

Appunti sull'idea di Europa

di *Giovanni Scirocco*

scirog@alice.it

The western civilization with Europe that it has built, is close to the end? Born in Greece with philosophy, when humans responsibly wanted to lose a fantastic-mitological vision of reality and chose their lifestyle as something rational, Europe, nowadays, reminding its origins and conscious of its historical realizations, is still able to continue and have progress? According to which conditions?

Keywords: Europe, Philosophy, Doubt and Inquiry, Empathy

Risalgono al 1922-23 - e saranno poi pubblicate nell'inverno '23-'24- le riflessioni che sull'idea di Europa Edmund Husserl elaborò per la rivista giapponese Kaizo su sollecitazione di un agente di questa venuto in Occidente per richiedergli di scrivere sul tema un articolo che poi il filosofo sviluppò in 4 o 5 studi, prima di interrompere le analisi per divergenze sopraggiunte col committente. L'incipit husserliano è una critica alla convinzione che il tramonto della civiltà occidentale fosse una realtà ineluttabile che non avesse senso contrastare, un evento fisiologico di decadenza e fine biologica, - un'interpretazione, questa, che Oswald Spengler aveva sviluppato in un primo studio del 1919, completato poi in uno successivo del '22, visione che Adorno più tardi, quasi stupefatto, dichiarerà tanto semplicistica nel suo impianto teoretico, del tutto aliena, come era, da complicazioni e problematicismi, quanto destinata a rivelarsi tragicamente veritiera, e sulla quale tornerà lo stesso Croce verso la fine degli anni 40, quando gli parve che la profezia spengleriana fosse, dopo le devastazioni morali e materiali ben più tragiche della seconda guerra, ancor più degna di attenzione e riflessione di quanto lo fosse stata al termine del primo conflitto mondiale. Ma è, questa, interpretazione-profezia che al padre della fenomenologia sembrava potersi

realizzare solo se si fosse assunto un atteggiamento di passiva accettazione e, soprattutto, di indebita dimenticanza della forza che la natura razionale originaria della civiltà occidentale aveva assunto nel suo nascimento quando era passata, nell'antica Grecia, assumendosene appieno la responsabilità, da una visione della vita mitologico- fantastica ad una concezione rigorosamente razionale. E razionalità, moralità, libertà , scelta, responsabilità, sono da subito concetti che Husserl si sforza di mostrare come generantisi insieme e sviluppantisi inscindibilmente sin dalla nascita della civiltà occidentale, e che rinnovamento- questo era il significato del nome della rivista giapponese per la quale stava scrivendo – dovesse essere il compito etico di ogni ricerca filosofica .”Immer wieder” sarà uno dei suoi motti ricorrenti, a illustrare lo sforzo di scavo che la fenomenologia e, in generale, la filosofia, devono fare incessantemente per una fondazione sempre più intransigentemente rigorosa delle loro analisi. Siamo in una fase della fenomenologia in cui il “ritorno alle cose stesse” sembra protendersi all'intero percorso storico dell'Occidente. Crisi e rinnovamento si presentano a Husserl come inscindibilmente connessi all'origine razionale della filosofia occidentale che è come dire, per lui, della civiltà europea. Il compito etico che l'uomo europeo accettò sin dal nascere della filosofia, era quello di continuare la ricerca, il che comportava il rinnovarsi di questa incessantemente in un travaglio senza fine. Fu allora che cominciò a plasmarsi la concezione primordiale e progrediente di *humanitas* che ha elevato una condizione di vita, prima solo biologica ad altra di vita spirituale responsabilmente voluta come impegno di ricerca razionale. E questo fu solo e peculiare dell'uomo europeo. Già nell'11, rivendicando alla filosofia il concetto e, dunque, il dovere etico, di essere scienza rigorosa, aveva lamentato che i sistemi filosofici, lungi dallo scadere in visioni del mondo, destinate a stare nella storia della filosofia come reperti morti raccolti in un museo, dovevano assumere e mantenere un carattere assoluto di scientificità, quella scientificità che non riconosce presupposti fuori di sé e che deve trovare la forza di un'autogiustificazione totale. Totalità e assolutezza, responsabilità

ed eticità coesistenti con la ratio della filosofia europea sono caratteri che egli vedeva annodati indissolubilmente. La scelta razionale dell'Occidente gli pareva, non solo irreversibile, ma implicante una forza destinale positiva irrevocabile. Lontano, dunque, già ora, egli era dal sentire l'Occidente come una terra dell'ocaso, del tramonto che nel suo nome vedrebbe segnato il suo destino. Al contrario, la contingenza storica del primo dopoguerra con le difficoltà in cui viveva la Germania punita dalla pace di Parigi come unica responsabile del primo conflitto mondiale, non escludeva affatto, anzi imponeva, come compito di quel funzionario dell'umanità che è il filosofo, che l'uomo dovesse contrapporre, all'essere gettato in un momento storico tragico, una riscoperta dell'origine e dello sviluppo del *telos* razionale dell'Occidente. L'idea di ragione, che per lui si sovrapponeva completamente a quella di Europa, non poteva, né tantomeno doveva, farsi sopraffare dalle accidentalità degli anni 20. C'era, per lui, un modo di leggere il reale storico empirico e contingente che equivaleva a diventarne apologeti col considerare la crisi attuale appunto ineluttabile. Sono chiaramente *in nuce*, e probabilmente, non più solamente *in nuce*, le lontananze e i motivi di dissenso che di qui a poco si manifesteranno con quello che egli considerava ancora come il suo allievo più geniale e il più accreditato cultore della fenomenologia. Ma già alla fine degli anni 10 un'altra sua allieva, la Stein, che egli aveva seguito nella tesi di laurea, presentandola alla Commissione esaminatrice come studiosa eccellente, dichiarando che in certe analisi l'allieva aveva addirittura sopravanzato il Maestro, aveva preso a studiare un tema, quello dell'empatia, ch'egli nelle Ricerche Logiche aveva solo nominato, ma che si rivelerà cruciale per tutto l'edificio teoretico e la prassi fenomenologica. Teoresi e prassi nella fenomenologia sono così intimamente dipendenti che essa, lungi dal ridursi ad una metodologia disponibile a congiungersi come un'avventuriera con qualsivoglia ricerca, riporta sempre ogni analisi che incessantemente promuove alla sistematicità globale della ratio responsabilmente voluta dall'uomo europeo all'inizio del suo cammino di civiltà. Questo esclude che la

fenomenologia sia legittimamente riducibile a mera metodologia, limitatezza in cui di volta in volta caddero i discepoli e, in generale, i seguaci che si rifiutarono di seguirlo nelle evoluzioni della sua ricerca e, in particolar modo, di coloro che credettero di leggere nell'epochè genetico-trascendentale una resa alquanto passiva e immotivata di Husserl all'Idealismo. Epochè fenomenologica ed epochè eidetica non avrebbero salvato l'uomo europeo dalla crisi in cui si dibatteva, uscito sconvolto, com'era, dalle devastazioni della grande guerra; al contrario, gli avrebbero mostrato come ineludibile e non oltrepassabile la decadenza stessa in cui giaceva e avrebbero ridotto la sua analisi, pur ammantantesi di realismo e di storicismo, ad un antropologismo sordo ad istanze di eticità, responsabilità e soprattutto ad una forza di libertà, quelle peculiarità che contrassegnavano, sin dall'inizio, la razionalità che sorta in Europa coincideva, in tutto e per tutto, con l'*humanitas* dell'uomo europeo. Scoprire come un dato di fatto che l'uomo da sempre c'è in quanto gettato in un mondo e che in esso egli sta con altri uomini vuol dire, appunto, rinunciare a ricostituire su base razionale ed etica, in una tensione alla responsabilità e alla libertà, il rapporto interpersonale, quello che usciva dilacerato da barbarie e violenze dagli esiti della grande guerra, ma che era prossimo ad esplodere in eventi ancor più catastrofici. Or dunque, non bastava sospendere il giudizio su realtà o irrealtà dell'oggetto e ancora pervenire alla pura idea dell'oggetto analizzato, ma occorreva recuperare una modalità di genesi, di generatività trascendentale dell'idea per ritrovarvi una compresenza intersoggettiva. E questo fu problema capitale, ricorrente e arduo per Husserl stesso. Si evidenziò in tutta la sua urgenza e drammaticità, nella sua urgente drammaticità, nel '29-'30 con i Discorsi parigini prima, che vennero poi rielaborati nelle Meditazioni cartesiane. Ormai sulla scena filosofica giganteggiava con il capolavoro del '27 l'Allievo da sempre considerato dal Maestro geniale per la sua profondità teoretica, ma a Husserl, cui pure l'opera era dedicata, (egli, purtroppo, la lesse solo tardivamente), essa parve attestare, secondo la prospettiva cui era pervenuto, una caduta

deplorable in una antropologia empirica. Günther Anders, che s'era laureato con Husserl, nella sua analisi critica di Essere e Tempo vede nell'esserci, come è rappresentato nella sua fatticità, l'individuo anonimo, depersonalizzato, abbattuto dalla paralisi della volontà, del desiderio, delle pulsioni, bloccato da quella cupido della inazione che tormentava ormai l'uomo tedesco alla fine degli anni 20 e che, di lì a poco, si sarebbe consegnato passivo alla barbarie della dittatura. Orbene, nel riaffermare il rigore del proprio razionalismo, Husserl, invitato a parlare alla Sorbona nell'aula dedicata a Cartesio, fece una riesposizione della fenomenologia che seguiva d pari passo il discorso che Cartesio aveva articolato nelle *Meditationes de prima philosophia*. Egli ripercorse così, quasi sovrapponendosi per intero al discorso del padre del razionalismo moderno, il cammino delle prime quattro meditazioni di Cartesio, arrivando, nella quinta, sino al *cogito ergo sum* cartesiano per allontanarsene e differenziarsene immediatamente dopo. A questo punto, contestata l'idea che il cogito si identificasse con una res, sia pure spirituale, e sostenuto ch'era da intendersi come attività spirituale comprendente, oltre che conoscenza, sensazioni, affetti, passioni, impulsi, (e questa lettura del cogito, non fatta solamente di conoscenza razionale, c'era già in Cartesio) si poneva anche per la fenomenologia il problema di non rimanere imprigionata nella gabbia del solipsismo. Cartesio ne era uscito esaminando i contenuti del cogito stesso e ritrovandovi l'ida di Dio, per cui, avviata e conseguita la dimostrazione dell'esistenza divina, riteneva che da qui sopraggiungesse un surplus di certezza che, cancellando la funesta ipotesi del genio maligno, permettesse di recuperare tutta la realtà, anche interpersonale, al di là del cogito stesso. Husserl non ripercorse questo movimento teoretico, - occorrerà ritornare a soffermarsi su questa scelta alternativa che egli elabora, - ma tentò di seguire un'altra strada, che, per altro, lo lasciò così poco convinto che chiese a Eugen Fink, ch'era allora suo assistente, come poi lo sarà anche di Heidegger, di stendere con lui a quattro mani una sesta meditazione, che riprendesse il tema della intersoggettività. Tutto l'impianto del razionalismo

husserliano non poteva trascurare un problema senz'altro capitale. Solo l'intersoggettività distingue la visione eidetica da una allucinazione patologica e tutto il rigore della scientificità del discorso filosofico sta o cade con la sua compartecipazione intersoggettiva. Pare, ora, a Husserl che occorra trovare la via che vada dall'immanenza dell'ego alla trascendenza dell'altro. Allo scopo, a giocare un ruolo decisivo sta la mia corporeità e il vissuto del sentirmi nell'altro, il tema dell'empatia: a pensare sono io come unità psicofisica che avverto il mio stesso cogitare come peculiare di un corpo vivente, di questo mio corpo vivente che sente e ritrova in sé altri corpi viventi. Quell'altro corpo, che avverto in me vivo come il mio, devo ammettere che, se è vivo come il mio, sia il corpo di una soggettività pensante come la mia. Ma nelle pagine sull'idea di Europa stese sei- sette anni prima dei Discorsi parigini il percorso seguito da Husserl voleva calarsi nello sviluppo del processo delle diverse civiltà per mostrare che solo quella europea poteva legittimamente pretendere di essere tout-court la civiltà grazie al suo impianto universale e totalizzante che si era dato sin dalle origini, impianto che non si ritroverebbe nelle altre forme culturali o cosiddette altre civiltà. Il passaggio dalla teoresi alla prassi pare a Husserl così strettamente vincolante sin dalle origini sotto l'insegna totalizzante della razionalità da non lasciare spazi per divari fra conoscenza e azione. Diversamente, Croce ritiene la conoscenza necessaria per una scelta pratica consapevole, ma non determinante per essa, nel senso che il concordare sui risultati dell'analisi storica di un problema non comporterebbe affatto l'identità delle scelte pratiche, politiche dei soggetti concordi. Si tratterebbe di considerare se la divergenza nell'opzione pratica non sia da riportare ad aspetti non valutati in sede di indagine teorica. Comunque, solo così lo storicismo crociano riesce a tenere insieme necessità e libertà nel processo storico, la realtà dei fatti storici con la realtà fuggevole e transeunte del singolo, il carattere di necessità del giudizio storico con la libertà e responsabilità morale della scelta individuale. Mentre le grandi crisi storiche che fondano il sospetto della fine della civiltà,

interpretate da ultimo col sospetto di un apparente processo di dis-creazione della vita spirituale, ad opera di una negatività che non toglie per elevare, ma pare ormai distruggere per distruggere, sono attribuite agli spiriti barbarici che sono in ognuno di noi e che la coscienza morale per solito tiene a freno, ma che possono prendere il sopravvento e divenire dominanti e costituiscono l'Anticristo che è in noi che solo in maniera immaginifica possiamo identificare con questo o quel personaggio storico. Le riflessioni crociane sono seguenti alla fine della Seconda Guerra Mondiale, risalgono al '46, e portano alla fine a ipotizzare la storia nelle sue crisi di trasformazione come la lotta machiavellica di virtù e fortuna, dove quest'ultima finisce per guastare o tentare di distruggere e, infine, per distruggere del tutto quanto di grande intere generazioni hanno saputo creare. Ma anche in questi frangenti – diceva Croce - l'individuo deve mantenere il posto che la vita gli ha assegnato, poiché l'azione è sua ed egli ne risponde eticamente, ma l'accadimento è di dio, che, nel linguaggio crociano, equivale a dire di tutti gli uomini. Se, dunque, per Croce, forti erano i dubbi che l'eventualità troppe volte prospettata che la civiltà europea stesse per arrivare al capolinea avesse ormai un serio fondamento, per Husserl, invece, che scriveva queste riflessioni sull'idea di Europa ai primi anni Venti, questa ipotesi era solo una sciagurata profezia che poteva essere scongiurata mediante un rinnovato impegno alla razionalità costitutiva della civiltà occidentale per il tramite della fenomenologia. Non sospettava che la passione per la verità in cui si esprime col criterio dell'evidenza un razionalismo rigoroso potesse essere minata, e, alla fine, distrutta da altre passioni nascoste che la coscienza credeva di avere sottomesso per sempre, ma che, in realtà, come aveva rilevato Nietzsche già a fine Ottocento, riuscivano a condizionarla. E che insieme con essa, scomparso il logos filosofico, il soggetto, schiacciato anche esternamente da eventi storici capitali, vedesse dissolversi la sua stessa identità. O, per lo meno, pensava, o sentiva, che un simile pericolo potesse essere scongiurato, come quello, grave, che fu oggetto di analisi nelle due conferenze del 35 che

furono il primo nucleo della sua ultima opera, la *Krisis*, cui lavorò sino alla morte sopraggiunta nel '38. Il pericolo considerato era, adesso, quello di una oggettivazione scienziata che occultava con le sue categorie il mondo della vita da cui le scienze stesse si originano, crisi che solo la fenomenologia avrebbe potuto evitare con il ritorno alle cose stesse. Certo, la visione che Croce aveva già elaborato sin dai primi anni del Novecento della vita spirituale come storia della civiltà europea, seppure considerava lo spirito, come diceva ironicamente Montale, diviso “a spicchi”, anzi, proprio per questo, riusciva a recuperare gli aspetti irrazionali, o almeno apparentemente meno razionali, del processo storico. Tra gli spicchi non compariva la religione, la fede, perché Croce diceva ch'essa, o era infusa *per artus*, forza agente negli altri momenti della vita spirituale, oppure si riduceva a niente. Questo non escludeva ch'egli avesse un senso altissimo dell'apporto del messaggio cristiano alla storia della civiltà europea; è del '42 il breve saggio “Perché non possiamo non dirci cristiani” in cui sostiene che la più grande rivoluzione che l'umanità abbia conosciuta è quella apportata dalla parola di Gesù e che al confronto tutte le scoperte, le conquiste, i rivolgimenti che l'uomo ha realizzato prima di Cristo scompaiono per importanza a confronto col messaggio evangelico, con la sua portata rivoluzionaria, al punto che persino gli stessi personaggi, le grandi figure che la tragedia e l'arte greca hanno creato, se confrontate con quelle che l'ingegno umano ha realizzato nell'era cristiana, sembrano carenti di qualcosa nella loro umanità. Gli svolgimenti che la civiltà ha avuto dopo la venuta di Cristo si possono intendere solo a partire dal suo messaggio, dalla profondità con cui Gesù è sceso nello spirito dell'uomo per ampliarlo ed arricchirlo. Le diverse fasi storiche seguenti alla sua venuta, anche quelle che si sono dichiarate agnostiche, o atee, e in tutto o per qualche loro aspetto, addirittura apertamente anticristiane, sono per Croce pur sempre sviluppo, loro malgrado, della parola evangelica. Razionalità del processo storico, così come Croce lo intende nelle sue diverse articolazioni categoriali, e cristianesimo concepito in senso immanentistico, sono per lui coincidenti e

sovrapponibili. Anche Ernst Bloch aveva pensato ad un cristianesimo immanentistico, ch'egli chiamava "ateo", alieno dalla trascendenza e volto, come l'anima ebraica viva nello stesso messaggio di Marx, alla tensione verso la terra promessa, e aveva colto la forza motrice del principio "speranza" nel congiungersi del messaggio ebraico-cristiano con la prassi rivoluzionaria. Anche Ratzinger, nel discorso di Ratisbona del 2006, fa del cristianesimo la continuazione diretta del logos greco, sia pure ampliato e completato nella dimensione della *caritas*. Il vangelo giovanneo dice, appunto, che in principio era il logos; patristica e filosofia scolastica avrebbero poi riannodato sempre più strettamente logos greco e messaggio cristiano, sviluppando e indagando la razionalità divina che, pur infinitamente superiore a quella umana, concederebbe a questa di essere con quella divina in un rapporto di analogia. Ratzinger, dopo aver sottolineato che la riflessione sulla dottrina cristiana ha avuto inizialmente importanti contributi anche dalle chiese orientali, vede, però, decisivo, capitale, l'apporto che, in seguito, la Chiesa occidentale e, soprattutto, quella latina, hanno dato allo sviluppo della civiltà europea e sembra preoccupato del fatto che disconoscendo, nel percorso della storia, questo nodo inscindibile di logos, fede cristiana ed idea d'Europa, si possa perdere la totalità e la completezza della ratio stessa, il che spiegherebbe l'assenza che, nella organizzazione degli studi universitari, potrebbe prodursi della facoltà di teologia, menomando così quella universalità delle potenzialità della ragione che si dovrebbero esprimere tutte nella *universitas studiorum*. Riconosce anche che dottrine tardo-scolastiche non avevano più concepito Dio come logos, ma, ad esempio Duns Scoto, lo aveva pensato come forza creatrice, potenza, volontà, ma non ritiene decisivi questi sviluppi. Si sofferma, invece, ad esaminare quelle ch'egli chiama "onde di deellenizzazione" del cristianesimo, che tenderebbero a sciogliere o disconoscere questo nodo per lui indissolubile di ratio, messaggio evangelico e civiltà europea. La prima, e forse la più significativa, delle tre fasi ch'egli individua, ha espressione nella concezione di una fede cristiana da rifondare

sulla sola *scriptura*. È la riforma protestante del Cinquecento che perderebbe, però, a giudizio di Ratzinger, la forza del logos che è, sì, pensiero, ma anche parola viva, vivente, rinnovantesi. Il punto d'arrivo di quest'onda sarebbe poi il pietista Kant, che ha negato la possibilità di dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio, relegando Dio nella Critica della Ragion Pratica. Ratzinger aveva discusso in un precedente incontro con Habermas, poco tempo prima di diventare papa, del rapporto ragione – fede riconoscendo che nella storia ci sono stati momenti in cui si è manifestata la tracotanza della ragione, la sua *ubris*, ma non sono neppure mancati momenti di tracotanza della religione, e per questo sosteneva che ragione e fede possono e devono mitigare l'una la tracotanza dell'altra. Ora, nel Discorso di Ratisbona, però, non riconosce nella dottrina di Kant, (per cui Dio è un postulato, una condizione richiesta in modo imprescindibile del nostro agire morale), un discorso *sun logo*, quel dialogo secondo ragione che ha una sua forza di persuasività, proprio quella razionalità persuasiva ch'egli aveva inizialmente reclamato (citando il colloquio tra Michele Paleologo e un dotto persiano) come condizione preliminare per parlare di Dio e di fede. Sembra sia preoccupato, senza esplicitarlo, che le critiche kantiane alle dimostrazioni dell'esistenza di Dio, sia quella ontologica, sia quelle a posteriori, che richiedono senza ammetterlo espressamente quella a priori, possano menomare la completezza delle potenzialità della ratio; non intravede, in questa pretesa della ragione conoscitiva di trascendere l'empiria, l'ombra dell'assommarsi della tracotanza della ragione con la *ubris* della religione. Né riconosce che la ratio possa pensarsi estesa dalla sfera gnoseologica a quella pratica, ma ne conclude all'unità di logos, fede cristiana e civiltà europea. Meno significative sembrano le altre due “onde di deellenizzazione” ch'egli riconosce nello scientismo positivistico ottocentesco che riduce la religione ad un primitivo stadio gnoseologico di tipo mitologico-immaginifico, superato da quello metafisico e, poi, definitivamente, da quello scientifico. E la terza “onda”, ravvisabile nell'attuale tendenza ad un sincretismo d'accatto tra dottrina

cristiana e temi di culture e religioni extra-europee. L'analogia tra ratio umana e logos divino permette a Ratzinger di superare una distanza altrimenti incolmabile tra fede e trascendenza, da un lato, e ragione ed immanenza dall'altro e vedere l'intera civiltà europea come compenetrarsi inscindibile di ragione e fede cristiana. Ora anche Husserl negli articoli sull'Idea di Europa, studiando le diverse fasi della civiltà, vede nella storia medievale il ruolo decisivo che vi tenne la religione come forza di unificazione sociale, etico-politica, giuridica. Osserva che la diffusione a livello mondiale della cultura greca e quella della religione cristiana, che si attuò nell'evo di mezzo, basata, quest'ultima, innanzi tutto, su una conversione interiore dell'individuo, si incontrarono e la razionalità intuitiva della fede si unì simpateticamente alla razionalità della filosofia e la libertà del cristiano incontrò così la libertà del filosofo. Un incontro sotto l'egida della libertà, quasi essa fosse una sorta di religione superiore alla fede razionale della filosofia e alla fede religiosa del cristianesimo. Di "religione della libertà" parla anche Croce, nel ricostruire la storia d'Europa nel secolo decimonono, come di una fiamma che aveva scaldato il petto di tante generazioni dell'Ottocento quando avevano lottato per disfare l'assetto reazionario stabilito a Vienna e conquistare autonomia e indipendenza, e con esse la loro identità di popoli liberi. Però né in Husserl, né in Croce e neppure in Ratzinger si ritrova quel sentimento ebraico di Dio quale realtà ineffabile, come totalmente altro, rispetto alle cose, agli eventi, alle passioni di questo mondo. È presente, invece, nella riflessione di un francofortese, in Max Horkheimer negli ultimi tempi della sua esistenza. Scomparso improvvisamente nell'agosto del '69 il suo compagno di avventure intellettuali, Adorno, egli era stato stimolato a parlarne dalla obiezione che gli veniva da più ambiti culturali, perché lui e Adorno non si fossero poste domande metafisiche, dopo avere elaborato una ontologia della reificazione. Essi, nella realtà tardo capitalistica, dominata dal capitale finanziario, avevano veduto una perdita totale di senso, per cui la miseria dei nostri tempi

non sarebbe suscettibile di alcuna possibilità di redenzione. La stessa negazione della negazione della dialettica di origine hegelo-marxiana, per loro, non portava ormai ad alcuna superiore conciliazione, ma poteva solo, nel suo uso corretto, rafforzare la negazione stessa per evitare ch'essa fosse inglobata nella realtà che avrebbe dovuto contestare, da cui una mercificazione di ogni aspetto della vita. Perché, dunque, essi non si erano interrogati sulla eventualità che nella trascendenza stesse l'ultima residua possibilità di scampo dalle brutture di un mondo insormontabile e non redimibile. Horkheimer nelle sue forti origini ebraiche, ritrova, così, da ultimo, il senso del "totalmente altro", di quel Dio che, per un ebreo, in quanto realtà ineffabile, non era neppure direttamente nominabile. Ancor meno comprensibile era, ai suoi occhi, la pretesa di qualificare la realtà di Dio, di dire quel che Dio è, e ancor più pernicioso e blasfemo gli pareva l'albagia umana di individuare quale fosse la volontà divina. Ben lontano da questo modo di leggere il percorso della civiltà europea è quello di Heidegger che non ritrova in essa un'assimilazione di tradizione filosofica con la religiosità ebraico-cristiana. In una conferenza del '55 tenuta a Cerisy-La-Salle egli traeva spunto dalla domanda "che cos'è questa cosa, la filosofia?" per sottolineare che la parola filosofia è greca, parla greco, come è greco il modo stesso di porre la domanda "che cos'è questa cosa": è ancora oggi il *tò tì estì* di Socrate il modo in cui ci interroghiamo comunemente sulla realtà delle cose. È per questo che noi, quand'anche non avessimo pronunciato o sentita mai la parola filosofia, stiamo su un sentiero che la grecoità ha tracciato, che per gran tratto ci precede e per altro ci sta dinanzi. Quindi, per rispondere corrispondendo in modo adeguato alla domanda "che cos'è questa cosa, la filosofia?" non hanno senso risposte che parlino sopra o intorno alla filosofia, ma occorre cercare quella risposta che ci ponga nella filosofia, ci renda, per questa via, filosofi, e questo sentiero lo si ritrova, dopo aver più volte pronunciato la parola "filosofia" nell'ascoltarla: l'essenza della filosofia sta nel suo nome stesso che è greco. Per questa origine greco-filosofica noi chiamiamo

il nostro tempo – Heidegger parlava a metà del secolo scorso – “era atomica”, perché dalla filosofia sono nate le scienze che condizionano la nostra vita a livello mondiale. Il fatto che nel Medioevo la filosofia si sia incontrata col cristianesimo non comporta affatto, per Heidegger, ch’essa sia divenuta latino-cristiana. Se oggi le scienze improntano di sé la vita di tutti gli uomini sul pianeta è perché esse si originano dal percorso della civiltà greco-occidentale-europea, che è un percorso filosofico. La parola greca è logos che mentre nomina le cose le fa essere, le chiama all’essere. Tanto la filosofia quanto la poesia avvengono nel linguaggio, custodi di esso sono i filosofi e i poeti; per quanto poesia e filosofia abitino sulle cime più lontane, esse pure appartengono alla stessa catena montuosa, perché avvengono nel linguaggio. L’originario motto “ritorno alle cose stesse” viene dunque riproposto ora come “ritorniamo alle parole stesse, al logos stesso”, mettiamoci in cammino verso di esso. L’arte, a questo stadio di evoluzione del pensiero del filosofo, si sottrae, grazie alla dialettica terra-mondo, alla dimenticanza della differenza ontologica, nasconde, sì, la fonte da cui le sue manifestazioni provengono, ma si espone in forme sempre nuove, occulta la sua sorgente mentre si manifesta, non dimentica la differenza, ma la esprime. Il senso conclusivo della sua riflessione avverte che un’intera fase della civiltà occidentale, sarebbe alla sua fine e saremmo prossimi all’evento che dovrebbe segnare un nuovo inizio, il cominciamento di una nuova epoca della storia. E molti sono gli accadimenti nel trapasso tra il precedente millennio e l’attuale al suo cominciamento che sembrano dargli ragione. Certo è che all’uomo non rimarrebbe che preparare tale evenire, ascoltando, corrispondendo a un appello. Ogni responsabilità residua gli viene sottratta e risparmiata, soltanto un “dio” lo potrebbe salvare; la lotta dichiarata e perseguita senza tregua contro il soggettivismo dell’era metafisica, giunge così a compimento, mentre sembrano moltiplicarsi di continuo i cedimenti di valori perseguiti e conquistati in una tradizione millenaria che sembrano dargli ragione. Non a caso e giustamente, studiosi tedeschi, riflettendo sugli esiti finali della riflessione di Heidegger, e di quelli

di Adorno, lamentano come un fatto malaugurato che i due pensatori tra i maggiori del XX secolo, divisi da scelte politiche inconciliabili, non abbiano per questi motivi saputo dialogare in un confronto sugli esiti, per quanto diversamente articolati, ma, forse più concordanti nel loro significato finale di quanto non sembri a tutta prima, su una visione desolante dell'attualità dei nostri tempi. Ontologia della reificazione per Adorno, predominio del *Gestell*, della riduzione della realtà a dispositivo tecnologico per Heidegger: qui sarebbero le vicinanze finali delle due concezioni. Anche l'attenzione all'arte, specificatamente alla poesia per Heidegger, sembra approssimare le loro posizioni, in quanto essa sarebbe, per quest'ultimo, il porsi in atto della verità, mentre avrebbe, rivestitasi a lutto, al fine di scongiurarne la morte che le incombe mimandola, una residua potenzialità salvifica per Adorno. Per il filosofo di *Messkirch* se siamo nell'ora più buia della notte, l'alba del nuovo giorno non sarebbe lontana, si tratta di attenderla e di prepararci al suo venire. Così come si chiama pensare qualcosa che ci chiama a pensare, come non siamo noi a possedere il logos, ma questo sembra possedere noi, così non da una nostra scelta responsabile dovrebbe derivare una nuova età, ma da un venire che dobbiamo attendere preparandolo, spiando suggestioni che potrebbero giungerci in un ascolto silenzioso. Per tornare al problema dell'Europa, nel '35 Heidegger aveva individuato tra i modi differenti di porsi in atto della verità intesa come *alezeia*, disvelamento che si toglie dal nascondimento, oltre alla poesia, anche l'azione che fonda uno stato, salvo a non sviluppare in seguito quest'ultima prospettiva. I motivi di tale mancato svolgimento è possibile vadano cercati nel senso globale che prese da allora in poi la sua meditazione sulla storia dell'Occidente e sulla fine della sua fase metafisica di durata bimillenaria. Se sta per comparire un modo nuovo di pensare, anche la riflessione politica avrà modalità completamente nuove rispetto a quelle tradizionali. Nel '33, divenuto rettore dell'università di Friburgo aveva pronunciato quel discorso sull'autoaffermazione dell'università tedesca che Croce aveva giudicato cosa inutile e servile perché,

a suo parere, dello storicismo aveva saputo vedere solo il razzismo e nell'uomo aveva colto il lupo, il leone, lo sciacallo, ma mai la sua umanità. Poi, da parte di Heidegger, sul tema politico, per lo meno negli scritti destinati ad essere resi pubblici, ostinati silenzi; e caparbi rifiuti alla richiesta di Allievi di dare spiegazioni sulle sue pregresse scelte politiche tanto compromettenti. Dopo l'esperienza fallimentare sostenuta dall'illusoria speranza che la Germania col nazionalsocialismo potesse salvare se stessa e l'intero Occidente dal suo tramonto, ora c'è il riconoscimento che la stagione metafisica della sua storia è giunta al suo compimento estremo, alla sua conclusione; non restano possibili che atteggiamenti di quiescente, remissivo abbandono all'evenire di una fase nuova della civiltà. Da qui non sembra più emergere nulla di fattivo per il progetto umano della costruzione di una nuova realtà politica, l'attesa sembra avere inglobato in sé, annullandola, anche la possibilità di una prassi collaborativa tra persone e, meno che mai, tra cittadini. Ben più aperte e propositive le prospettive, per il problema dell'Europa e la sua organizzazione, o riorganizzazione socio-politica, che si ritrovano nelle pagine, così aporetiche di Husserl sulla intersoggettività e, soprattutto, quelle della Stein sull'empatia e sulle diverse articolazioni di questo approccio nella vita di relazione, nel rapporto io-tu, nella costituzione di gruppi, comunità, società civile, infine stati. Anche dei giovanili studi di San Paolo e Agostino che erano stati temi dei suoi primi corsi universitari, Heidegger, da ultimo, non sembra voglia conservare o salvare alcunché; se parla di Dio, - nella intervista del '66 "Ormai soltanto un dio ci può salvare" che doveva essere pubblicata dopo la sua morte, - è solo di un dio pagano non meglio definito, - si noti l'articolo indeterminativo, "un" dio. Forse, piuttosto che a un dio, si dovrebbe pensare a un semidio, a un improbabile genio della tecnologia o della poesia, grazie all'opera dei quali si dovrebbe verificare una riappropriazione consonante fra l'uomo e la natura. Molti degli esiti finali della speculazione heideggeriana rovesciano le strutture del discorso fenomenologico da cui essa aveva preso le mosse, e nell'attuale momento di crisi storica hanno una carica

suggestiva che le fanno essere prossime al sospetto di una qualche validità. Gran parte di questo ammalimento sembra prodursi dal fatto che Heidegger riesce a far passare per momenti ed eventi dell'essere le sue scelte personali. In questo modo rafforza enormemente la sua teoresi mentre la deresponsabilizza rispetto alle scelte che opera, attribuendole al percorso finale della metafisica dell'Occidente. Ma tali prospettive se devono essere ripensate approfonditamente nel loro originarsi e svilupparsi, esecrando le scelte esecrabili, politiche, sociali con cui, di volta in volta, Heidegger le accompagna, impongono sempre che si ripensi molto il molto che danno da meditare. Col che esse offrono uno stimolo insostituibile per tornare al razionalismo husserliano, che così arricchito dai tanti drammatici interrogativi e grumi teoretici da Heidegger lasciati irrisolti, può ritrovare nelle sue articolazioni una rinnovata forza alternativa replicante, questa volta, ai rovesciamenti sconvolgenti che ne ha attuato Heidegger. Così la stessa idea di Europa, non più abbandonata al suo declino irrimediabile insieme alla fase metafisica della storia di cui sarebbe peculiare espressione, può risollevarsi dall'attesa passiva del suo dissolversi. Il soggettivismo minato dal baco dell'estetica dell'inazione, come lucidamente aveva visto in *Essere e Tempo* Günther Anders, diviene, dopo la *Kehre*, l'incolpevole male che contamina tutta la storia europea e che si rivela appieno soltanto ora che è giunta alla sua fine. Incolpevole, perché non conseguente a insufficienze teoretiche dei filosofi, ma da riportare a scelte sovrastoriche che li avrebbero sovrastati, e che essi avrebbe potuto solo assecondare. Nessun'etica è così possibile all'infuori di quella, se di etica si può ancora parlare, dell'acquiescenza. Il percorso proposto da Husserl di ritrovare l'altro come alter-ego percorrendo la strada dell'*Einfühlung*, dell'empatia e sviluppato dalla Stein rivendica una forza etico-pedagogica, non solo di conoscenza dell'altro, del suo vissuto, ma per il ritorno da questi a sé, al senso di sé, un approfondimento delle proprie potenzialità, in un percorso di conoscenza, confronto, stima e di emulazione dell'altro che promuove anche il progresso di

sé. Una soggettività più rafforzata nella propria identità che cerca di costruirsi insieme con l'altro, che è ciò che da più parti cerchiamo nella vita di relazione, ed anche per una ristrutturazione delle stesse comunità politiche.

Nota bibliografica

ADORNO Theodor W., *Spengler dopo il tramonto* (1938) trad.it. in *Prismi*, Giulio Einaudi Editore, Torino, 1972.

–, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966, trad. it *Dialettica Negativa* a cura di S. Petrucciani, trad. Lauro, Einaudi, Torino 2004.

ANDERS Günther, *Heidegger Geschichte des Nihilismus* (1944), trad. it *Heidegger esteta dell'inazione*, in Günther Anders et al., *Su Heidegger. Cinque voci ebraiche*, trad. it. Nicola Curcio, Donzelli, Roma 1998.

BLOCH Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, 1954-59, trad it. De Angelis Cavallo, *Il Principio Speranza*, Garzanti, Milano 2005.

CARTESIO Renato, *Meditationes de prima Philosophia*, 1641.

CROCE Benedetto, *Filosofia e Storiografia*, Laterza, Bari 1949: “La Fine della Civiltà”; pp. 303-312; “L’Anticristo che è in noi”, pp. 313-319; “Nell’intimo ella Genesi storiografica”, pp. 84-94.

–, *Discorsi di varia filosofia*, vol. 1: “Perché non possiamo non dirci cristiani” Laterza, Bari 1945, pp.11-23.

–, *Storia d’Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1932.

HABERMAS Jürgen, RATZINGER Joseph, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen einesfreiheitlichen Staates*,

Katholische Akademie in Bayern, 2004, trad. it. Bosetti, *Ragione e Fede in Dialogo*, Marsilio, Venezia 2005.

HEIDEGGER Martin, *Was ist das - die Philosophie?*, ed. Gunther Neske, Pfullingen 1956, trad.it. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Il Melangolo, Genova 1995.

–, *Die Selbstbeachtung der deutschen Universität. Das Rektorat (1933-34)*, trad. it. Angelino, *L'autoaffermazione dell'università tedesca*, Il Melangolo, Genova 1988.

–, *Holzwege (1950)*, trad. it. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.

–, *Nur noch ein Gott kann uns helfen*, «Der Spiegel», 1976, n.23, trad it. A. Marini, *Ormai soltanto un dio ci può salvare*, Guanda, Parma 1987.

HORKHEIMER Max, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (1970)*, Furche-Verlag, Hamburg, trad. it. R. Gibellini, *La Nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.

HUSSERL Edmund, *Aufsätze und Vorträge*, XXVII Husserliana 1989, trad. it. *L'Idea di Europa*, Raffello Cortina, Milano, 1999.

–, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, trad it *Meditazioni Cartesiane e Discorsi Parigini*, trad. F.Costa, Bompiani ed., Milano, 1960.

–, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phanomenologie*, trad. it. *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E.Paci, tr.it. E.,Filippini Il Saggiatore, milano, 1961.

MONTALE Eugenio, *Tutte le Poesie*, a cura di Giorgio Zampa: “A un grande filosofo, in devoto ricordo”, p.490, Mondadori, Milano 1984.

RATZINGER Joseph, Discorso Del Santo Padre, Università di Regensburg 12.9. 2006, *Fede, Ragione, Università. Ricordi e Riflessioni*, Libreria Ed. Vaticana, 2006.

SPENGLER Oswald, *Der Untergang des Abendlandes*, Munchen 1923, trad it. J. Evola *Il Tramonto dell'Occidente*, Longanesi, Milano, 1957.

STEIN Edith, *Zum Problem der Einfühlung* (1917), trad.it. Costantini, *Il problema dell'empatia*, Studium, Roma 1985.

Nota biografica

Laureatosi in Filosofia con una tesi sul giovane Croce, ma di formazione fenomenologica husserliana, Giovanni Scirocco è stato per più di 40 anni docente di Filosofia e Storia e anche di Discipline Letterarie in vari istituti superiori, tra cui il Liceo “Vittorio Veneto” di Milano, dove è stato anche animatore di Pomeriggi Filosofici e di Incontri musicali quali attività integrative del processo formativo studentesco.