

Che cos'è l'uomo che filosofa?
Leo Strauss lettore di Platone e Heidegger

Il complesso studio che Leo Strauss ha dedicato al significato e all'importanza di una corretta comprensione della filosofia politica, può dimostrarsi un ausilio fondamentale nel momento in cui tentiamo di analizzare le questioni del *Sein*, dell'essere dell'uomo, dell'essere dell'uomo che filosofa, intese come capitoli essenziali per un proficuo confronto tra Platone e Heidegger. L'interesse prevalente dell'ermeneutica straussiana ruota attorno al problema politico inteso come luogo in cui la filosofia è chiamata a misurare la sua credibilità in quanto scienza rigorosa. Da questo punto di vista la nascita, ad opera di Socrate, della filosofia politica, della "trattazione politica, ossia popolare della filosofia"¹, ovvero della "filosofia delle cose umane" comprese nella loro essenza, rappresenta il momento da cui ha inizio la filosofia classica *tout court*, nonché la motivazione della necessità del modo di vivere filosofico come sommamente giusto. Più ci si allontana da una differenziazione netta tra cose umane e cose naturali o divine, più c'è il rischio della fuga nella *Weltanschauung*, nella soluzione perfetta che rende omogenei tipi di ricerca qualitativamente diversi, come ad esempio la soluzione del problema umano e quella del problema cosmologico. Questa posizione critica nei confronti del compito autentico della filosofia è dovuta al fatto che Strauss interpretò e riconobbe come proprio il nucleo virtualmente politico presente nella fenomenologia di Edmund Husserl, in particolare nello scritto programmatico *Philosophie als strenge Wissenschaft*². La differenza radicale tra la ricerca infinita della "filosofia come scienza rigorosa" - intesa come *episteme* in opposizione alla *doxa* - e lo scetticismo distruttore di qualsiasi oggettività, tipico del naturalismo e dello storicismo, nonché l'influsso minaccioso a tentare la strada della *Weltanschauungsphilosophie*, devono essere colte da Strauss nei termini di un contributo della fenomenologia alla filosofia politica. In sostanza, l'inconciliabilità tra filosofia e cultura, tra *episteme* e *doxa*, a cui Husserl allude, è per Strauss il momento in cui la fenomenologia espone il carattere politico della "filosofia come scienza rigorosa", ossia di quella urgenza, preliminare e fatale per la filosofia, di fare i conti con il problema della filosofia politica. In un certo senso, allora, voler parlare di Platone e Heidegger per il tramite di Strauss, significa aver fatto una precisa scelta nei confronti della valutazione della storia del pensiero filosofico; significa, in definitiva, essere consapevoli che il carattere della domanda "che cos'è l'uomo che filosofa?" implica, di necessità, la preliminare questione intorno al rapporto tra filosofia e filosofia politica, tra la filosofia e la città. In sostanza, verremo a chiederci, con Strauss, in quale modo la filosofia, in Platone e Heidegger, renda conto della propria necessità davanti alla vita umana.

1. La soluzione classica al problema fondamentale dell'uomo

La conferenza che Strauss dedica all'esistenzialismo di Heidegger si apre con questa illuminante affermazione: "L'esistenzialismo ha rammentato a molti che il pensiero è incompleto e difettoso se l'essere che pensa, l'individuo che pensa, dimentica se stesso per ciò che è. È l'antico monito di

¹ L. Strauss, *La filosofia politica classica*, in Gerusalemme e Atene, Torino 1998, p. 226.

² Su questa tematica cfr. Strauss, *Filosofia come scienza rigorosa e filosofia politica*, in «Micro Mega. Almanacco di filosofia», 2008, pp. 151-168.

Socrate”³. Le testimonianze di Senofonte e Platone, a differenza di quelle di Aristofane, ci presentano difatti Socrate come consapevole del limite della ragione umana e del discorso in generale, nonché dell’esatta natura delle cose politiche. Potremmo pensare che Strauss ci inviti, sin dall’inizio della sua analisi sull’esistenzialismo, a tentare un parallelo tra il ‘sapere di non sapere’ socratico e la decisione autentica verso se-Stessi heideggeriana, a seguire i diversi risultati cui approda un’onesta posizione del problema dell’uomo e delle sue possibilità nel mondo. Tale onestà è dovuta al fatto che sia Socrate che Heidegger, nel rispondere alla domanda ‘chi sono io?’, rimangono lontani dal pagare “il prezzo e la pretesa della conoscenza scientifica”⁴. Capire il carattere di questa scientificità, in uno con il suo rigetto, significa comprendere perché il problema umano rappresenti il problema fondamentale in Platone e Heidegger.

La scientificità cui Socrate si ribella è rappresentata dalle opinioni sulla natura delle cose che i filosofi precedenti avevano formulato. In un passo dei *Memorabili* (I. I. II ss.), Senofonte ci rammenta come Socrate considerasse i loro discorsi senza senso, discorsi da folli che implicavano la possibilità di una soluzione perfetta al problema del *kosmos*, dell’universo ordinato, cioè la soluzione perfetta al problema della natura del Tutto. Notevole è che una simile messa in discussione delle dottrine cosiddette presocratiche ritorni preponderante nella parte centrale del dialogo platonico sul *Sofista*, proprio laddove sorge il problema dell’essere o di ‘ciò che è’, inteso come passaggio obbligatorio per far luce sul non essere o ‘ciò che non è’⁵. Qui le soluzioni perfette e folli vengono definite come favole o gigantomachie, prese di posizioni in opposizione radicale fra loro e comunque accomunate dal presentarsi come soluzioni che risolvono l’essere livellando o eliminando la varietà dei fenomeni: l’essere è uno, l’essere è infinitamente numeroso, l’essere è immutabile, l’essere muta continuamente, l’essere è ciò che è tangibile, l’essere è ciò che è invisibile, etc.. Come rispondono a queste opinioni il Socrate senofonteo e lo straniero di Elea platonico? Il primo si limita ad indagare principalmente le cose umane, allontanandosi da quelle celesti o non umane, e lo fa nella forma di un dialogo, pubblico o privato, intorno a che cosa sia santo ed empio, giusto e ingiusto, nobile e basso, su cosa sia la città, l’arte di governare e il governo sopra gli uomini. Il secondo, invece, partendo dalla confutazione delle tesi parmenidee sull’opposizione tra essere e non essere, sviluppa una concezione che lui stesso dichiara folle⁶, ossia una grammatica dell’essere in cui verranno guadagnati faticosamente i generi sommi che sono alla base del Tutto e della sua conoscenza, una grammatica la cui follia è dovuta, questa volta, non ad un’indistinzione dell’essere, ma alla profonda comunione che produce tra essere e non essere, tra essere ed essere diverso in relazione a qualcos’altro (*eteron*), tra l’essere e le differenze. Dovremmo chiederci, a questo punto, se esista o no un rapporto tra interesse socratico per le cose politiche e *koimonia* platonica, ossia tra il sollevare la domanda “che cos’è?” in riferimento alle cose umane e la comprensione del *kosmos* come un articolarsi di generi o classi di cose.

Strauss ci suggerisce di rispondere riflettendo sul fatto che Socrate riuscì a fondare la filosofia politica, indirizzandosi così alle questioni umane, proprio perché fu il primo filosofo a portare alla luce un concetto di essere completamente nuovo, caratterizzato primariamente dalla sua

³ Strauss, *Introduzione all’esistenzialismo di Heidegger*, in Su Heidegger. Cinque voci ebraiche, Roma 1998, p. 3.

⁴ Ibidem.

⁵ Cfr. Platone, *Sofista*, 243d ss.

⁶ Ivi, 242a 12 ss.

articolazione in forme o caratteri visibili delle cose. Socrate avrebbe di fatto compreso la ‘natura’ più rigorosamente, più scientificamente dei suoi predecessori. Ricordiamo, per inciso, che l’inizio della filosofia coincide con la scoperta della natura, o meglio con la ricerca dei principi o delle cose prime alla luce dell’idea di natura⁷. Precedentemente ad ogni speculazione filosofica, l’uomo constata da sempre l’esistenza di una certa regolarità dei fenomeni, di un certo costume o carattere che ogni cosa manifesta di per sé, nonché di quella via abituale per eccellenza che è la via della propria comunità, la via buona perché nostra ed antica, la via ancestrale o divina: il *theos nomos*⁸. Alla luce di ciò, potremmo addirittura asserire che in generale l’uomo non può mai fare a meno di idee sulle cose prime, di essere soggetto ad un codice o ad una legge che ne manifesti l’origine. Tuttavia, i costumi degli aggregati umani sono molteplici e spesso in conflitto fra loro, ed è qui che entra in gioco l’idea di natura scoperta dalla filosofia. Quest’ultima deve necessariamente trascendere il divino e fondare una netta distinzione tra la via per natura e la via per convenzione, tra l’essere in verità e l’essere in virtù della legge. Ma siamo solo alle prime battute della nascita della scienza politica o della scienza *tout court*. Infatti, è solo grazie all’ignoranza socratica, all’indagine sull’essenza di ciascuna cosa e non sulle radici nascoste del *kosmos*, che la ragion sufficiente della distinzione tra natura e convenzione viene alla luce. Socrate è il primo tra i filosofi a riflettere seriamente sul fondamento della comprensione scientifica che la filosofia stessa aveva aperto, ossia sull’unico carattere che una conoscenza filosofica possa mai rivendicare e sui pericoli di una mancata attenzione di ciò che è alla base di ogni processo conoscitivo. La ‘moderazione’ socratica, opposta alla follia dei presocratici, è un insieme di rigidità ed ignoranza perenne intorno alle cose più importanti, che non possiamo esimerci dal paragonare alla critica husserliana nei confronti del naturalismo trionfante e della sua distruzione di ogni obiettività⁹. In certo qual modo, Socrate riteneva che i suoi predecessori saltassero, con grande ingenuità e noncuranza, dai fenomeni alla natura, dalla legge divina alla legge naturale, senza riflettere sul punto di partenza, sul terreno originario da cui la scientificità stessa non può fare a meno di sorgere e trovare la sua giustificazione. La natura è primariamente l’articolazione di un Tutto, una presa di coscienza delle idee del Tutto che ogni uomo presuppone, prima di qualsiasi percezione delle cose singole. Il dibattito tra opinioni contraddittorie, da cui si innalza la filosofia, è la prova più concreta di una tensione verso la verità, del possesso *in nuce* dei semi di un mondo dei valori, senza il quale sarebbe impossibile proferire parola o pretendere come valido il proprio giudizio. Ma una volta riconosciuta una dimensione alta, la dimensione delle essenze o dell’*episteme*, la chiave per la sua comprensione risiederà in un percorso ascensionale che non potrà prender congedo da ciò che è primo per noi, dalle opinioni, dalla superficie delle cose: è nelle verità più ovvie che risiedono in origine i sommi principi. Socrate è costretto così a ripetere il passaggio dalla legge alla natura, ma con

⁷ Vedi a tal proposito Strauss, *L’origine della nozione di diritto naturale*, in *Diritto naturale e storia*, Genova 2009, pp. 101-131.

⁸ Sulle diverse soluzioni a cui pervengono la filosofia e la rivelazione di fronte al problema dell’opposizione tra codici divini cfr. Strauss, *Progresso o ritorno?*, in Gerusalemme e Atene, op. cit., pp. 37-85.

⁹ Strauss ci ricorda di come Husserl avesse “capito più profondamente di ogni altro che la comprensione scientifica del mondo, lungi dall’essere la perfezione della nostra comprensione naturale, è derivata da quest’ultima in una maniera tale che ci fa dimenticare i fondamenti veri e propri della comprensione scientifica: tutta la comprensione filosofica deve partire dalla nostra «comune» comprensione del mondo, dalla nostra comprensione del mondo in quanto percepito dai sensi prima di ogni teorizzazione”, cfr. Strauss, *Filosofia come scienza rigorosa*, op. cit., p. 161.

rinnovata consapevolezza, prudenza e attenzione, trascendendo le opinioni in modo esauriente ed efficace e dimostrando in tal modo la necessità della verità.

In base a questa prospettiva, il Tutto aperto parzialmente in ogni intellesione, il Tutto che la ricerca filosofica tenderà ad articolare incessantemente, si costituisce, per Socrate e il suo allievo Platone, non come un puro etere o una tenebra informe ed omogenea in cui è vietato distinguere tra i fenomeni. Il Tutto della filosofia classica diviene eterogeneo, cioè è costituito da una eterogeneità noetica e non sensibile, da un numero finito di parti, forme o idee immutabili che costituiscono il carattere essenziale della molteplicità delle cose. I presocratici tendevano a livellare e perciò ad eliminare la superficie delle cose, il mondo del senso comune o ciò che è primo per noi, protendendosi verso ciò che è oltre il Tutto o attraverso cui il Tutto viene a costituirsi. Da questo momento in poi, da Socrate in poi, porsi il problema della natura delle cose significherà chiedersi che cos'è ciascuna cosa, quale sia l'essenza di ciascun oggetto, e questo perché la chiave per la conoscibilità dell'intero risiede nella sua eterogeneità, nel fatto che esiste una differenza sostanziale tra l'indagine sulle cose naturali o divine e quella sulle cose umane o politiche. In definitiva, Socrate può rivolgersi alla politica proprio in virtù dello stesso motivo per cui lo straniero di Elea può individuare ed incastrare il sofista: entrambi, politica e sofistica, hanno un loro proprio carattere o aspetto, una loro dignità specifica che non può essere dissolta nell'essere o annullata nel non essere. Tuttavia non vige qui, a ben vedere, soltanto una coincidenza di vedute intorno all'essere. La scelta dell'analisi del sofista è più politica di quanto possa sembrare ad un colpo d'occhio sommario, il quale non riflette abbastanza sia sul fatto che il *Sofista* viene a collocarsi all'interno di una trilogia, di una trilogia che ha per tema la conoscenza e che termina, non a caso, con il *Politico*, sia sul fatto che nella *Repubblica* di Platone, Socrate afferma come il più grande sofista sia rappresentato dalla moltitudine riunita in assemblea politica¹⁰.

Possiamo capire meglio la stretta connessione socratico-platonica tra filosofia e filosofia politica, o più in generale, tra eterogeneità noetica e scienza politica, comprendendo il significato del metodo dialettico, ossia della forma più alta di conoscenza per l'uomo. Non è un caso che la dialettica significhi letteralmente arte della conversazione e che tragga la sua origine dalla vita politica, dal discorrere *ad hominem*, tipico delle controversie tra gruppi di potere. Socrate trasforma tale arte nel momento in cui scopre la scienza politica, ossia nel momento in cui cerca di risolvere le controversie in cui si imbatte il buon cittadino sollevando una questione mai aperta prima nell'agone politico: "che cos'è la virtù?". La risposta a tale domanda consisterà nel passare dalle opinioni comuni sulla virtù fino al completo superamento della vita politica stessa, fino all'ostensione dei suoi limiti e del suo scopo ultimo: la vita filosofica o la ricerca speculativa. In tal modo la filosofia politica o scienza politica, intesa come introduzione politica alla filosofia, fissa i limiti della vita politica pre-filosofica ed "offre, per così dire, la soluzione del problema che mantiene in esistenza la vita politica stessa"¹¹. Ma nel senso più alto del termine, la dialettica è la conoscenza delle idee, la conoscenza che non fa alcun uso dell'esperienza sensibile e che consiste nel muoversi da un'idea ad un'altra fino al completo esaurimento dell'intero dominio delle idee¹². Lo straniero di Elea utilizza per ben due volte un

¹⁰ Cfr. Platone, *Repubblica*, 492a8-494a6.

¹¹ Cfr. Strauss, *La filosofia politica classica*, op. cit., p. 224.

¹² Cfr. Platone, *Repubblica*, 511a-d, 513a-533d, 537c.

esempio semplice e penetrante per caratterizzarla, ovvero la conoscenza della lettura da parte dei bambini¹³. Questi ultimi iniziano dalle lettere o elementi, proseguono, passo dopo passo, con le sillabe o combinazione di elementi, e in seguito passano alla comprensione dei costrutti più lunghi e complessi. I cinque generi sommi del *Sofista* assumono di fatto tutte le caratteristiche delle lettere dell'alfabeto, ovvero di quegli elementi che, poco numerosi e non tutti combinabili fra loro, devono essere necessariamente a disposizione per dare inizio al processo conoscitivo. Bisogna però considerare attentamente il carattere di modello che la lettura e l'apprendimento della grammatica rappresentano nei confronti della comprensione del *kosmos*. Come abbiamo già ripetuto, la porta principale per l'accesso ad una completa articolazione del Tutto è la sfera delle opinioni, la sfera considerata di primissima importanza in quanto, da Socrate in poi, è la presa di coscienza dell'anima umana il punto di partenza. Più in generale, l'esempio della grammatica è un'ulteriore allusione al fatto che il filosofo, interrogandosi sulla sua attività, è costretto a riflettere sul posto che la sua anima occupa nel Tutto. Essa è per Platone quella parte che è aperta all'intero medesimo, la porta d'accesso principale per una veduta complessiva del *kosmos*, e questo perché l'anima è quella parte del Tutto dell'uomo che ha veduto le idee di tutte le cose. La filosofia è la cura dell'uomo per tale apertura, è ciò che rende giustizia dell'eccellenza e nobiltà dell'uomo come parte dell'intero; la filosofia è quella possibilità umana di poter "elevarsi al di sopra e al di là di se stessi", di poter "dedicarsi a qualcosa che è più grande di noi stessi"¹⁴. Ma tale dignità non si acquista che faticosamente, in una giusta mistura di coraggio e moderazione che ci rende consapevoli di 'sapere di non sapere', di non avere alcuna garanzia di poter partire da un elemento iniziale assoluto, come nella conoscenza dell'alfabeto di una lingua, oppure, peggio ancora, di poter realizzare di fatto tutta la lettura del *kosmos*.

Il *Sofista* inizia con una domanda posta da Socrate allo straniero di Elea, ossia se i suoi compatrioti considerino il sofista, il politico e il filosofo come se fossero una, due o tre realtà distinte. Tale inchiesta è una versione più articolata della domanda 'che cos'è la conoscenza?', della domanda chiave della trilogia *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*. Precisare tale domanda significa porsi la questione 'che cos'è il filosofo?' o 'che cos'è la filosofia?'. Tuttavia non vi è traccia di una messa a tema della natura del filosofo, ma piuttosto di coloro che vengono facilmente scambiati per filosofi: il sofista e il politico. Forse Platone vuole dirci che comprendendo insieme la sofistica e l'arte di governo si arriva a capire che cosa sia il filosofo o la filosofia. Possiamo dedurre allora che il filosofare stesso non può che iniziare dalle parti del Tutto a cui mira, da una comprensione parziale di queste parti. Quest'ultime sono le opinioni comuni intorno all'uomo che filosofa. Tuttavia non c'è garanzia che un'articolazione adeguata ci condurrà sempre oltre una comprensione delle alternative fondamentali, al di là della discussione e verso lo stadio ulteriore della decisione. Eppure un tale magro risultato non renderebbe inutile la filosofia, per cui la comprensione della natura di un problema fondamentale è preferibile all'indifferenza verso esso. Tale indifferenza è una tentazione per una facile realizzazione dell'uomo, un vero e proprio disconoscimento delle difficoltà insite nella comprensione autentica. Le indagini intorno al sofista e al politico, quelle indagini cui non segue un dialogo dedicato al filosofo, ma che si concludono con la conoscenza dell'arte regale, testimoniano lo sforzo dell'uomo che filosofa di completare la sua essenza, l'enorme fatica di Sisifo di far parte di un Tutto in modo completo. Esse ci

¹³ Cfr. *Sofista*, 252d-e; *Politico*, 278a-287a.

¹⁴ Strauss, *Il problema di Socrate: cinque conferenze*, in Gerusalemme e Atene, op. cit., p. 188.

insegnano ad avere consapevolezza della necessità di non abbandonare mai la ricerca dell'idea di uomo, di non abbandonare mai l'amore per la sapienza, di quell'unico *eros* in grado di completarci come idea umana al di là della perpetuazione della specie.

2. *La soluzione di Heidegger al problema fondamentale dell'uomo*

I limiti e lo scopo della filosofia classica rappresentano per Strauss un esempio di quel razionalismo autentico in cui la realizzazione dei fini ultimi, per quanto problematico possa essere il loro perseguimento, rimane sempre la questione più importante e insostituibile. Tuttavia, accanto al progresso infinito del compito filosofico o scientifico, il pensiero antico comprendeva il problema sociale e politico nei loro esatti termini, ossia come richieste di stabilità *hic et nunc*, di soluzioni praticamente efficaci. In termini husserliani potremmo affermare che nella filosofia classica non vi è parallelismo tra la scienza e la *Weltanschauung*, tra l'esigenza della scientificità e l'esigenza di un concreto sistema di vita, ma una netta consapevolezza della eterogeneità di tali inseparabili compiti. Con la filosofia o scienza moderna questo equilibrio cadrà in pezzi e con esso i presupposti fondamentali del premoderno, ossia che l'uomo sia soggetto a qualcosa che gli è superiore, al *kosmos* o a Dio, e che non sia l'origine di tutti i significati. La nuova scienza ha dimostrato che non esiste più un'armonia tra l'intelletto umano ed il tutto, che la natura è indipendente dal fatto che venga prima o poi conosciuta. Lo scetticismo radicale ci conduce davanti all'uomo stesso, emancipato dalla tutela della natura ed unico garante del raggiungimento della felicità o dell'alleviamento di ogni sofferenza. *Ego cogitans* e diritti naturali, condizioni di pensabilità della natura e della morale non sono che esempi di un antropocentrismo insito nella modernità: niente più modelli, niente più fini naturali, ma solo autonome creazioni della mente, nient'altro che un puro 'dare origine', da parte del soggetto pensante, ad ogni ordine di significati. Tuttavia, una filosofia che tratta i valori in base ad una idea di natura non finalistica è destinata a comprendere tutto ciò che riguarda le azioni umane, compresa la comprensione scientifica stessa, come il prodotto della storia. Lo storicismo rappresenta il culmine di una modernità divenuta ormai adulta e consapevole della sostituzione definitiva della natura con la storia e della filosofia con la filosofia della cultura o *Weltanschauung*¹⁵.

La scoperta della storia, ci ricorda Strauss, è un momento di capitale importanza per comprendere fino in fondo la crisi del moderno. L'uomo come essere storico non vive più nell'eternità ma nel presente o nel futuro, nel temporale, nell'esistenza. L'eternità di ciò che è buono o cattivo trova come suo sostituto l'alternativa tra progressista o reazionario, tra l'agevolare le tendenze storiche o il ritornare alla tradizione. Entrambe le scelte sono basate su una fede certa che il razionalismo moderno abbia prodotto un progresso assoluto che supera tutto quello precedente e al di sotto del quale è impossibile cadere. Purtroppo la storia e il razionalismo scientifico si dimostrarono incapaci di farsi carico delle loro scelte, poiché in fin dei conti si dimostrarono solo due giganti muti e ciechi nei confronti di qualsiasi giudizio di valore, nei confronti di qualsiasi decisione razionale. Furono Nietzsche e Heidegger a trarre le conclusioni ultime del disagio dell'uomo che comincia a dubitare del progresso. Entrambi, comunque, elaborarono una filosofia della storia in cui mostravano di aver

¹⁵ Cfr. in particolare l'analisi dei tratti caratteristici del moderno (antropocentrismo, sostituzione della libertà alla virtù, passaggio dalla libertà alla storia) che Strauss affronta con profondità e puntualità nella seconda parte del saggio *Progresso o ritorno?*, in Gerusalemme e Atene, op. cit., pp. 54-7.

risolto in maniera definitiva il mistero di tutta la storia. Ma è con l'esistenzialismo di Heidegger che, secondo Strauss, il pensiero moderno raggiunge il suo apice, ossia il momento in cui lo storicismo stesso si pone il problema della sua inevitabile appartenenza alla storia e rinuncia in modo trasparente a qualsiasi soluzione sopratemporale, a qualsiasi momento finale o soluzione definitiva. In tal modo l'approdo ultimo dell'ondata della modernità non consisterà solo in una scomparsa della filosofia politica, ma di qualsiasi azione politica: "Heidegger scinde il legame della visione profetica con la politica più radicalmente di quanto abbiano fatto Marx o Nietzsche. Si è portati a dire che Heidegger ha imparato la lezione del 1933 più a fondo di ogni altro uomo. Sicuramente egli non lascia nessuno spazio per la filosofia politica"¹⁶. Tuttavia, questo è solo l'approdo ultimo del pensiero heideggeriano.

L'inizio dell'esistenzialismo è fondato su una nuova concezione della fenomenologia di Husserl, sul superamento della coscienza pura come luogo della comprensione primaria del mondo. Questo significa che non esiste una priorità della percezione sensibile rispetto ad ogni successiva teorizzazione. Seguendo la sua idea di fenomenologia, Heidegger va molto più in là di Husserl nella medesima direzione. Al di sotto della cosa percepita dai sensi troviamo le cose comprese innanzitutto come *pragmata*, "ciò con cui si ha a che fare nel commercio prendente cura (*praxis*)"¹⁷. Prima di qualsiasi conoscere teoretico l'ente è svelato all'essere umano come mezzo utilizzabile insieme ad altri mezzi, ossia l'ente è incontrato in un mondo di 'mezzi-per', in un 'mondo-ambiente' cui ci rapportiamo già sempre in base ai nostri bisogni pratici. Il passaggio all'atteggiamento disinteressato della contemplazione degli enti e di noi stessi è la degradazione ultima del prendersi cura del mondo in quanto avere a che fare con, in quanto comprensione originariamente pratica. E' così che il *pragma* diventa *legomenon*, che le cose stesse diventano il semplice contenuto di un'asserzione, di un giudizio come luogo esemplare in cui decidere il problema del vero e del falso. Ma la verità è innanzitutto *praxis*, un modo dell'agire umano caratteristico rispetto ad altri viventi, ovvero un agire scoprente e aperto al mondo che ci viene incontro nell'esistenza.

Furono i greci ad avvicinarsi per primi ad una corretta descrizione delle strutture della condizione umana, del suo essere o *Dasein* inteso alla luce dell'*aletheia*, della verità come disvelamento dell'essere dell'ente. Ma il frutto di quel primo tentativo di scoprimento dell'essere è l'attuazione di una particolare possibilità di essere dell'uomo, una possibilità utile solo per lo studio degli enti. Difatti, il concetto greco di *aletheia*, seppur legato alla dimensione della *praxis* - del movimento dell'anima che sta alla base di ogni comprensione - intende la manifestazione più elevata dell'essere dell'ente come dispiegamento della sua presenza, come essere sempre in quanto proprietà autentica dell'ente permanentemente scoperto. In questa concezione è avvenuto un salto, un salto dal *Dasein* al mondo, un salto inevitabile perché proprio del modo d'essere stesso dell'uomo che si prende cura innanzitutto e costantemente degli enti attorno a lui. Ponendo una particolare deficienza dell'avere a che fare con il mondo, del coinvolgimento nel prendersi cura, si fa avanti un nuovo tipo di conoscere in quanto osservazione di semplici-presenze. Sul fondamento di questo modo di essere nel mondo, che interpella e determina gli enti nel loro 'che cosa', viene saltato completamente il 'chi', il 'sé', l'ente che progetta ed è aperto nella semplice osservazione dell'aspetto delle cose (*eidōs*), del loro essere svelate come sempre già presso di noi, come sempre già aventi la struttura temporale della presenzialità. È in

¹⁶ Strauss, *Filosofia come scienza rigorosa*, op. cit., p. 164.

¹⁷ M.Heidegger, *Essere e tempo*, Milano 2009, p.91.

base a queste riflessioni intorno al tentativo greco di una ricerca ontologica fondamentale che si devono guardare le citazioni del *Sofista* nell'esergo di *Essere e Tempo*. In questa'opera viene posta una linea di continuità tra il pensiero della filosofia greca e le nuove indagini dell'analitica esistenziale, linea che consiste proprio nel "riproporre il problema del senso dell'essere"¹⁸, nel riproporlo come "problema tematico di un vera ricerca"¹⁹. Facendo questo, Heidegger non solo conveniva con Platone e Aristotele che la domanda 'che cosa è l'essere?' costituisce la domanda fondamentale, ma condivideva con loro, come ci rammenta Strauss, il fatto che una tale questione ontologica fondamentale deve essere posta "a quell' ente che è nella maniera più enfatica e più categorica"²⁰, all'uomo che indaga filosoficamente, cioè intraprendendo la conoscenza dell'essere in modo autentico. Tuttavia mentre per Platone ed Aristotele l'essere autentico è essere *sempre*, per l'analitica esistenziale essere autentico significa *esistere*, essere come l'uomo è ovvero mortale e finito.

L'esistenzialismo comincia con la presa d'atto che vi è un disagio nel fondo dell'uomo, un disagio mai affrontato autenticamente. Tutti i sistemi di pensiero hanno implicitamente avvertito il disagio rifugiandosi in quello che ora appare essere il culmine della condizione umana: la fede nel progresso. Dal pensiero greco alla tecnologia moderna l'uomo ha eretto intorno a sé "una rete artificiale che gli nasconde l'abisso del quale deve essere consapevole se vuole essere veramente umano"²¹. Heidegger ha scoperto, dall'interno del soggettivismo moderno, il nucleo nascosto della filosofia moderna e per questo motivo merita tutta l'attenzione che va tributata ad un grande pensatore. Strauss accetta come propria la posizione dell'esistenzialismo nei confronti del primato della scelta per la nuova scienza da parte della filosofia moderna. In quel fatale ossequio alberga una vera e propria 'fuga dalla ragione scientifica' o 'fuga della scienza dalla ragione'. Ciò è dovuto all'inevitabile conseguenza della rinuncia a qualsiasi giudizio di valore da parte del ragionamento scientifico e della sua contemporanea fede nell'essere la perfezione dell'intelligenza umana. Ma di fronte alla crisi dei fondamenti della matematica, nonché della nascita delle geometrie non euclidee e della loro applicazione alla fisica, è ormai evidente come la scienza stessa non si regga nient'altro che su ipotesi fondamentali che rimarranno sempre tali. Colpiremmo nel segno affermando che lo scienziato accorto del XX secolo scopre che a fondamento della sua scienza e della sua scelta per la scienza esiste solo una scelta senza fondamenti, un abisso. Diventa chiaro, allora, che l'unica cosa non ipotetica è proprio il relativismo di ogni scelta del *Dasein*. Ne consegue che il disagio che l'esistenzialismo di Heidegger interpreta e articola nell'analitica esistenziale è né più né meno che "la reazione di persone serie al loro proprio relativismo", la reazione di un pensatore che ha accettato fino in fondo come unica cosa non ipotetica la libertà fondamentale del nostro essere, con l'importante aggiunta che una tale rivelazione "lungi dall'essere una soluzione o persino un sollievo, è esiziale"²².

Questa prospettiva apre però, secondo Strauss, una vera e propria negazione totale dell'etica. La soluzione di Heidegger al problema dell'uomo, scartando ogni razionalismo, antico e moderno che sia, propone come unica soluzione un'esperienza completamente diversa del *Sein*, un'esperienza

¹⁸ Ivi, p.13.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo*, op. cit., p.13.

²¹ Ivi, p.12.

²² Ivi, p.10.

autentica che ci riporta verso l'unico carattere immutabile cui sottostanno tutti i mutamenti del pensiero occorsi finora. Tuttavia questa filosofia autentica non si pone come una conoscenza assoluta o finale, ma piuttosto come una scelta per un ideale di esistenza, come uno specifico decidersi necessario per essere aperti al fenomeno dell'esistenza. Potremmo affermare, di conseguenza, che una comprensione autentica dell'esistenza non implica per Heidegger essere neutrali nei suoi confronti. L'esperienza autentica del disagio del *Sein* assume difatti la tonalità emotiva eminente dell'angoscia (*Angst*) o rivelazione autentica dello spaesamento dell'uomo davanti all'abisso del suo *Sein*. Una tale esperienza ci pone quindi di fronte alla differenza fondamentale tra *Sein* e *das Seiende*, tra l'essenza dell'uomo e l'essenza dell'ente. L'angoscia può far questo perché apre la domanda che rende insignificante l'ente in quanto tale: "perché vi è, in generale, l'ente e non il nulla?"²³. Siamo così posti davanti al fatto che forse l'ente non è indubitabile, che non sia a sua volta derivato da un altro ente e che possa in definitiva non essere o essere diversamente dall'essente. Essere consapevoli di questo significa accettare l'abisso o il nulla al fondo di ogni conoscenza oggettiva e razionale, al fondo di ogni scelta per l'ente. Questo nulla è comunque qualcosa, ma mai un utilizzabile o una semplice presenza. Nell'angoscia siamo soli e spaesati davanti al nostro essere nel mondo come gettati, nel nostro *Sein* come progetto non scelto e non fondato. Essere aperti autenticamente alle nostre possibilità significa comprendere la nostra finitezza, ossia che la nostra gamma di possibilità, in quanto non scelta e gettata, è finita e protesa verso un non ancora che si concluderà inevitabilmente con la morte. In altre parole, la possibilità di conoscere nel senso più alto del termine significa per Heidegger essere consapevoli dell'impossibilità del darsi di una vita umana, di qualsiasi vita umana (quella del filosofo, del politico, del sofista), senza decidersi per un progetto, senza dedicarsi ad uno specifico ideale di esistenza. Visto in questi termini, l'esistenzialismo sostituisce il punto di partenza della filosofia classica, "l'opinione rispettabile intorno alla vita buona"²⁴, con una specifica 'idea dell'esistenza', ossia con un'idea che non suggerisce un'ascesa verso la conoscenza, verso ciò che c'è di più alto, ma che, al contrario, si incammina verso una sorta di "singolare stato di retro- o pre-riferimento"²⁵ del *Sein* ad una particolare modalità di *Sein*, il *Sein* dell'uomo, il progetto o la decisione. Per lo più l'uomo sfugge alla sua possibilità più propria rifugiandosi nel prendersi cura del mondo e dimenticandosi del carattere proprio dell'orizzonte in cui vive. Ma può riprendersi dal suo essere radicato in terra, dal suo apparente essere a casa, "assumendosi la responsabilità di ciò che possiede in maniera spaesata e autentica"²⁶.

Sembrerebbe esistere così un'etica esistenziale basata sull'essere nel mondo insieme agli altri autentico, sull'essere in maniera autentica rispetto agli altri. Ma quest'ultima dovrebbe essere strettamente un'etica formale, dovrebbe rendere possibile il darsi di una legge morale, di un mondo morale. Heidegger restaura solo il carattere di "inconoscibilità della cosa in sé e della capacità di cogliere il fatto della propria libertà ai limiti della conoscenza oggettiva e come fondamento della

²³ Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968, Cap.1, pp. 13-61.

²⁴ Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo*, op. cit., p. 21; Strauss intende questa sostituzione negli stessi termini in cui Nietzsche presenta "il carattere particolare del suo assioma secondo cui la vita è volontà di potenza" e quindi "la volontà di potenza prende il posto che l'eros (l'aspirazione al 'bene in sé') occupa nel pensiero di Platone", cfr. *Nietzsche*, in Gerusalemme e Atene, op. cit., p. 337.

²⁵ Heidegger, *Essere e tempo*, op. cit., p. 20.

²⁶ Strauss, *Introduzione all'esistenzialismo*, op. cit., p. 12.

conoscenza oggettiva”²⁷. In base a questo carattere, l’uomo non può comprendersi alla luce del tutto, della sua origine o della sua fine. Chi tentasse di spiegare il *Sein* dell’uomo in questo modo si scontrerebbe con la “fatticità nella sua irriducibilità”²⁸, in quanto il fondamento dell’esistenza del *Sein* è il fondamento dell’uomo e la sua condizione non è né eterna né completa. La stessa comprensione del *Sein* dell’uomo come il *Sein* dell’emergere dell’uomo è diretta da una specifica concezione del *Sein*. La temporalità dell’uomo emerge con l’uomo stesso e nulla si può dire di qualcosa precedente all’uomo nel tempo. Di nuovo, accedere autenticamente al *Sein* significa partire da una modalità di *Sein*: il *Sein* dell’uomo. Tutto dipende però dalla differenza radicale tra *Sein* e *das Seiende*, tra essere e ente. In ogni interpretazione di *das Seiende* presupponiamo il *Sein* e quindi diciamo con Platone che *das Seiende* è solo in virtù della sua partecipazione al *Sein*. Tutta la speculazione filosofica si è fermata alla presupposizione ovvia di non andare oltre quell’attributo che appartiene alla totalità dei generi, credendo di non doverlo spiegare ulteriormente o di intenderlo alla stregua di una categoria ultima onnicomprensiva. Ma non possiamo comprendere la causalità tramite la causalità stessa, né le categorie o il loro cambiamento di epoca in epoca tramite altre categorie o presupposizioni assolute. C’è bisogno allora di fare esperienza di quella permanenza fondamentale del *Sein* in maniera nuova. Lo spaesamento della condizione umana implica l’accettazione del fatto che l’uomo “dà origine liberamente al significato,[...] all’orizzonte, alla presupposizione assoluta, all’ideale, al progetto entro il quale la comprensione e la vita sono possibili”²⁹.

Tuttavia è l’ultimo Heidegger, secondo Strauss, a segnare un importante cambiamento rispetto all’esistenzialismo, se non addirittura nella direzione di una sua rottura. Rimane infatti problematico come conciliare, nell’impianto di *Essere e tempo*, la necessità di una nuova e più fondamentale ontologia, la quale si presuppone alla stregua di un momento decisivo nella comprensione della condizione umana, ossia come sua intuizione essenziale ed ultima, con la negazione di un compimento del tempo alla luce di una caratterizzazione perennemente storica dell’uomo. Nel superare questa impasse, Heidegger in un certo senso comprese, ritornando “dall’individuo esistente di Kierkegaard [...] alla concezione hegeliana dell’uomo in termini di storia universale”³⁰, il fatto che la propria filosofia appartiene al proprio tempo, che il proprio esistenzialismo appartiene ad una specifica situazione dell’uomo occidentale, ossia a quel particolare momento in cui la democrazia liberale diventa incerta di sé e con essa tutta l’Europa. La tentazione della filosofia della storia o *Weltanschauung* è ormai alle porte. Ma con la fine del nazismo, la speranza nella realizzazione politica dell’intuizione esistenzialista si rivolse verso qualcosa di molto simile al mito o all’attesa di un Dio misterioso. Il culmine di tutte le filosofie politiche si ferma a Nietzsche e al suo governo mondiale inteso come una sorta di nuova responsabilità per l’uomo del futuro, per il filosofo del futuro, nei confronti della sua appartenenza al “carattere sconcertante e terrificante della realtà”³¹. Tuttavia l’età planetaria è ormai un fatto evidente agli occhi di tutti e si regge nel seno di due blocchi

²⁷ Ivi, p. 13.

²⁸ Ivi, p. 21.

²⁹ Ivi, p. 12.

³⁰ Ivi, p. 15.

³¹ Ivi, p. 17.

metafisicamente identici, ossia Washington e Mosca³². Questa prospettiva era per Heidegger insostenibile, rappresentava il completo avverarsi del dominio del Sì nelle vesti di un Occidente unito al più basso livello: nessun individuo e niente popoli ma solo folle solitarie. La nuova speranza, dopo il fallimento dell'azione politica, era da ricercarsi in una religione mondiale, in quell'unica grandezza che può salvare una società mondiale. Ma l'uomo può soltanto prepararla e diventare ricettivo verso di essa, andando così alla radice di una nuova esperienza dell'essere: l'essere elusivo e misterioso, l'essere nella concezione orientale del termine. L'Occidente trova i limiti del suo razionalismo nella Bibbia, nella Bibbia nel senso dell'Oriente dentro di noi, di un'esperienza dell'essere che impedisce lo studio degli enti e l'interesse per il loro dominio. Utilizzando il discorso coerente riguardo all'essere, caratteristico della nostra tradizione, e aprendolo ad una nuova esperienza dell'essere "possiamo guadagnarci l'accesso alle più profonde radici dell'Oriente"³³, le radici per il fondamento di ogni possibile religione e di ogni possibile Dio.

Riflettendo su questo necessario incontro tra Est e Ovest, Strauss ci offre un'interpretazione del *Sein* concepito da Heidegger come una sintesi tra le impersonali idee platoniche e il carattere elusivo del Dio biblico, ossia come un esempio di quel radicale tentativo, tipico della modernità, di armonizzare e quindi annientare la tensione che mantiene in vita la civiltà occidentale: il conflitto tra scienza e rivelazione, tra filosofia come scienza rigorosa e *Weltanschauung* o ideale di umanità, tra Atene e Gerusalemme³⁴.

Davide De Caprio
Dipartimento di Filosofia
Università di Roma La Sapienza

³² Cfr. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, op. cit., p. 48.

³³ Ivi, p. 20.

³⁴ Cfr. Strauss, *Progresso o ritorno?*, op. cit., pp. 84-5.