteri astratti. I suoi interessi lo hanno portato a spaziare molto al di là della sua disciplina, interessandosi di filosofia, poesia, musica e scienze naturali. Nella sua ricerca appare sempre costante il problema di capire cosa è la creatività.

⁷⁸ Intervista con I. Lindung, in *"Bonniers Litterære Magasin"*, Stockholm, marzo 1968, pp. 203-211.

loro collera. Invece, se lei interroga Lévi-Strauss, Lacan, Althusser⁷⁹ o me, ciascuno di noi dichiarerà di non avere niente in comune con gli altri tre e che d'altra parte gli altri tre non hanno niente in comune fra loro. Fra parentesi, è un fenomeno piuttosto frequente. Gli esistenzialisti sembravano altrettanto simili, ma solo per coloro che li guardavano da fuori. Appena si osserva dall'interno il problema non si vedono che differenze. Proverò, se è d'accordo, a guardare le cose da fuori. Mi sembra innanzi tutto che, da un punto di vista negativo, quello che distingue essenzialmente lo strutturalismo è che esso mette in discussione l'importanza del soggetto umano, della coscienza umana, dell'esistenza umana. Ad esempio, si può dire che la critica letteraria di Roland Barthes⁸⁰ comporti per sommi capi un'analisi dell'opera che non si riferisce alla psicologia, all'individualità né alla biografia personale dell'autore, ma a un'analisi delle strutture autonome, delle leggi della loro costruzione. Allo stesso modo i linguisti, che possiamo chiamare strutturalisti, non studiano il linguaggio in relazione al soggetto che parla o ai gruppi che si sono effettivamente serviti di questo linguaggio. Non lo esplorano come espressione di una civiltà o di una cultura. Esplorano le leggi interne secondo le quali la lingua è stata organizzata. Mi sembra che questa esclusione del soggetto umano, della coscienza e dell'esistenza caratterizzi per sommi capi e in modo negativo la ricerca contemporanea. In modo positivo possiamo dire che lo strutturalismo esplora soprattutto un inconscio. Sono le strutture inconsce del linguaggio, dell'opera letteraria e della conoscenza che in questo momento stiamo cercando di chiarire. In secondo luogo, credo si possa dire che quello che cerchiamo essenzialmente sono le forme, il sistema, ovvero cerchiamo di evidenziare le correlazioni logiche che possono esistere fra un gran numero di elementi appartenenti a una lingua, a un'ideologia (come nelle analisi di Althusser), a una società (come in Lévi-Strauss) o a diversi campi di conoscenza; cosa alla quale ho anch'io contribuito. Grosso modo si potrebbe descrivere lo strutturalismo come la ricerca di strutture logiche ovunque abbiano potuto prodursi.

Qual è il suo atteggiamento rispetto all'esistenzialismo di Sartre?

Se si accettano le definizioni e l'abbozzo molto grossolano che ho appena dato dello strutturalismo, si vede che si oppone punto per punto a ciò che un tempo è stato l'esistenzialismo. Credo che l'esistenzialismo si definisse essenzialmente

⁷⁹ Louis Althusser. - Filosofo francese (1918 - 1990). Althusser ha sviluppato la propria posizione soprattutto in rapporto polemico con l'interpretazione "umanistica" del pensiero di Marx, prevalente in Francia tra gli anni Cinquanta e Sessanta. Secondo Althusser, queste interpretazioni umanistiche del marxismo fanno leva soprattutto sulle opere giovanili di Marx, ancora legate alla filosofia hegeliana. Sul piano teorico, l'umanismo del giovane Marx rappresenta un ostacolo epistemologico, in quanto, insistendo unilateralmente sul soggetto, esso non consente di conoscere la collocazione oggettiva degli uomini nei rapporti di produzione; la rottura nei confronti di questa posizione umanistica ha permesso la formazione di una disciplina scientifica nuova. Si tratta, da una parte, del materialismo storico, ovvero della teoria scientifica della storia, intesa come processo senza soggetto e senza fini predeterminati, ma mossa dalla lotta alle classi e, dall'altra, del materialismo dialettico, inteso come epistemologia che riflette sulla storia del sapere e sui meccanismi della sua produzione.

⁸⁰ Roland Barthes (1915 - 1980), saggista e semiologo. Le sue teorie sul linguaggio e la significazione non solo sono state un costante punto di riferimento per la semiologia ma hanno rappresentato un importante contributo all'affermarsi della *nouvelle critique*, che, in contrapposizione alla tradizione accademica, vedeva nel testo produttore di segni - e non solo nell'autore - il luogo privilegiato dell'analisi letteraria. Il suo punto di partenza non risiedeva nei giudizi tradizionali e nello studio delle intenzioni dell'autore, ma nel testo stesso in quanto sistema di segni, la cui struttura soggiacente forma il significato dell'intera opera. In *Mitologie* (1957), impiegò dei concetti semiologici nell'analisi dei miti e dei segni nella cultura contemporanea. I suoi materiali di studio erano costituiti da quotidiani, film, spettacoli, pubblicità e dai mass media in generale.

come un'impresa, stavo per dire un'impresa antifreudiana: non che Sartre o Merleau-Ponty ignorassero Freud, assolutamente, ma il loro problema era essenzialmente far vedere in che modo la coscienza umana, o il soggetto, o la libertà dell'uomo riuscissero a penetrare in tutto quello che il freudismo aveva descritto o designato come meccanismi inconsci; ricollocare la vita e la libertà nell'uomo, al cuore di ciò che, nella sua attività e nella sua coscienza, è più segreto, più opaco e più meccanico. Il rifiuto dell'inconscio in fondo è stato il grande ostacolo dell'esistenzialismo, nel momento stesso in cui questo comportava la negazione di una certa logica. Malgrado tutto nell'esistenzialismo c'era un profondo antihegelismo, nel senso che l'esistenzialismo cercava di descrivere alcune esperienze in modo tale che esse potessero essere comprese in forme psicologiche o, se vuole, in forme della coscienza, che non si potevano ciò nonostante analizzare e descrivere in termini logici. Mettere la coscienza dappertutto e liberare la coscienza dalla trama della logica è stata, nell'insieme, la grande preoccupazione dell'esistenzialismo, ed è a queste due tendenze che si è opposto lo strutturalismo.

....

Parliamo della "morte dell'uomo", che è forse il tema più importante di Le parole e le cose. Credo che si potrebbe considerare la sua riflessione su questo tema come l'ultimo apporto a una serie di decentramenti. Copernico aveva rifiutato di mettere la Terra al centro dell'universo. Poi Darwin ha guardato l'uomo come un animale fra gli altri. Nietzsche ha proclamato la morte di Dio. E Freud e la psicoanalisi hanno decentrato l'uomo sul piano psicologico. Per Freud l'uomo è il punto in cui si affrontano forze, pulsioni e influenze venute dall'esterno e dall'interno, che possono continuamente disfarsi e trasformarsi. L'uomo è quindi chiuso in una specie di determinismo e di struttura dove non è più, come l'uomo tradizionale, il padrone di se stesso. In tutto questo si tratta della soppressione di una visione antropocentrica. È questa la linea che lei persegue?

Esattamente. Il nostro tempo in un certo senso è un periodo in cui le scienze umane hanno assunto un'importanza, in teoria e in pratica, che non hanno mai conosciuto in precedenza. Ma queste scienze non sono mai riuscite a dire che cosa sia in fondo l'uomo in quanto tale. Quando si analizza il linguaggio dell'uomo non si scopre la natura, l'essenza o la libertà dell'uomo. Al loro posto si scoprono strutture inconscie che governano, senza che noi lo notiamo o lo vogliamo, senza che sia mai questione della nostra libertà o della nostra coscienza; strutture che decidono il disegno all'interno del quale noi parliamo. Quando uno psicoanalista analizza il comportamento o la coscienza in un individuo egli non trova l'uomo ma qualche cosa come una pulsione, un istinto, un impulso. Sono il meccanismo, la semantica o la sintassi di questi impulsi a essere svelati. Quello che ho voluto fare, ed è forse questo che ha suscitato tante proteste, è mostrare che nella storia stessa del sapere umano si poteva ritrovare lo stesso fenomeno: la storia del sapere umano non è rimasta nelle mani dell'uomo. Non è l'uomo ad avere coscientemente creato la storia del suo sapere, ma la storia del sapere e della scienza umana obbedisce anch'essa a condizioni determinanti che ci sfuggono. E, in questo senso, l'uomo non detiene più niente, né il suo linguaggio, né la sua coscienza e nemmeno il suo sapere. Questa spoliazione è uno dei temi più significativi della ricerca contemporanea.

Del suo libro tutti ricordano la formula ormai classica che ai nostri giorni è possibile pensare solo nel vuoto lasciato dalla morte dell'uomo. Può fare un esempio concreto della maniera in cui si è pensato un problema a partire dall'uomo e in cui è stato in seguito ripreso in questo nuovo modo?

L'esempio più semplice dovrebbe essere preso nella letteratura. Tutta la critica e tutta l'analisi letteraria consistono, essenzialmente a partire dal XIX secolo, in uno studio dell'opera per scoprire attraverso questa il volto dell'autore, le forme assunte dalla sua vita mentale e sentimentale, la sua individualità concreta e storica. Vi fu un'epoca nella quale leggere Madame Bovary significava capire chi fosse Flaubert⁸¹. Ma quello che ha fatto valere, ancora prima dello strutturalismo, questo eccellente scrittore che è Maurice Blanchot⁸², è il fatto che in realtà un'opera non è assolutamente la forma di espressione di un'individualità particolare. L'opera comporta sempre, per così dire, la morte dell'autore. Si scrive solo per scomparire nello stesso tempo. L'opera esiste in un certo senso in se stessa, come flusso nudo e anonimo del linguaggio, ed è questa esistenza anonima e neutra del linguaggio di cui adesso bisogna occuparsi. L'opera si compone di alcuni rapporti all'interno del linguaggio stesso. È una struttura particolare nel mondo del linguaggio, nel discorso e nella letteratura.

Morte di Dio e morte dell'uomo⁸³ (1968)

*Lei ha scritto, a conclusione del suo libro *Le parole e le cose*, che l'uomo non è né il più antico né il più costante problema che si sia posto al sapere umano. Lei dice che l'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero fa vedere la data recente e forse la fine prossima. E una delle frasi che ha suscitato maggior subbuglio. Qual è a suo avviso la data di nascita dell'uomo nello spazio del sapere?*

Il XIX secolo è stato quello nel quale sono state inventate un certo numero di cose molto importanti, la microbiologia, per esempio, o l'elettromagnetismo, ecc.; è anche il secolo nel quale sono state inventate le scienze umane. Inventare le scienze umane significava in apparenza fare dell'uomo l'oggetto di un sapere possibile. Era costituire l'uomo come oggetto della conoscenza. Ora, nello stesso XIX secolo, si sperava, si sognava questo grande mito escatologico: fare in modo che questa conoscenza dell'uomo fosse tale che l'uomo potesse per il suo tramite liberarsi dalle proprie alienazioni, liberarsi da tutte le determinazioni delle quali non era padrone, che potesse, grazie a questa conoscenza che aveva di se stesso, ridiventare o diventare per la prima volta padrone e possessore di sé. Detto altrimenti, si faceva dell'uomo un oggetto di conoscenza affinché l'uomo potesse diventare soggetto della propria libertà e della propria esistenza.

Ora quello che è accaduto, in questo senso possiamo dire che l'uomo è nato nel XIX secolo, quello che è accaduto è che, man mano che si ampliavano queste investigazioni sull'uomo come possibile oggetto del sapere, e benché si sia scoperto qualcosa di molto serio, questo famoso uomo, questa natura umana o questa essenza umana o questo specifico dell'uomo non lo si è mai trovato. Ad esempio quando si sono analizzati i fenomeni della follia o della nevrosi quello che si è sco-

⁸¹ Maurice Blanchot (1907-2003), romanziere e saggista francese. La sua narrativa ruota intorno al tema dell'assurdo, che è sia il carattere decisivo della condizione umana sia della letteratura, luogo della contraddizione, del paradosso, dell'angoscia. I suoi personaggi si rivelano figure simboliche che sperimentano la tensione insostenibile di una perpetua instabilità. Blanchot ha talvolta spinto la propria ansia di sperimentazione stilistica fino alla provocazione e all'oscurità.

⁸² Gustave Flaubert, (1821-1880), romanziere francese.

⁸³ Intervista con J.-P. Elkabbach, in "La Quinzaine littéraire", n. 46, 1-15 marzo 1968, pp. 20-22.

perto è un inconscio, un inconscio attraversato da pulsioni, da istinti, un inconscio che funzionava secondo meccanismi e secondo uno spazio topologico che non avevano rigorosamente niente a che vedere con ciò che ci si poteva aspettare dall'essenza umana, dalla libertà o dall'esistenza umana, un inconscio che funzionava, lo si è detto di recente, come un linguaggio. E, di conseguenza, l'uomo si volatilizzava man mano che lo si braccava nelle sue profondità. Più si andava lontano, meno lo si trovava. Stessa cosa per il linguaggio. Fin dall'inizio del XIX secolo si erano interrogate le lingue umane per cercare di ritrovare qualcuna delle grandi costanti dello spirito umano. Si sperava che, studiando la vita delle parole, l'evoluzione delle grammatiche, comparando le lingue l'una con l'altra in qualche modo sarebbe stato l'uomo stesso a rivelarsi, sia nell'unità del suo volto, sia nei suoi profili differenti. Ora, a forza di scavare questo linguaggio, cosa abbiamo trovato? Abbiamo trovato delle strutture. Abbiamo trovato delle correlazioni, abbiamo trovato il sistema che è in qualche modo quasi logico e l'uomo, nella propria libertà, nella propria esistenza, anche là è scomparso.

Nietzsche annunciava la morte di Dio. Lei prevede, così pare, la morte del suo assassino, l'uomo. E un giusto ritorno delle cose. La scomparsa dell'uomo non era contenuta in quella di Dio?

Questa scomparsa dell'uomo nello stesso momento in cui lo si cercava alla sua radice non vuol dire che le scienze umane scompariranno, non ho mai detto questo, ma che adesso le scienze umane si amplieranno in un orizzonte che non è più chiuso o definito da questo umanesimo. L'uomo scompare in filosofia non come oggetto del sapere ma come soggetto di libertà e di esistenza. Ora, l'uomo soggetto, l'uomo soggetto della propria coscienza e della propria libertà, è in fondo una specie di immagine correlativa di Dio. L'uomo del XIX secolo è Dio incarnato nell'umanità. C'è stata una specie di teologizzazione dell'uomo, un ritorno di Dio sulla terra, che ha fatto sì che l'uomo del XIX secolo si sia in un certo senso anch'egli teologizzato. Quando Feuerbach⁸⁴ ha detto: "Bisogna recuperare sulla terra i tesori che sono stati dissipati nei cieli", egli collocava nel cuore dell'uomo tesori che un tempo l'uomo aveva attribuito a Dio. E Nietzsche è colui che, denunciando la morte di Dio, ha denunciato al tempo stesso quest'uomo divinizzato che il XIX secolo non aveva smesso di sognare; e quando Nietzsche annuncia la venuta del superuomo, ciò che egli annuncia non è la venuta di un uomo che somiglierebbe più a Dio che a un uomo, ma la venuta di un uomo che non avrà più alcun rapporto con questo Dio di cui conserva ancora l'immagine. ...

Poco fa lei mi chiedeva come e in che cosa fosse cambiata la filosofia. Ebbene, forse si potrebbe dire questo. La filosofia da Hegel a Sartre è stata essenzialmente un'impresa di totalizzazione, se non del mondo, se non del sapere, almeno dell'esperienza umana, e dirò che forse se adesso esiste un'attività filosofica autonoma, se può esserci una filosofia che non sia semplicemente una specie di attività teorica interna alla matematica o alla linguistica o all'etnologia o all'economia politica, se esiste una filosofia indipendente, libera da tutti questi campi, ebbene la si potrebbe definire in questo modo: un'attività di diagnosi. Diagnosticare il presente, dire che cosa è il presente, dire in che cosa il nostro presente è diverso e assolutamente diverso da tutto ciò che esso non è, ovvero dal

⁸⁴ Ludwig Feuerbach (1804-1872), filosofo tedesco iniziatore del cosiddetto "umanesimo naturalistico". La tesi centrale, intorno a cui ruota tutto il suo pensiero, è che la filosofia è stata finora la semplice traduzione in forma razionale dei miti e dei sogni della teologia. Tutte le qualità che l'essere umano attribuisce a Dio sono le qualità, gli attributi, i predicati stessi dell'uomo fatti soggetto, cioè convertiti in una potenza estranea all'uomo e da questo poi adorata come una forza che domina e padroneggia la sua vita

nostro passato. È forse a questo, a questo compito che oggi è destinato il filosofo.
...

Come definisce il suo lavoro?

Il mio lavoro? Sa, è un lavoro molto limitato. È questo, molto schematicamente: cercare di ritrovare nella storia della scienza, delle conoscenze e del sapere umano qualche cosa che ne sarebbe come l'inconscio. Se vogliamo, l'ipotesi di lavoro è grosso modo questa: la storia della scienza, la storia delle conoscenze non obbedisce semplicemente alla legge generale del progresso della ragione, non è la coscienza umana, non è la ragione umana a detenere in qualche modo le leggi della sua storia. Sotto ciò che la scienza conosce di sé c'è qualche cosa che essa non conosce; e la sua storia, il suo divenire, i suoi episodi, i suoi accidenti obbediscono a un certo numero di leggi e di determinazioni. Ho cercato di portare alla luce queste leggi e queste determinazioni. Ho cercato di sgombrare un campo autonomo che sarebbe quello dell'inconscio del sapere, che avrebbe le sue regole come l'inconscio dell'individuo umano ha anche esso le sue regole e le sue determinazioni.

Testi tratti da: Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. I 1961-1970. Follia, scrittura, discorso, Feltrinelli, 1996, pag. 117-128, 178-197

Soggettivazione, oggettivazione e “giochi di verità”⁸⁵ (1984)

[Se Foucault si iscrive nella tradizione filosofica, lo fa nella tradizione critica di Kant] e la sua opera potrebbe essere definita come Storia critica del pensiero. Con questa definizione non si deve intendere una storia delle idee che sarebbe, nello stesso tempo, un'analisi degli errori che possono essere rilevati a posteriori; o neanche un deciframento dei misconoscimenti a cui sono legati e da cui potrebbe dipendere quello che pensiamo oggi. Se, con pensiero, intendiamo l'atto che pone un soggetto e un oggetto nelle loro diverse possibili relazioni, allora una storia critica del pensiero sarebbe un'analisi delle condizioni in cui si formano o vengono modificate certe relazioni tra il soggetto e l'oggetto, nella misura in cui queste ultime sono costitutive di un sapere possibile. Non si tratta di definire le condizioni formali del rapporto con un oggetto; non si tratta neanche di cogliere le condizioni empiriche che, a un determinato momento, hanno potuto permettere al soggetto in generale di prendere conoscenza di un oggetto già dato nel reale. La questione consiste nel determinare ciò che deve essere il soggetto, a quale condizione è sottomesso, quale statuto deve avere, quale posizione deve occupare nel reale o nell'immaginario, per diventare soggetto legittimo di questo o di quel tipo di conoscenza; si tratta, insomma, di determinare il suo modo di "soggettivazione"; perché, evidentemente, questo modo non è lo stesso se la conoscenza in questione ha la forma dell'esegesi di un testo sacro, di un'osservazione di storia naturale o

⁸⁵ "Foucault", in D. Huisman (a cura di), *Dictionnaire des philosophes*, 1984. All'inizio degli anni ottanta Denis Huisman propose a F. Ewald di scrivere la voce dedicata a Foucault nel Dizionario dei filosofi, che egli stava preparando. Ewald, a quell'epoca assistente di Foucault al Collège de France, parlò della proposta a quest'ultimo. In quel periodo Foucault aveva scritto una presentazione retrospettiva del suo lavoro. Questo testo venne dato a Denis Huisman, integrato da una breve presentazione e da una bibliografia. Venne deciso di firmarlo "Maurice Florence", che dava l'abbreviazione trasparente "M. F."

dell'analisi del comportamento di un malato mentale. Ma la questione consiste anche, e nello stesso tempo, nel determinare a quali condizioni qualcosa può diventare un oggetto di conoscenza possibile, come ha potuto essere problematizzato in quanto oggetto da conoscere, a quale procedura di delimitazione ha potuto essere sottoposto, la parte di esso che è considerata pertinente. Si tratta, dunque, di determinare il suo modo di oggettivazione che non è, neanche esso, lo stesso a seconda del tipo di sapere di cui si tratta.

Questa oggettivazione e questa soggettivazione non sono indipendenti l'una dall'altra; è dal loro vicendevole sviluppo e dal loro legame reciproco che nascono quelli che potrebbero essere definiti "giochi di verità": cioè, non la scoperta delle cose vere, ma le regole in base a cui quello che un soggetto può dire a proposito di certe cose rientra nella questione del vero e del falso. La storia critica del pensiero non è, insomma, né una storia delle acquisizioni, né una storia degli occultamenti della verità; è la storia dell'emergere dei giochi di verità; è la storia delle "veridizioni", intese come le forme secondo cui, in un ambito di cose, si articolano i discorsi suscettibili di essere definiti veri o falsi: quali sono state le condizioni che hanno permesso l'emergere di questi giochi di verità, qual'è il prezzo che, in qualche modo, è stato pagato, quali sono i suoi effetti sul reale e il modo in cui, legando un certo tipo di oggetto a certe modalità del soggetto, esso ha costituito, per un certo tempo, per un'area e per degli individui determinati, l'a priori storico di un'esperienza, possibile.

Michel Foucault non ha posto e non intende porre tale questione, o tale serie di questioni, proprie di un'archeologia del sapere⁸⁶, a proposito di qualsiasi gioco di verità. Ma soltanto a proposito di quei giochi in cui è il soggetto a essere posto come oggetto di un sapere possibile: quali sono i processi di soggettivazione e di oggettivazione che fanno sì che il soggetto possa divenire, in quanto soggetto, oggetto di conoscenza. Certo, non si tratta di sapere come si è costituita una "conoscenza psicologica" nel corso della storia, ma di sapere come si sono formati i diversi giochi di verità attraverso cui il soggetto è diventato oggetto di conoscenza. Michel Foucault ha cercato di portare avanti questa analisi in due modi. A proposito dell'apparizione e dell'inserzione, in alcuni ambiti e nella forma di una conoscenza con uno statuto scientifico, della questione del soggetto che parla, lavora, vive; si trattava allora della formazione di alcune "scienze umane", studiate in riferimento alla pratica delle scienze empiriche e del loro discorso nei secoli XVII e XVIII (*Le parole e le cose*). Michel Foucault ha anche cercato di analizzare la costituzione del soggetto, quale può apparire dall'altro lato di uno spartiacque normativo e diventare oggetto di conoscenza - in quanto folle, malato o delinquente: e questo attraverso delle pratiche, come quelle della psichiatria, della medicina clinica e della penitenza (*Storia della follia, Nascita della clinica, Sorvegliare e punire*).

Attualmente Michel Foucault ha iniziato, sempre all'interno dello stesso progetto generale, a studiare la costituzione del soggetto come oggetto per se stesso: la

⁸⁶ Foucault, in un'altra intervista, afferma che: "Con "archeologia" vorrei designare non esattamente una disciplina ma un campo di ricerca, che sarebbe il seguente. In una società le conoscenze, le idee filosofiche, le opinioni di tutti i giorni, ma anche le istituzioni, le pratiche commerciali e poliziesche, i costumi, tutto rimanda a un certo sapere implicito proprio di queste società. Questo sapere è profondamente diverso dalle conoscenze che si possono trovare nei libri scientifici, nelle teorie filosofiche, nelle giustificazioni religiose, ma è esso a rendere possibile in un dato momento la comparsa di una teoria, di un'opinione, di una pratica. Così, perché alla fine del XVII secolo venissero aperti in tutta Europa grandi centri di internamento, è servito un certo sapere della follia opposto alla non-follia, dell'ordine opposto al disordine; è questo sapere che ho voluto interrogare, come condizione di possibilità delle conoscenze, delle istituzioni e delle pratiche."

formazione delle procedure con cui il soggetto è portato a osservare se stesso, a analizzarsi, a decifrarsi, a riconoscersi come ambito di sapere possibile. Si tratta, insomma, della storia della "soggettività", intendendo con questo termine il modo in cui il soggetto fa esperienza di se stesso in un gioco di verità in cui è in rapporto con sé. La questione del sesso e della sessualità rappresenta, agli occhi di Michel Foucault, se non l'unico esempio possibile, almeno un caso abbastanza privilegiato: in effetti, è su questo punto che, nel corso di tutto il Cristianesimo, e forse anche prima, gli individui sono stati chiamati a riconoscersi tutti come soggetti di piacere, di desiderio, di concupiscenza e di tentazione, e sono stati sollecitati, con mezzi diversi (l'esame di sé, gli esercizi spirituali, la confessione e l'ammissione), a dispiegare il gioco del vero e del falso a proposito di se stessi e di ciò che costituisce la parte più segreta e più individuale della loro soggettività. ...

Assumere come filo conduttore di tutte queste analisi la questione dei rapporti tra soggetto e verità implica alcune scelte di metodo. Innanzitutto, uno scetticismo sistematico nei confronti di tutti gli universali antropologici, il che non significa un rifiuto immediato, generale e definitivo, ma che non bisogna ammettere nulla di quest'ordine che non sia rigorosamente indispensabile; tutto quello che ci viene proposto nel nostro sapere come universalmente valido, per quanto riguarda la natura umana o le categorie che possono essere applicate al soggetto, necessita di essere verificato e analizzato: rifiutare l'universale della "follia", della "delinquenza" o della "sessualità" non vuol dire che quello a cui si riferiscono queste nozioni non sia nulla o che esse non siano altro che chimere inventate per il bisogno di una causa discutibile; si tratta, tuttavia, di qualcosa di più della semplice constatazione che il loro contenuto varia con il tempo e le circostanze; significa interrogarsi sulle condizioni che permettono, in base alle regole del dire il vero o il falso, di riconoscere un soggetto come malato mentale o di fare in modo che un soggetto riconosca la parte più essenziale di sé nella modalità del suo desiderio sessuale. La prima regola di metodo per questo genere di lavoro è perciò questa: aggirare il più possibile gli universali antropologici (ovviamente anche quelli di un umanesimo che fa valere i diritti, i privilegi e la natura di un essere umano come verità immediata e atemporale del soggetto), per interrogarli nella loro costituzione storica. Bisogna anche capovolgere il procedimento filosofico che risale a un soggetto costituente a cui si chiede di rendere conto di quello che può essere ogni oggetto di conoscenza in generale; si tratta, al contrario, di ritornare allo studio delle pratiche concrete con cui il soggetto è costituito nell'immanenza di un ambito di conoscenza. Ancora una volta bisogna fare attenzione: rifiutare il ricorso filosofico a un soggetto costituente non significa fare come se il soggetto non esistesse e eluderlo, a vantaggio di un'oggettività pura; questo rifiuto mira a far apparire i processi propri di un'esperienza in cui il soggetto e l'oggetto "si formano e si trasformano" l'uno in rapporto all'altro e l'uno in funzione dell'altro. I discorsi della malattia mentale, della delinquenza o della sessualità dicono quello che è il soggetto soltanto in un certo gioco di verità molto particolare; ma questi giochi non sono imposti al soggetto dall'esterno secondo una causalità necessaria o delle determinazioni strutturali; aprono un campo di esperienza in cui il soggetto e l'oggetto sono tutti e due costituiti soltanto in certe condizioni simultanee, ma nell'ambito delle quali non smettono di modificarsi l'uno in rapporto all'altro e, quindi, di modificare lo stesso campo di esperienza.

Deriva da qui il terzo principio metodologico: scegliere, come ambito di analisi, le "pratiche", affrontare lo studio attraverso quello che "si faceva". Per esempio, che cosa si faceva dei folli, dei delinquenti o dei malati? Certo, si può cercare di dedurre le istituzioni in cui venivano sistemati e i trattamenti a cui erano sottomessi dalla rappresentazione che si aveva di essi o dalle conoscenze che si credeva di

avere su di essi; si può anche cercare di cogliere quale fosse la forma delle "vere" malattie mentali e le modalità della delinquenza reale in una certa epoca per spiegare che cosa se ne pensasse allora. Michel Foucault affronta le cose in un modo affatto diverso: studia prima l'insieme dei modi di fare più o meno definiti, più o meno riflessi, più o meno finalizzati, attraverso i quali si delinea sia ciò che era costituito come reale per coloro che cercavano di pensarlo e di dominarlo, sia il modo in cui questi si costituivano come soggetti capaci di conoscere, di analizzare e, eventualmente, di modificare il reale. Le "pratiche", intese insieme come modo di agire e di pensare, offrono la chiave d'intelligibilità per la costituzione correlativa del soggetto e dell'oggetto.

Dal momento che, attraverso queste pratiche, si tratta di studiare i differenti modi di oggettivazione del soggetto, si comprende l'importanza che deve essere attribuita all'analisi delle relazioni di potere. Ma bisogna ancora definire che cosa una simile analisi può e vuole essere. Non si tratta, evidentemente, di interrogare il "potere" sulla sua origine, i suoi principi o i suoi limiti legittimi, ma di studiare i procedimenti e le tecniche che sono utilizzati in diversi contesti istituzionali per agire sul comportamento degli individui presi singolarmente o in gruppo; per formare, dirigere, modificare il loro modo di comportarsi, per imporre dei fini alla loro inazione o inscriverli in strategie complessive, quindi multiple nella loro forma e nel loro luogo di esercizio: diverse anche nelle procedure e nelle tecniche che mettono in opera, le relazioni di potere caratterizzano il modo in cui gli uomini sono "governati" gli uni dagli altri; e la loro analisi mostra come, attraverso alcune forme di "governo" degli alienati, dei malati, dei criminali, ecc., sia oggettivato il soggetto folle, malato, delinquente. Tale analisi non intende dunque dire che l'abuso di questo o quel potere ha creato dei folli, dei malati o dei criminali laddove non vi era nulla, ma che le diverse e particolari forme di "governo" degli individui sono state determinanti nei differenti modi di oggettivazione del soggetto.

Si vede come il tema di una "storia della sessualità" possa iscriversi all'interno del progetto generale di Michel Foucault: si tratta di analizzare la "sessualità" come un modo di esperienza storicamente singolare, in cui il soggetto è oggettivato per sé e per gli altri attraverso alcune precise procedure di "governo".

Maurice Florence

Il ritorno ai greci⁸⁷ (1984)

[Leggendo i suoi ultimi libri], sembra che lei renda esplicite cose che nelle sue opere precedenti si potevano soltanto leggere tra le righe.

Devo dire che non penso che le cose stiano così. Mi sembra che, nella *Storia della follia*, nelle *Parole e le cose* e anche in *Sorvegliare e punire*, molte cose che

⁸⁷ Intervista di G. Barbedette e A. Scala, 29 maggio 1984), in "Les Nouvelles littéraires", n. 2937, 1984, pp. 36-41. Il titolo originale dell'intervista, "Il ritorno della morale", che è stato letto come un motivo di autocritica da parte di Foucault, fu attribuito, come tutti i titoli di articoli, dalla redazione della rivista e rimanda alle condizioni in cui è stata pubblicata quest'ultima intervista. Nonostante fosse estremamente prostrato, Foucault aveva accettato la proposta fattagli da André Scala, un giovane filosofo, amico di Gilles Deleuze. Era un delicato gesto di amicizia nei confronti di Deleuze, che negli ultimi anni aveva visto raramente. Quando la sbobinatura dei nastri fu terminata, Foucault era già stato ricoverato in ospedale; per questo, rinunciò a rivedere personalmente l'intervista. L'intervista fu pubblicata tre giorni dopo la morte di Foucault.

restavano implicite non potevano essere esplicitate per il modo in cui ponevo i problemi. Ho cercato di individuare tre grandi tipi di problemi: quello della verità, quello del potere e quello del comportamento individuale. Questi tre ambiti dell'esperienza possono essere compresi soltanto nei loro vicendevoli rapporti e non possono essere compresi separatamente. Mi ha disturbato di aver considerato, nei libri precedenti, le prime due esperienze, senza aver tenuto conto della terza. ...

Finora eravamo abituati a trovarla nello spazio storico che va dall'âge classique alla fine del secolo XIX; eccola, invece, dove nessuno la aspettava: nell'Antichità! Oggi c'è un ritorno ai Greci?

Bisogna essere prudenti. È vero, c'è un ritorno a una certa forma dell'esperienza greca; questo ritorno è un ritorno alla morale. Non si deve dimenticare che questa morale greca ha la sua origine nel V secolo a.C. e che la filosofia greca si è poco a poco trasformata nella morale in cui attualmente ci riconosciamo, ma con ciò dimentichiamo, bisogna dirlo, il suo complemento fondamentale del IV secolo: la filosofia politica e la filosofia tout court.

Ma il ritorno ai Greci non è il sintomo di una crisi del pensiero, com'è già avvenuto nel Rinascimento, al momento dello scisma religioso, e, più tardi, dopo la Rivoluzione francese?

È molto verosimile. Il Cristianesimo ha rappresentato per molto tempo una determinata forma di filosofia. In seguito, periodicamente, ci si è sforzati di ritrovare nell'Antichità una forma di pensiero non contaminata dal Cristianesimo. In questo ritorno regolare ai Greci vi è sicuramente una sorta di nostalgia, un tentativo di recuperare una forma originale di pensiero e uno sforzo di concepire il mondo greco al di fuori dei fenomeni cristiani. Nel secolo XVI si trattava di ritrovare, attraverso il Cristianesimo, una filosofia in qualche modo greco-cristiana. A partire da Hegel e da Schelling, questo tentativo ha assunto la forma di un recupero dei Greci al di fuori del Cristianesimo - intendo parlare del primo Hegel -, tentativo che si ritrova in Nietzsche. Oggi cercare di ripensare i Greci non significa far valere la morale greca come l'ambito della morale per eccellenza, indispensabile per pensarsi, ma significa fare in modo che il pensiero europeo possa ripartire dal pensiero greco come esperienza data una volta per tutte e nei confronti della quale si può essere completamente liberi.

Lei ripete: sono cambiato, non ho fatto quello che avevo annunciato. Allora, perché lo ha annunciato?

È vero che quando ho scritto il primo volume della Storia della sessualità, sette o otto anni fa, avevo assolutamente l'intenzione di scrivere degli studi di storie sulla sessualità a partire dal secolo XVI e di analizzare il divenire di questo sapere fino al secolo XIX. Facendo questo lavoro mi sono accorto che non andava; restava un problema importante: perché avevamo fatto della sessualità un'esperienza morale? Allora mi sono rinchiuso, ho abbandonato i lavori che avevo fatto sul secolo XVII e sono tornato indietro: innanzitutto al V secolo, per vedere gli esordi dell'esperienza cristiana; poi al periodo immediatamente precedente, alla fine dell'Antichità. Infine ho concluso, tre anni fa, con lo studio della sessualità nel V e nel IV secolo a.C.

L'etica della cura di sé come pratica della libertà⁸⁸ (1984)

Vorremmo innanzitutto sapere se la sua impostazione attuale è sempre determinata dal polo soggettività e verità.

In realtà questo è sempre stato il mio problema, anche se ho formulato il quadro della mia riflessione in un modo un po' differente. Ho cercato di capire come il soggetto umano entrasse nei giochi di verità, sia nel caso dei giochi di verità che presentano la forma di una scienza o che si riferiscono a un modello scientifico, sia nel caso dei giochi di verità che si possono riscontrare nelle istituzioni o nelle pratiche di controllo. È il tema del mio lavoro *Le parole e le cose*, dove ho cercato di vedere come, in alcuni discorsi scientifici, il soggetto umano giunga a definirsi come individuo che parla, che vive, che lavora. Ho messo in luce questa problematica, nei suoi aspetti generali, nei corsi al Collège de France.

Non vi è un salto tra la sua problematica precedente e quella della soggettività/verità, in particolare a partire dal concetto di "cura di sé"?

Fino a quel momento avevo affrontato il problema dei rapporti tra il soggetto e i giochi di verità a partire dalle pratiche coercitive — come nel caso della psichiatria e del sistema penitenziario - oppure nelle forme di giochi teorici o scientifici - come l'analisi delle ricchezze, del linguaggio e dell'essere vivente. Nei corsi al Collège de France ho cercato di coglierlo attraverso quella che può essere definita una pratica di sé, un fenomeno che ritengo abbastanza importante nelle nostre società sin dall'epoca greco-romana, anche se non è stato molto studiato. Queste pratiche di sé hanno avuto un'importanza e soprattutto un'autonomia molto più grande nelle civiltà greca e romana che successivamente, quando sono state investite, fino a un certo punto, dalle istituzioni religiose, pedagogiche o di tipo medico e psichiatrico.

Vi è dunque, oggi, una sorta di spostamento: i giochi di verità non riguardano più una pratica coercitiva, ma una pratica di autoformazione del soggetto.

Proprio così. È quella che potrebbe essere definita una pratica ascetica, dando all'ascetismo un senso molto generale, cioè, non il senso di una morale della rinuncia, ma quello di un esercizio di sé su di sé, attraverso cui si cerca di elaborare se stessi, di trasformarsi e di accedere a un certo modo di essere. Assumo quindi l'ascetismo in un senso più generale rispetto a quello che gli attribuisce, per esempio, Max Weber⁸⁹; ma, comunque, la prospettiva è un po' la stessa.

Un lavoro di sé su se stessi che può essere compreso come una liberazione?

Su questo punto sarei un po' più prudente. Sono sempre stato un po' diffidente nei confronti del tema generale della liberazione, nella misura in cui, se non lo si tratta con qualche precauzione e all'interno di certi limiti, rischia di riportare all'idea che esiste una natura o un fondo umano che, in seguito a alcuni processi storici,

⁸⁸ Intervista di H. Becker, R. Fernet-Bétancourt e A. Gomez-Muller, in "Concordia", n. 6, 1984, pp. 99-116.

⁸⁹ Max Weber, sociologo e storico (1864-1920). La sua sociologia, si proponeva di studiare le probabilità calcolabili nel comportamento degli uomini, non i valori soggettivi determinanti nella realtà le azioni; onde la legittimità di una ricerca dei nessi mezzi-fine, non in vista di un giudizio di valore sui fini stessi, ma in vista dell'adeguatezza dei mezzi per conseguirli (libertà dai valori). Celebre la discussa tesi che fa risalire la formazione dello "spirito" capitalistico (imprenditorialità razionale) all'influenza delle posizioni etiche calvinistiche che concepivano il lavoro come vocazione, asceti intramondana.

economici e sociali, si è trovato mascherato, alienato o imprigionato in alcuni meccanismi, in certi meccanismi di repressione. In base a quest'ipotesi, basterebbe far saltare i chiavistelli repressivi perché l'uomo si riconcili con se stesso, ritrovi la sua natura o riprenda contatto con la sua origine e restauri un rapporto pieno e positivo con se stesso. Credo che questo tema non possa essere accettato così, senza verifica. Non voglio dire che la liberazione, o questa o quella forma di liberazione, non esistano: quando un popolo colonizzato cerca di liberarsi del suo colonizzatore si tratta certamente di una pratica di liberazione, in senso stretto. Ma sappiamo benissimo che in simili casi, peraltro precisi, la pratica di liberazione non basta a definire le pratiche di libertà che saranno successivamente necessarie affinché quel popolo, quella società e quegli individui possano definire per se stessi le forme ammissibili e accettabili della loro esistenza o della società politica. E per questo motivo che insisto più sulle pratiche di libertà che sui processi di liberazione, i quali, lo ripeto, hanno un loro posto, ma non mi sembra che possano definire da soli tutte le forme pratiche di libertà. Si tratta del problema che ho dovuto affrontare proprio a proposito della sessualità: ha senso dire "liberiamo la nostra sessualità"? Il problema non consiste invece nel tentare di delineare le pratiche di libertà con cui si potrebbe definire che cosa siano il piacere sessuale, i rapporti erotici, d'amore e passionali con gli altri? Mi sembra che il problema etico della definizione delle pratiche di libertà sia molto più importante dell'affermazione, un po' ripetitiva, che bisogna liberare la sessualità o il desiderio.

L'esercizio delle pratiche di libertà non richiede un certo grado di liberazione?

Sì, certamente. È qui che bisogna introdurre la nozione di dominio. Le analisi che ho cercato di fare vertono essenzialmente sulle relazioni di potere. Con queste intendo qualcosa di diverso dagli stati di dominio. Le relazioni di potere pervadono profondamente le relazioni umane. Questo non significa che il potere politico sia dappertutto, ma che, nelle relazioni umane, vi è tutto un fascio di relazioni di potere, che possono esercitarsi tra gli individui, in seno a una famiglia, in una relazione pedagogica, nel corpo politico. L'analisi delle relazioni di potere costituisce un campo estremamente complesso; essa si imbatte talvolta in quelli che possono essere definiti i fatti o gli stati di dominio, in cui le relazioni di potere, invece di essere mobili e di permettere ai diversi partner una strategia che li modifica, sono bloccate e fisse. Quando un individuo o un gruppo sociale giungono a bloccare un campo di relazioni di potere, a renderle immobili e fisse e a impedire ogni reversibilità del movimento - con strumenti che possono essere economici, politici o militari -, ci si trova di fronte a quello che può essere definito uno stato di dominio. E certo che, in un simile stato, le pratiche di libertà non esistono, esistono solo unilateralmente o sono molto circoscritte e limitate. Dunque sono d'accordo con voi che la liberazione sia talvolta la condizione politica o storica per una pratica di libertà. Se prendiamo l'esempio della sessualità, vi è stato certamente bisogno di alcune liberazioni rispetto al potere del maschio, vi è stato bisogno di liberarsi da una morale oppressiva relativa all'eterosessualità e all'omosessualità; ma questa liberazione non fa apparire l'essere felice e pieno di una sessualità in cui il soggetto avrebbe raggiunto un rapporto completo e soddisfacente. La liberazione apre un campo per dei nuovi rapporti di potere, che vanno controllati con le pratiche di libertà.

...

L'etica è quello che si realizza nella ricerca o nella cura di sé?

Nel mondo greco-romano la cura di sé è stata il modo in cui la libertà individuale - o, fino a un certo punto, la libertà civica - si è riflessa come etica. Se si esaminano

una serie di testi che vanno dai primi dialoghi platonici fino ai grandi testi del tardo stoicismo - Epitteto, Marco Aurelio... -, si vedrà che questo tema della cura di sé ha veramente attraversato tutta la riflessione morale. E interessante vedere come, nelle nostre società, a partire da un certo momento - e è molto difficile sapere quando questo è avvenuto -, la cura di sé sia invece diventata qualcosa di un po' sospetto. Da un certo momento in poi, occuparsi di sé è stato ripetutamente denunciato come una forma d'amore di sé, una forma di egoismo o di interesse individuale, in contrasto con l'interesse che bisogna provare nei confronti degli altri o con il sacrificio di sé che è necessario. Tutto questo è avvenuto durante il Cristianesimo, ma non direi che è puramente e semplicemente dovuto al Cristianesimo. La questione è molto più complessa, perché, nel salvarsi è anche un modo di avere cura di sé. Ma nel Cristianesimo la salvezza si realizza con la rinuncia a se stessi. Vi è un paradosso della cura di sé nel Cristianesimo, ma questo è un altro problema. Per tornare alla questione di cui parlava lei, credo che, presso i Greci e i Romani - soprattutto presso i Greci - per comportarsi bene e per praticare la libertà come si deve fosse necessario occuparsi di sé, aver cura di sé, e questo al fine di conoscersi - ecco l'aspetto familiare del conosci te stesso - e al fine di formarsi, di andare oltre se stessi, per padroneggiare dentro di sé gli appetiti che altrimenti rischierebbero di prendere il sopravvento. Per i Greci la libertà individuale era qualcosa di molto importante - e questo contrariamente a quello che afferma il luogo comune, più o meno derivato da Hegel, secondo cui la libertà dell'individuo non aveva nessuna importanza rispetto alla bella totalità della città: non essere schiavi (di un'altra città, di coloro che ci circondano, di coloro che ci governano, delle proprie passioni) era un tema assolutamente fondamentale; la cura della libertà è stato un problema essenziale, permanente, durante gli otto grandi secoli della cultura antica. Troviamo qui un'etica incentrata intorno alla cura di sé e che dà all'etica antica la sua forma così particolare. Non dico che l'etica sia la cura di sé, ma che, nell'Antichità, l'etica in quanto pratica riflessa della libertà ha ruotato intorno all'imperativo fondamentale "abbi cura di te stesso".

...

La cura di sé, come ha detto lei, è in un certo modo la cura degli altri. In questo senso, la cura di sé è anche sempre etica, è etica in se stessa.

Per i Greci non è etica perché è cura degli altri. La cura di sé è etica in se stessa; ma implica dei rapporti complessi con gli altri, nella misura in cui questo *ethos* della libertà è anche un modo di aver cura degli altri; per questo motivo, per un uomo libero, che si comporta come si deve, è importante saper governare la moglie, i figli, la casa. L'arte di governare sta anche in questo. L'*ethos* implica un rapporto con gli altri nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato - per esercitare una magistratura o per avere rapporti di amicizia. La cura di sé implica, inoltre, il rapporto con l'altro, nella misura in cui, per avere buona cura di sé, bisogna ascoltare le lezioni di un maestro. Si ha bisogno di una guida, di un consigliere, di un amico, di qualcuno che ci dica la verità. Pertanto, il problema dei rapporti con gli altri è presente in tutto lo sviluppo della cura di sé.

La cura di sé mira sempre al bene degli altri; mira a gestire bene lo spazio di potere che è presente in ogni relazione, cioè mira a gestirlo nel senso del non-dominio. Quale può essere, in questo contesto, il ruolo del filosofo, di colui che ha cura della cura degli altri?

Prendiamo l'esempio di Socrate: è colui che interpella le persone per strada o i giovani in palestra, dicendo loro: "Ti occupi di te stesso?" Il dio lo ha incaricato di

ciò, è la sua missione e non l'abbandonerà, neanche nel momento in cui è minacciato di morte. È proprio l'uomo che ha cura della cura degli altri: è la posizione particolare del filosofo. Ma credo che nel caso, diciamo semplicemente, dell'uomo libero il postulato di questa morale fosse che chi aveva una buona cura di sé, per questo stesso fatto, era in grado di comportarsi come si deve nei confronti degli altri e per gli altri. Una città in cui tutti avessero cura di se stessi come si deve sarebbe una città che funzionerebbe bene e che troverebbe in ciò il principio etico della sua permanenza. Ma non credo che si possa dire che l'uomo greco che ha cura di sé debba, innanzitutto, avere cura degli altri. Mi sembra che questo tema si presenterà soltanto più tardi. Non è necessario che la cura degli altri preceda la cura di sé; la cura di sé viene eticamente prima, nella misura in cui il rapporto con se stessi è ontologicamente primo.

Questa Cura di sé, che possiede un senso etico positivo, potrebbe essere compresa come una sorta di conversione del potere?

Una conversione, sì. In effetti, è un modo di limitarlo e di controllarlo. Perché, se è vero che la schiavitù è il grande rischio a cui si oppone la libertà greca, vi è un altro pericolo che sembra, a un primo sguardo, come il contrario della schiavitù: l'abuso di potere. Nell'abuso di potere si oltrepassa l'esercizio legittimo del proprio potere e si impongono agli altri il proprio capriccio, i propri appetiti, i propri desideri. Incontriamo qui l'immagine del tiranno o, più semplicemente, dell'uomo potente e ricco che approfitta di questa potenza e della sua ricchezza per abusare degli altri, per imporre loro un potere illegittimo. Ma percepiamo - è quel che dicono i filosofi greci - che quest'uomo è, in realtà, schiavo dei suoi appetiti. E il buon sovrano è proprio colui che esercita il suo potere come si deve, cioè esercita il suo potere anche su se stesso. È il potere su se stessi che regola il potere sugli altri.

La cura di sé, liberata dalla cura degli altri, non corre il rischio di "assolutizzarsi"? Questa assolutizzazione della cura di sé non potrebbe diventare una forma di esercizio del potere sugli altri, nel senso del dominio dell'altro?

No, perché il rischio di dominare gli altri e di esercitare su di loro un potere tirannico deriva proprio dal fatto che non si è avuta cura di sé e che si è diventati schiavi dei propri desideri. Ma se si ha una buona cura di se stessi, se cioè si sa ontologicamente quello che si è, se si sa anche quello di cui si è capaci, se si sa che cosa significa essere cittadino in una città, padrone di casa in un'unità familiare, se si sa quali sono le cose da temere e quelle da non temere, se si sa quello che bisogna sperare e quali sono le cose che, al contrario, debbono essere completamente indifferenti, se infine si sa che non si deve avere paura della morte, ebbene, allora non è possibile abusare del proprio potere sugli altri. Dunque non vi è pericolo. Quest'idea apparirà molto più tardi, quando l'amore di sé diventerà sospetto e sarà percepito come una delle possibili radici delle differenti colpe morali. In questo nuovo contesto la cura di sé avrà, come forma principale, la rinuncia a sé. Lo si vede abbastanza chiaramente nel *Trattato della verginità* di Gregorio di Nissa⁹⁰, in cui la nozione di cura di sé è definita essenzialmente come la rinuncia a tutti i legami terreni; è la rinuncia a tutto quello che può essere amore di sé, attaccamento al sé terreno. Ma credo che, nel pensiero greco e romano, la cura di sé non possa tendere a questo amore esagerato di sé che porterebbe a trascurare gli altri o, ancora peggio, a abusare del potere che si può avere su di loro.

⁹⁰ Gregorio di Nissa, Padre della Chiesa (335 circa- 394 circa). "La cura di sé comincia con la liberazione dal matrimonio" (Trattato della verginità)

Le proponiamo, a questo punto, di passare a un altro argomento. Nei suoi corsi lei ha parlato dei rapporti tra potere e sapere; adesso parla dei rapporti tra soggetto e verità. Vi è una complementarità tra le due coppie di nozioni?

Come ho detto all'inizio, il mio problema è sempre stato quello dei rapporti tra soggetto e verità: come il soggetto entri in un certo gioco di verità. Il mio primo problema è stato: come mai, a partire da un certo momento e in seguito a alcuni processi, la follia è stata problematizzata come malattia di competenza di una certa medicina? Come è stato situato il soggetto folle in questo gioco di verità definito da un sapere o da un modello medico? Facendo questa analisi mi sono accorto che, contrariamente all'abitudine che era un po' in voga a quell'epoca, verso l'inizio degli anni sessanta, non si poteva rendere bene conto di questo fenomeno parlando semplicemente dell'ideologia. In realtà, vi erano delle pratiche - essenzialmente la grande pratica dell'internamento, che era stata sviluppata sin dall'inizio del secolo XVII e che era stata la condizione per l'inserzione del soggetto folle in questo tipo di gioco di verità - che mi rimandavano molto più al problema delle istituzioni di potere che al problema dell'ideologia. Sono stato così indotto a porre il problema sapere/potere, che, per me, non è il problema fondamentale, ma uno strumento che permette di analizzare, nel modo più esatto, il problema dei rapporti tra soggetto e giochi di verità.

Ma lei ha sempre "impedito" che le si parlasse di soggetto in generale.

No, non l'ho "impedito". Forse ho dato delle formulazioni inadeguate. Ho rifiutato che si presupponesse a priori una teoria del soggetto - come si poteva fare, per esempio, nella fenomenologia o nell'esistenzialismo - e che, a partire da questa teoria del soggetto, si ponesse la questione di sapere come, per esempio, fosse possibile tale forma di conoscenza. Ho cercato di dimostrare come il soggetto costituisse se stesso, in questa o quella determinata forma, in quanto soggetto folle o soggetto sano, in quanto soggetto delinquente o in quanto soggetto non delinquente, attraverso alcune pratiche che erano giochi di verità, pratiche di potere, ecc. Dovevo rifiutare una certa teoria a priori del soggetto per poter fare l'analisi dei rapporti che intercorrono tra la costituzione del soggetto o le differenti forme di soggetto e i giochi di verità, le pratiche di potere, ecc.

Questo significa che il soggetto non è una sostanza.

Non è una sostanza. È una forma e, soprattutto, questa forma non è mai identica a se stessa. Non abbiamo lo stesso tipo di rapporto con noi stessi quando ci costituiamo come soggetto politico che va a votare o prende la parola in un'assemblea e quando cerchiamo di realizzare il nostro desiderio in una relazione sessuale. Probabilmente, esistono rapporti e interferenze tra queste differenti forme del soggetto, ma non si è in presenza dello stesso tipo di soggetto. In ogni caso, si gioca, si stabiliscono differenti forme di rapporto con se stessi. Mi interessa la costituzione storica di queste differenti forme del soggetto, in rapporto con i giochi di verità.

Ma il soggetto folle, malato, delinquente - forse persino il soggetto sessuale - era un soggetto che costituiva l'oggetto di un discorso teorico, diciamo un soggetto "passivo" mentre il soggetto di cui lei parla negli ultimi due anni nei suoi corsi al Collège de France è un soggetto attivo, politicamente attivo. La cura di sé riguarda tutti i problemi di pratica politica, di governo, ecc. Sembrerebbe che in lei ci sia un cambiamento, non di prospettiva, ma di problematica.

È vero, per esempio, che la costituzione del soggetto folle può essere effettivamente considerata come la conseguenza di un sistema di coercizione - è il

soggetto passivo -, ma voi sapete benissimo che il soggetto folle non è un soggetto non libero e che il malato mentale si costituisce come soggetto folle proprio nei confronti e di fronte a colui che lo dichiara folle. Mi sembra che l'isteria, che è stata così importante nella storia della psichiatria e nel mondo delle istituzioni totali del secolo XIX, sia l'illustrazione stessa del modo in cui il soggetto si costituisce in soggetto folle. E non è affatto un caso se i grandi fenomeni d'isteria sono stati osservati proprio nei luoghi in cui c'era il massimo di coercizione per costringere gli individui a costituirsi come folli. D'altra parte, e inversamente, direi che se oggi mi interessa al modo in cui il soggetto si costituisce in un modo attivo, attraverso le pratiche di sé, queste pratiche non sono tuttavia qualcosa che l'individuo si inventa da solo. Sono degli schemi che trova nella sua cultura e che gli vengono proposti, suggeriti, imposti dalla sua cultura, dalla sua società e dal suo gruppo sociale.

Sembra esserci una sorta di carenza nella sua problematica, cioè la concezione di una resistenza contro il potere. Questo elemento presuppone un soggetto molto attivo, che ha molta cura di sé e degli altri, dunque politicamente e filosoficamente capace.

Questo ci riporta al problema di che cosa intendo con potere. Utilizzo raramente la parola potere e, quando mi capita, è sempre per abbreviare l'espressione che uso sempre: le relazioni di potere. Ma ci sono degli schemi precostituiti: quando si parla di potere, la gente pensa immediatamente a una struttura politica, a un governo, a una classe sociale dominante, al padrone di fronte allo schiavo, ecc. Quando parlo di relazioni di potere non penso affatto a questo. Voglio dire che, nelle relazioni umane, qualunque esse siano - che si tratti di comunicare verbalmente, come stiamo facendo adesso, o di relazioni d'amore, istituzionali o economiche - il potere è sempre presente: mi riferisco alla relazione all'interno della quale uno vuole cercare di dirigere la condotta dell'altro. Sono dunque relazioni che possono essere riscontrate a livelli diversi, sotto forme diverse; le relazioni di potere sono relazioni mobili, possono cioè modificarsi e non sono date una volta per tutte. Il fatto, per esempio, che io sia più anziano e che all'inizio voi siate intimiditi può ribaltarsi nel corso della conversazione, e può essere che io diventi timido di fronte a qualcuno proprio perché è più giovane. Le relazioni di potere sono dunque mobili, reversibili e instabili. Bisogna anche sottolineare che le relazioni di potere possono esistere soltanto nella misura in cui i soggetti sono liberi. Se uno dei due fosse completamente a disposizione dell'altro e diventasse una cosa sua, un oggetto su cui poter esercitare una violenza infinita e illimitata, non ci sarebbero relazioni di potere. Affinché si eserciti una relazione di potere bisogna dunque che dalle due parti esista sempre almeno una certa forma di libertà. Anche quando la relazione di potere è completamente squilibrata, quando si può veramente dire che uno ha tutto il potere sull'altro, un potere può esercitarsi sull'altro soltanto nella misura in cui quest'ultimo ha ancora la possibilità di uccidersi, di buttarsi dalla finestra o di uccidere l'altro. Questo vuol dire che, nelle relazioni di potere, vi è necessariamente possibilità di resistenza, perché, se non ci fosse possibilità di resistenza - di resistenza violenta, di fuga, di sotterfugio, di strategie che ribaltano la situazione - non ci sarebbero affatto relazioni di potere. Data questa forma generale, mi rifiuto di rispondere alla domanda che, talvolta, mi viene posta: "Ma se il potere è dappertutto, allora non c'è libertà". Io rispondo: se le relazioni di potere attraversano tutto il campo sociale, è perché la libertà è dappertutto. Ora, gli stati di dominio esistono effettivamente. In molti casi, le relazioni di potere sono fissate in modo da essere perpetuamente asimmetriche e da limitare estremamente i margini di libertà. Per fare un esempio, probabilmente molto schematico, non si può dire che, nella struttura coniugale tradizionale della

società dei secoli XVIII e XIX, esistesse solo il potere dell'uomo: la donna poteva fare tante cose, tradirlo, sottrargli del denaro, negarsi sessualmente. Ella subiva, tuttavia, uno stato di dominio, nella misura in cui queste cose erano, tutto sommato, soltanto delle astuzie, che non riuscivano mai a ribaltare la situazione. In questi casi di dominio - economico, sociale, istituzionale o sessuale - il problema è infatti di sapere dove si formi la resistenza. Si forma, per esempio, in una classe operaia che resisterà al dominio politico - nel sindacato, nel partito - e in quale forma - lo sciopero, lo sciopero generale, la rivoluzione, la lotta parlamentare? In una simile situazione di dominio, bisogna rispondere a tutte queste questioni in un modo specifico, in funzione di quel tipo e di quella forma di dominio.

...

[Come] si potrebbe pensare un legame fondamentale tra la filosofia e la politica?

Credo che i rapporti tra la filosofia e la politica siano permanenti e fondamentali. E certo che, se si considera la storia della cura di sé nel pensiero greco, il rapporto con la politica è evidente. In una forma, d'altronde, molto complessa: da un lato, nell'Alcibiade di Platone e nelle Memorie di Senofonte, Socrate interPELLA i giovani dicendo loro: "Allora, tu vuoi diventare un uomo politico, vuoi governare la città, vuoi occuparti degli altri, ma non ti sei neanche occupato di te stesso, e se non ti occupi di te stesso sarai un cattivo governante"; in questa prospettiva, la cura di sé appare come una condizione pedagogica, etica e anche ontologica per la costituzione del buon governante. Costituirsi come soggetto che governa implica l'essersi costituiti come soggetto che ha cura di sé. Ma, dall'altro lato, nell'Apologia, Socrate dice: "Io interpellò tutti", perché tutti devono occuparsi di sé; ma aggiunge subito dopo: "In questo modo rendo un grandissimo servizio alla città e, invece di punirmi, dovrete ricompensarmi più di quanto ricompensate un vincitore dei giochi olimpici". ...

A proposito della questione dei giochi di verità e dei giochi di potere, lei non pensa che, nella storia, si possa constatare la presenza di una modalità particolare di questi giochi di verità, che avrebbe uno statuto particolare nei confronti di tutti gli altri possibili giochi di verità e di potere e che sarebbe caratterizzata dalla sua essenziale apertura, dalla sua opposizione a ogni blocco da parte del potere, al potere, dunque, nel senso del dominio-asservimento?

Sì, senz'altro. ... Come ho già detto, il mio problema è di sapere come i giochi di verità possano articolarsi e essere legati alle relazioni di potere. Si può mostrare, per esempio, che la medicalizzazione della follia, cioè l'organizzazione di un sapere medico intorno a individui designati come folli, è stata connessa a una serie di processi sociali e di ordine economico di un momento determinato, ma anche a delle istituzioni e a delle pratiche di potere. Questo fatto non sminuisce minimamente la validità scientifica o l'efficacia terapeutica della psichiatria: non la garantisce, ma non l'annulla. E anche vero che la matematica, per esempio, è legata - in un modo, peraltro, completamente diverso dalla psichiatria - a delle strutture di potere, non foss'altro che per il modo in cui viene insegnata, per la maniera in cui il consenso dei matematici si organizza, funziona in circoli chiusi, ha i suoi valori, determina quel che è bene (vero) o male (falso) in matematica, ecc. Questo non vuole affatto dire che la matematica sia soltanto un gioco di potere, ma che il gioco di verità della matematica è in qualche modo legato, senza che questo sminuisca minimamente la sua validità, a dei giochi e a delle istituzioni di potere. È chiaro che, in molti casi, i legami sono tali che si può perfettamente fare la storia della matematica senza tenerne conto, sebbene questa problematica sia sempre interessante e, attualmente, anche gli storici della matematica inizino a studiare la

storia delle loro istituzioni. Infine, è chiaro che il rapporto tra le relazioni di potere e i giochi di verità in matematica è completamente diverso da quello che si verifica in psichiatria; in ogni modo, non si può assolutamente dire che i giochi di verità siano soltanto giochi di potere.

Tale questione rimanda al problema del soggetto, poiché, nei giochi di verità, si pone la questione di sapere chi dice la verità, come la dice e perché la dice. Perché, nel gioco di verità, si può giocare a dire la verità: c'è un gioco, si gioca alla verità o la verità è un gioco.

La parola "gioco" può indurre in errore: quando dico "gioco" dico un insieme di regole di produzione della verità. Non è un gioco nel senso di imitare o di recitare..., si tratta di un insieme di procedure che conducono a un certo risultato, che può essere considerato, in funzione dei suoi principi e delle sue regole di procedura, come valido o no, come vincente o perdente.

Resta sempre il problema del "chi": è un gruppo, un insieme?

Può essere un gruppo o un individuo. In effetti, questo punto costituisce un problema. Per quanto riguarda questi molteplici giochi di verità, si può osservare che quello che ha sempre caratterizzato la nostra società, sin dall'epoca greca, è il fatto che non vi è una definizione chiusa imperativa dei giochi di verità consentiti, che esclude tutti gli altri. Vi è sempre la possibilità, in un dato gioco di verità, di scoprire qualcos'altro e di cambiare più o meno questa o quella regola e, talvolta, persino tutto l'insieme del gioco di verità. È probabilmente questo che ha dato all'Occidente, rispetto ad altre società, delle possibilità di sviluppo che altrove non esistono. Chi dice la verità? Gli individui che sono liberi, che organizzano un certo consenso e che si trovano inseriti in una determinata rete di pratiche di potere e di istituzioni vincolanti.

...

Lei è molto lontano da Sartre, che diceva: "Il potere è il male".

Sì, e mi è spesso stata attribuita quest'idea, che è molto lontana da quello che penso. Il potere non è il male. Il potere significa giochi strategici. Sappiamo bene che il potere non è il male! Prendiamo, per esempio, le relazioni sessuali o d'amore: esercitare il potere sull'altro, in una specie di gioco strategico aperto, in cui le cose potranno essere ribaltate, non è il male; fa parte dell'amore, della passione, del piacere sessuale. Prendiamo anche una cosa che è stata oggetto di critiche spesso giustificate: l'istituzione scolastica. Non vedo che cosa ci sia di male nella pratica per cui, in un dato gioco di verità, qualcuno che ne sa più di un altro dice a quest'ultimo quello che bisogna fare, insegna, gli trasmette un sapere, gli comunica delle tecniche; il problema è, invece, sapere come in queste pratiche - in cui il potere non può non esistere e in cui non è cattivo in sé - sia possibile evitare gli effetti di dominio che fanno sì che un bambino possa essere sottomesso all'autorità arbitraria e inutile di un maestro, uno studente possa essere lasciato alla mercé di un professore autoritario, ecc. Credo che questo problema vada posto in termini di regole di diritto, di tecniche razionali di governo e di *ethos*, di pratica di sé e di libertà.

Testi tratti da: Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste. Vol. III 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica, Feltrinelli, 1998, pag. 248-52, 262-94