

Virgilio Cesarone

## LA COMUNITÀ DEL MITO

Nel corso degli ultimi anni nel dibattito filosofico ha ricevuto un crescente interesse un tema che a lungo sembrava dimenticato, la comunità. Prima la distinzione tra comunitari e *liberals* in ambiente anglosassone, quindi la discussione "continentale", soprattutto francese, con un ulteriore sviluppo in Italia, hanno portato il tema della comunità di nuovo in *auge*, dopo che il pensiero filosofico aveva guardato con sospetto per decenni tale *tòpos*. L'idea di una società organicista era stata infatti alla base delle concezioni fasciste di organizzazione statale, così come del partito unico del socialismo realizzato; d'altro canto la comunità intesa in senso religioso appare un ritorno a forme pre-illuministiche di socialità. Il contemporaneo discorso filosofico, invece, riprende a dibattere sulla comunità ed a sottolinearne l'importanza per uscire dalle strettoie di un pensiero legato esclusivamente alla libertà soggettiva, o per meglio dire all'incapsulamento della libertà nell'arbitrarietà dell'io. Tuttavia questa rivalutazione della comunità viene accompagnata da un costante rifiuto di pensarla come costituita intorno ad un mito. Il mito fondatore infatti non farebbe altro che riportarci a quelle comunità basantesi su "sangue e suolo", prive di quel sapere critico che appare irrinunciabile per un nuovo discorso sulla comunanza tra gli uomini. Una comunità priva di mito sembra essere dunque ciò a cui aspirare per ridare senso al vivere politico del moderno uomo civi-

lizzato<sup>1</sup>.

In questo breve lavoro però non intendo entrare nel merito della discussione sulla comunità che in questi anni la filosofia contemporanea ha portato avanti, quanto cercare di porre in luce le connessioni tra mito e comunità con particolare attenzione al ruolo che il concetto di verità svolge all'interno di tale rapporto. Qualora si voglia prendere congedo da un'idea di comunità istituentesi intorno ad un mito, è inevitabile, a mio modestissimo parere, porre l'attenzione sull'articolarsi dei rapporti tra mito e comunità attraverso il nesso che questi hanno con la verità. E ciò è possibile solo dopo aver abbandonato forme interpretative del mito, che sono state ereditate dalla tradizione filosofica, senza essere mai poste in discussione. Per essere più espliciti: l'applicazione politico-tecnicistica del mito, operata dalle diverse fazioni, che ha reso di fatto il mito una sorta di dogma, corrisponde ad una corretta ermeneutica del mito, o non rappresenta piuttosto una forzatura, determinata dunque dall'ideologia?<sup>2</sup> Per tale motivo appare importante cercare di analizzare il nesso che mito e comunità hanno con la verità. Il nostro cammino allora non potrà non iniziare da un esame della "sostanza mitica".

### *La sostanza mitica*

Di primo acchito l'unione di parole come sostanza e mito sembrerebbe contraria ad ogni forma di orto-logia, in effetti tale espressione non è solo un sintagma inconsueto, ma rappresenta un vero e proprio ossimoro. I due termini affermano infatti ciò che la storia del pensiero filosofico ha posto in netta contrapposizione. La sostanza, traduzione latina del greco *ousìa*, è la determinazione principale dell'oggetto della metafisica. Essa rappresenta ciò che giace sul fondo, che dà il fondo

---

<sup>1</sup> In tale ripresa del discorso filosofico sulla comunità vanno annoverati i recenti lavori di G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Einaudi, Torino, 1990; J. L. NANCY, *La communauté desouvrée*, trad. it. *La comunità inoperosa* a cura di Antonella Moscati, Cronopio, Napoli 1992; R. ESPOSITO, *Communitas – Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino, 1998; Z. BAUMAN, *Missing Community*, trad. it. *Voglia di comunità* a cura di S. Minucci, Laterza, Roma – Bari, 2001.

<sup>2</sup> Si veda a proposito quanto scritto da K. KERÉNYI, nel suo *Das Wesen der Mythos und die Technik*, pp. 127-144, contributo per il volume collettaneo *Die Wirklichkeit des Mythos*, a cura di K. Hoffman, Droemer Knauer, München/Zürich, 1965.

e quindi è fondamento. È grazie ad Aristotele che la parola *ousìa*, originariamente indicante l'averne, una proprietà, un possesso acquista un nuovo significato. Ma appunto l'uso aristotelico del termine apporta un significato filosofico, che lo allontana dall'uso originario, per cui sostanza è ciò che permane a dispetto della molteplice possibilità degli accadimenti, vale a dire la sostanza rimane inalterata nonostante gli accidenti. Proprio per questo motivo diviene un punto fermo e si pone al di là del movimento continuo che investe la natura: la sostanza può venire predicata, ma non può predicare altre sostanze. Nello stessa *Metafisica*, dove Aristotele afferma ciò, si annuncia nel contempo a chiare lettere la fine dell'età del mito. Esiodo, e gli altri teologi come lui, si sono dimenticati di noi comuni mortali, con le loro elucubrazioni sull'ambrosia; la filosofia deve dunque abbandonare tali presupposti, per portare la discussione sulla vita reale<sup>3</sup>. Quindi la scienza della sostanza è la filosofia prima, che nasce appunto come ricerca del vero, di ciò che è rimasto da sempre occultato.

A partire da questi ovvi presupposti potrebbe destare perplessità l'accostamento dei termini mito e sostanza da parte di Eugen Fink. Il filosofo tedesco infatti, nell'opera *Traktat über die Gewalt des Menschen*, l'ultima scritta prima di morire, utilizza questa locuzione per descrivere l'interpretazione del mondo, e quindi il sistema di rimandi parentali, in cui viveva l'uomo "del primo principio". Il motivo per il quale Fink chiama sostanza mitica tale momento, è da rinvenire nella presupposizione di una comprensione dell'essere da parte degli uomini. Esibendo chiaramente il proprio debito nei confronti di Martin Heidegger, Fink afferma che l'uomo ha sempre – miticamente o scientificamente – un'autocomprensione, una relazione verso il proprio essere, che gli è determinata dal precedente aprirsi dell'essere stesso. Una apertura che l'uomo vive però non individualmente, ma che si fonda in una comunità, intesa come comunità linguistica che interpreta l'essere<sup>4</sup>. Da qui è facile comprendere perché anche nel mito possiamo trovare una sostanza. Essa non è altro che il prodotto di una interpretazione d'essere, che, pur miticamente, gli uomini pongono in opera.

La differenza rispetto alla sostanza da noi filosoficamente conosciuta, consiste però nella miticità di tale comprensione. Innanzitutto

---

<sup>3</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, B 4, 1000 a 9-20.

<sup>4</sup> Cfr. E. FINK, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Klostermann, Frankfurt, 1974, p. 23.

il fulcro della sostanza mitica è costituito dall'esposizione di una determinata vita etica. Non solo la prassi magica era legata strettamente all'influenza divina, ma le più elementari necessità di vita erano superate grazie alle arti insegnate da magnanime divinità, che avevano fatto conoscere la tecnica del fuoco e della costruzione, dell'addomesticamento degli animali selvatici e dell'aratura dei campi. Gli dei in definitiva erano gli educatori, coloro che insegnavano l'arte della vita e naturalmente le giuste misure per definire la vita sociale. Un filosofo contemporaneo, ed anche grande studioso dell'antichità, come Hans Georg Gadamer ci ricorda che la *Teogonia* di Esiodo canta soprattutto la legittimazione dell'istituzione della signoria di diritto e legge attraverso il regno di giustizia e di pace di Zeus, la figura divina che mostra la necessità della rinuncia ad impulsi ed a forze irrazionali, per permettere la socializzazione degli uomini<sup>5</sup>. Inoltre ancora Gadamer ci ricorda che la figura di Prometeo va interpretata soprattutto a partire dalla sua forza educatrice. Egli, rubando il fuoco agli dei, concede agli uomini di apprendere l'arte di forgiare i metalli, e quindi mostra la via che porta alla civiltà<sup>6</sup>.

Inoltre secondo Fink il costume, vale a dire ciò che dà forma alla sostanza mitica, viene tramandato miticamente. La trasmissione delle usanze di generazione in generazione non conduce mai a un discorso che verte su di essi, ma che si sviluppa sempre a partire da queste; l'educazione dei figli non porta mai a porre in discussione i costumi, a riflettere su di essi, ma sempre ad un agire a partire da questi. È proprio la rinuncia ad una fissione in tavole normative che dimostra la forza persuasiva di tale sostanza mitica. Così è chiaro che la ribellione individuale contro un comune sentire di tale specie rimane priva di effetti, poiché si scontra con una coscienza collettiva determinata da nient'altro che da cenni divini, i quali, in un'età dell'oro, hanno indicato gli ordinamenti del vivere comune ed i fondamenti del sistema sociale. Quindi, finché dura una unione comune basantesi su di un legame mitico, la struttura sociale viene riconosciuta quale ordine naturale, in quanto determinata dalla volontà degli dei. Ci sono coloro che dominano così come ci sono le nuvole; vi è un canone di com-

<sup>5</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Sokrates' Frommigkeit des Nichtwissen*, *Gesammelte Werke* vol. 7, Mohr, Tübingen, 1991, p. 95 (d'ora in avanti solo G. W. con il numero del volume e della pagina).

<sup>6</sup> Cfr. H. G. GADAMER, *Das Vaterbild im griechischen Denken*, G. W. vol. 6, p. 220.

portamento stabilito dai penati, i protettori della casa, e dagli dei, i protettori della città. Lo spirito comune si forma intorno a queste guide e protezioni. Scrive Fink in proposito:

“L’etico” ha ancora il carattere della sostanza, il carattere di un fondamento che silenziosamente governa tutti gli appartenenti al popolo, un fondamento dal quale l’uomo singolo non si è ancora distaccato in una “soggettività” della propria coscienza. L’etico è “reale” come stirpe, come carattere del popolo (*Volkstum*)<sup>7</sup>.

In un contesto diverso, nell’opera *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, scritta nello stesso periodo del *Traktat*, ma frutto dell’interesse per i problemi pedagogici, Fink adopera un’altra espressione per tratteggiare le caratteristiche dell’eticità mitica, parlando di *società chiusa*. L’uso di tale espressione è determinato dal fatto che in una società così descritta, vi sono delle relazioni di rango che rimangono immobili; inoltre è soprattutto la costruzione della società ad essere chiusa, e conseguentemente la *Lebenslehre*, l’insegnamento di vita. La “chiusura” investe così l’intera interpretazione del mondo, poiché gli ambiti del conoscibile vengono delimitati dal mito, che indica fino a che punto è possibile spingersi con la comprensione umana; ma anche le attività pratiche sono determinate dal mito, poiché lo scopo dell’umano operare è sancito da prescrizioni religiose<sup>8</sup>. In questo modo la verità, il sapere e l’insegnamento avevano quindi un senso fortemente sacrale. L’annuncio sacerdotale di miti assumeva l’aspetto di una significazione totale della realtà; non solamente dunque i casi di necessità estrema venivano riuniti in quella totalità di senso determinata dal mito, ma anche la vita quotidiana dell’uomo, il suo agire e non agire. Il mito, che nel suo racconto non si sofferma sulle cose singole, indica infatti un insieme di significati che reggono la struttura dell’intera società, l’appartenenza dei singoli ad essa. La dottrina divina raccontata dai miti allora si presenta come costituente il senso globale della società, come latrice di un significato unificante i membri della società stessa. Secondo Fink:

Si possono vedere in tali concezioni “affermazioni dogmatiche”, che non si lasciano giustificare dalla ragione umana, - si può anche con-

<sup>7</sup> E. FINK, *op. cit.*, p. 33.

<sup>8</sup> Cfr. E. FINK, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg i. Br., 1970, p. 106.

testare la competenza della ragione umana finita per l'esame di verità oltreumane. Ma in ogni caso, per noi l'affermato "insegnamento" degli dei è per questo motivo di grande significato, perché con ciò la società si presenta – al contrario del singolo – come forza di vita produttrice di senso<sup>9</sup>.

La sostanza mitica si presenta dunque come una unitarietà di significato, volta a porgere il fondamento, l'origine e lo scopo del mondo per l'operare umano sulla terra. Tale indiscussa credenza donava la possibilità di considerare la comunità cittadina come un tutto omogeneo, che non ammetteva la messa in discussione dei suoi principi. Fink sottolinea come lo scopo di un'educazione basantesi sul mito fosse la "produzione sociale" di un senso della vita, dove il prendere parte alla vita di una comunità non era l'assegnazione di un ruolo ad un individuo, ma la partecipazione all'essere in comune<sup>10</sup>. Tuttavia questa società era destinata a sgretolarsi, nonostante i tentativi di far tacere coloro che, come i filosofi Anassagora e Socrate, provavano a mettere in discussione i principi della convivenza tramandati da generazioni. L'empietà, la *asèbeia*, il sospetto di introdurre nuove divinità, tutto ciò non poteva essere accettato: la città ha i propri dei, e non ne ammette altri al suo interno.

Ma proprio questa volontà di porre in discussione la sostanza mitica ed il tentativo di ritorsione delle autorità cittadine mostrano il cambiamento delle condizioni. Da qui in avanti sarà un'altra mitologia ad assumersi l'onere di garantire i fondamenti della convivenza cittadina, la *mitologia bianca*.

### *La mitologia bianca*

L'espressione *mitologia bianca* viene qui usata forse impropriamente rispetto al contesto originario dal quale è tratta. È stato il filosofo francese Jacques Derrida, che ha così intitolato un suo saggio - riprendendo un dialogo di Anatole France – riferendosi però alla presenza ed all'uso della metafora nella filosofia. Tuttavia la definizione che Derrida offre di questa locuzione può aiutarci a comprendere la sostituzione del mito con la filosofia:

<sup>9</sup> Ivi, p. 101.

<sup>10</sup> Cfr. ivi, pp. 101-102.

La metafisica – mitologia bianca che raduna e riflette la cultura dell'Occidente: l'uomo bianco prende la propria mitologia, l'indo-europea, il suo *logos*, vale a dire il mito del suo idioma, per la forma universale di ciò che egli deve ancora voler chiamare la Ragione. (...) Mitologia bianca – la metafisica ha cancellato in se stessa la scena favolosa che l'ha prodotta e che resta nondimeno attiva, irrequieta, iscritta ad inchiostro bianco, disegno invisibile e ricoperto nel palinsesto<sup>11</sup>.

Propongo di usare questa espressione per indicare il "passaggio" dalla sostanza mitica alla filosofia, per indicare quindi la sostituzione della verità mitica con quella filosofica. Non mi dilungherò sui motivi e le necessità di questo cambiamento, per semplificare indichiamo come causa determinante esclusivamente la trasformazione economica, che comportò conseguentemente un cambiamento sociale. All'economia agricola, sostanzialmente immutata nel corso dei secoli, seguì un'economia mercantile, e la commercializzazione spinse verso una razionalizzazione, che investì la cultura greca nella sua interezza<sup>12</sup>. Di questo cambiamento danno un significativo attestato le opere di commediografi come Aristofane, che ne *Le nuvole* tratteggia in maniera ridicola l'avvento di un nuovo mondo, ma forse è il dialogo giovanile di Platone *Eutifrone*, che ne dà una chiara dimostrazione. Il mondo del *pater familias*, di colui che aveva il diritto di vita e di morte sui congiunti e sugli schiavi è ormai tramontato. Il giovane Eutifrone si appresta a citare in giudizio suo padre, perché reo, a suo dire, della morte di uno schiavo.

Il momento cruciale, quello della crisi profonda della cultura, si è soliti individuarlo nell'età della sofistica e nell'età di Socrate. Se infatti fino a quegli anni, quei nuovi "intellettuali", chiamati in seguito filosofi, avevano ancora un legame stretto con il mondo mitico - il passaggio tra Oceano di Omero all'acqua di Talete indica una rottura, ma anche una continuità – è con la crisi del cosiddetto illuminismo greco,

---

<sup>11</sup> J. DERRIDA, *La Mythologie blanche*, in *Marges*, Edition de Minuit, Parigi, 1972, p. 254.

<sup>12</sup> Questa spiegazione, comunemente accettata, non porta però ad una legge di sviluppo storico-universale, per cui ad una economia mercantile corrisponde necessariamente una razionalizzazione. Infatti i Cartaginesi, dediti da sempre al commercio, praticavano il culto di Tanit, con sacrifici umani che facevano inorridire i Romani. Ad una visione "capitalistica" dell'economia si affiancava dunque una vita religiosa "primitiva" (cfr. Fernand BRAUDEL, *Il Mediterraneo – Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Bompiani, Milano, 1987, pp. 77-79).

che il mondo della sostanza mitica appare ormai in frantumi. È bene sottolineare che il distacco non consiste esclusivamente nell'abbandono di forme mitiche all'interno del pensiero filosofico, poiché il V secolo a.C. ad esempio vede in Atene l'affermarsi di una forma d'arte totalmente nuova come quella medica. Il culto di Asclepio, figlio di Apollo, e considerato il taumaturgo divino in seguito all'educazione ricevuta dal centauro Chirone, viene abbandonato proprio in tale periodo, ed i templi dedicati a questo semidio, in cui veniva esercitata l'arte della *guarigione*, grazie ad un sapere concesso ai sacerdoti dal nume tutelare, lasciano lentamente il posto ad un nuovo sapere. La cultura greca vede affermarsi il concetto di *terapia* medica, grazie alla prima figura di medico della storia, Ippocrate. Con lui nasce una nuova concezione di medicina, sottratta all'ambito del magico e delle influenze divine, per divenire oggetto di studio "laico", in cui operano cause ed effetti naturali. Da qui l'importanza della terapia, della pratica medica, a cui si giunge dopo osservazioni, con richiami teorici ed una casistica di riferimento. In quest'ottica non sembra un caso che Aristotele, figlio di Nicomaco, medico di corte del re di Macedonia Aminta II, nella sua *Etica Nicomachea* faccia continuamente ricorso ad esempi tratti dall'arte medica, poiché è attraverso il retto giudizio, anche nella terapia, che si giunge alla salute fisica.

Di fronte ad un cambiamento della società che mina nelle sue stesse fondamenta l'appartenenza comunitaria, possono ancora i miti raccontati dai poeti pretendere di formare i cittadini alla vita politica? La risposta dei filosofi è senza dubbio negativa. Se per Erodoto i poeti come Omero ed Esiodo con le loro opere erano stati gli educatori della Grecia, e se per lo stesso Esiodo il poeta è necessario al re, perché insegna ai molti le leggi che il re deve tutelare, adesso sono altre le figure che si presentano come garanti delle verità. Abbiamo già accennato ad Eutifrone, alla certezza del suo sapere mantico circa i rapporti intercorrenti tra bene e divino. Tale certezza verrà portata alla luce in tutta la sua fragilità da Socrate, il quale proprio qui, secondo Gadamer, rivela la meta del suo domandare:

Socrate cerca un sapere che di fronte alla disgregazione di tutte le solidarietà e di tutte le precedenti rappresentazioni normative sarebbe capace di fondare una nuova cosa comune. Secondo l'*Apologia* platonica non ha trovato un tale sapere né presso coloro che hanno potere ed onori, né presso alcun altro. Solo presso gli artigiani era diverso.

Essi avevano un autentico sapere nella loro disciplina. Ma non nella questione della vita giusta e di ciò che è bene. Così diviene fondato il dubbio, se ci siano mai insegnanti, che fanno apprendere l'*aretè*<sup>13</sup>.

Se a Socrate appare difficile trovare un vero maestro di virtù, a Platone appare invece chiaro che è ormai la stessa figura di Socrate ad incarnare l'uomo virtuoso, tanto da divenire modello per l'educazione dei giovani, così come riconosce anche Nietzsche nel §13 de *La nascita della tragedia*: il Socrate condannato a morte, che seraficamente beve la cicuta, diviene l'ideale della gioventù ellenica. Tuttavia l'impegno "pedagogico" di Socrate e Platone viene visto anche come una risposta alla radicalità della sofistica. Questa, con la sua rivendicazione di emancipazione, si rivolge soprattutto contro la *società chiusa*, contro l'autorità delle tradizioni, contro il costume tramandato, contro gli usi conservati da generazione in generazione. Eugen Fink vede in questa rivolta il tentativo dell'"individuo" di liberarsi da quello spirito comune che lo incatenava, da quelle istituzioni che gli imponevano regole ormai intollerabili. Di fronte a tale furore Socrate e Platone sembrano preoccuparsi di trovare invece qualcosa che si oppone alla completa disgregazione del legame sociale, tanto che per esprimere il loro sapere si appellano spesso ai miti. L'emancipazione non può distruggere lo stesso terreno dal quale essa sorge<sup>14</sup>.

Tali tensioni tra mito e filosofia sembrano ormai superate con Aristotele, per il quale la "contesa" si è ormai risolta in favore della filosofia. Questo è il parere di uno studioso come Joachim Ritter, il quale sottolinea l'importanza e la novità dell'introduzione di una scienza che si chiami *teoretica*<sup>15</sup>. Aristotele definisce teoretica un tipo di scienza, distinguendola dalle altre già esistenti, vale a dire dalle scienze pratiche e poietiche. La scienza teoretica è fondamentalmente teologia, espressione in cui *thèon* significa comprendere Dio e l'ordine divino del cosmo. È quindi chiaro che tale scienza non si presenta affatto come anti-mito, almeno a partire dall'oggetto: mito e filosofia hanno entrambi origine nella meraviglia per l'ordine divino del cosmo, e si differenziano solo per la forma. Ma ciò che per il nostro discorso suscita maggior interesse è che per Ritter

<sup>13</sup> H. G. GADAMER, *Das Vaterbild im griechischen Denken*, cit., p. 228.

<sup>14</sup> Cfr. E. FINK, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, pp. 85 e segg., 110 e segg.

<sup>15</sup> Cfr. J. RITTER, *Origine e senso della "theoria"*, in *Metafisica e politica. Studi su Aristotele ed Hegel*, a cura di G. Cunico, Marietti, Casale Monferrato, 1983.

l'interpretazione teologica della scienza da parte di Aristotele comporta una grande componente etico-pedagogica: la scienza, il cui oggetto è il divino, motivo per cui essa è fine a se stessa, fonda una condotta basantesi sulla libertà; se la libera scienza invece rinunciassse a Dio, anche il proprio ruolo e quello dell'educazione dell'uomo diverrebbero senza senso. Ritter conclude affermando allora che per Aristotele la scienza e l'educazione non sono altro che mezzi al servizio della prassi sociale. Non vi è alcuna opposizione tra teoria e prassi, anzi la teoria associa il suo sapere a ciò che costituisce il regno della vita sociale. Mentre il mito secondo Ritter allontanava il sapere sul divino dalle cose terrene<sup>16</sup>, la libera *theoria*, diventando scienza teoretica, non è più in opposizione al mondo pratico. Scienza teoretica e scienza pratica sono connesse, poiché contenute *in nuce* nell'essenza dell'uomo; così la teoria può seguire il suo fine là dove c'è una scienza pratica, guidata nel suo compito da una scienza teoretica che studia le cause ed i principi. L'ordine divino contemplato nella teoria è quello in cui ha un ruolo colui che è stato educato ad un'attività pratico, poetica e teoretica.

A questo punto è chiara la sostituzione della "pratica" teoretica all'attività fondativa del mito, che si è osservato nella descrizione della sostanza mitica. L'indagine della sostanza, la meraviglia di fronte all'immutabilità del divino si presentano come garanti delle attività sociali ed istituzionali della comunità cittadina. In quest'ottica appare interessante una riflessione sulla struttura architettonica dell'*Etica Nicomachea*. Se è infatti un'opera di etica ad illustrare il posto che all'interno di una armonica visione della vita assume la *sophia*, la virtù dianoetica che è insieme scienza ed intelletto, poiché è scienza con fondamento delle realtà più sublimi<sup>17</sup>, d'altro canto proprio quest'opera di etica si chiude con l'esaltazione della sapienza, la quale, attraverso l'attività contemplativa, riesce a far pervenire l'uomo alla felicità.

Se dunque all'inizio vi era un dio che donava indicazioni per la vita

---

<sup>16</sup> Appare quantomeno sorprendente una tale affermazione di Ritter, anche se si riferisce al passo già citato della *Metafisica* (1000 a 18-19); il mito è al contrario una presenza vivente del divino nel mondo, che viene continuamente raccontato nelle sue diverse metamorfosi. La teoria appare invece, in quanto astrazione dalla concretezza del racconto mitico, un allontanamento della presenza del divino. Entrambi tuttavia mirano allo stesso obiettivo: rendere il mondo abitabile.

<sup>17</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI 1141a16-21.

sociale, con racconti tramandati delle sue azioni o con l'oracolo<sup>18</sup>, e quindi la mantica era la disciplina guida della comunità, con l'avvento della filosofia, pur con la nascita dell'etica, di un sapere che mira a far divenire buoni<sup>19</sup>, sono sempre i saperi certi, quelli sull'immobile divino, che fungono da guida, o quanto meno risultano essere i saperi superiori a cui fare riferimento costantemente. La comunità è salvaguardata quindi nel suo indirizzo da questo sapere teologico.

Ora la questione che si pone è quella di cercare una relazione tra i due ambiti, i quali, pur rispondendo ad una identica necessità concreta, ne forniscono risposte differenti. Il problema è infatti quello di cogliere il fulcro della comunità all'interno delle diverse modalità in cui questa si sviluppa e viene tutelata. Per la messa in chiaro del problema fin qui emerso, sembra venire in aiuto quanto detto a tale proposito da Martin Heidegger in un corso di lezioni, tenuto a Friburgo nell'estate del 1928/29, e da qualche anno a noi accessibile grazie alla pubblicazione nell'edizione completa delle sue opere<sup>20</sup>.

### *La verità in comune*

Ciò che innanzitutto è importante sottolineare è la modalità completamente nuova in cui il concetto di comunità viene esaminato da Heidegger; il filosofo di Meßkirch riflette con la consueta profondità anche questi temi, che potrebbero apparire distanti dal suo cammino, ma che in realtà egli pone in relazione alla questione ontologica, per declinare quella che potremmo definire una "filosofia ontologico-sociale". Prima di procedere è bene ricordare che il periodo successivo alla pubblicazione di *Sein und Zeit* fu certamente uno dei più travagliati dell'iter filosofico di Heidegger, a causa della difficoltà di far conciliare l'interesse per una fatticità della vita, che era presente fin dalle prime lezioni del 1919/20, con la prospettiva di un trascendentalismo, sebbene rinnovato, che a lui giungeva in virtù dell'influenza esercitata ancora dal maestro Edmund Husserl e

<sup>18</sup> Benché, come ci ricorda ERACLITO nel fr. 93, "Il signore, di cui è l'oracolo di Delfi, né dice né occulta ma dà segni".

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I 1095a5-6.

<sup>20</sup> Il corso *Einleitung in die Philosophie*, a cura di K. Held, *Gesamtausgabe* vol. 27, Klostermann, Frankfurt a. M. 1996, fu il primo tenuto di nuovo a Friburgo, sulla cattedra del maestro Husserl dopo la parentesi di docenza di Heidegger a Marburgo.

dall'attenta lettura della filosofia kantiana. Il frutto di queste spinte contrastanti fu il progetto di una *metafisica dell'esserci*, una nuova disciplina filosofica destinata secondo Heidegger a prendere il posto dell'antropologia filosofica, priva a suo dire di un'adeguata tematizzazione del problema ontologico. Il corso *Einleitung in die Philosophie*, rappresenta senza dubbio uno dei tentativi più completi di dare voce a questa metafisica dell'esserci, che, in quanto tale, si presenta come una metafisica della finitudine; ciò vale a dire che tale esame, partendo dalla condizione dell'ente che noi siamo, pone in luce il divenire della metafisica all'interno dello "storicizzarsi" dell'esserci. Il *dell'esserci* della metafisica va inteso allora come un genitivo oggettivo, in quanto è l'esserci che diviene oggetto di una analisi, che prende come punto di partenza la trasformazione della metafisica; ma anche soggettivo, in quanto la metafisica accade nella comprensione, si eventualizza nella storia (*geschichtlich*) dell'esserci<sup>21</sup>.

Ritornando alla nostra questione, in dette lezioni il problema del *Miteinandersein* riceve un esame più accurato rispetto alla trattazione di *Sein und Zeit*. Si è da più parti deplorata una sorta di frettolosa archiviazione del problema dell'"intersoggettività" nell'*opus maius* del '27, non tenendo conto in realtà che in quanto tale il problema dell'inter-soggettività non è pertinente ad un'analisi del *Dasein*. Il problema dell'altro soggetto subentra infatti solo quando si parte da un Io "incapsulato" nel suo *cogito*, e certamente non con l'analisi dell'esserci, in cui questo ente si "costituisce" continuamente per mezzo del rapporto con gli enti (gli altri esserci, le cose e con se stesso) all'interno del movimento di trascendenza verso il mondo. A partire da questo approccio al problema, in quale modo è possibile pensare all'essere-l'uno-con-l'altro degli esserci, degli enti che noi siamo? Heidegger esclude che possa essere la percezione dell'altro a fondare l'essere l'uno con l'altro, è semmai il contrario: l'essere l'uno con l'altro dona la possibilità della reciproca percezione, ma allora – si chiede il filosofo – dove riposa la *possibilità* di questo essere l'uno con l'altro<sup>22</sup>?

Come si vede ciò che interessa è proprio la possibilità trascen-

<sup>21</sup> Per un'analisi approfondita di questo progetto e della sua relazione con l'ontologia fondamentale mi permetto di rimandare al mio "La breve stagione heideggeriana della metafisica della finitudine", *Idee*, nn. 40/41, XIV, 1999, pp. 107-123.

<sup>22</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, cit., p. 86 e segg.

dentale che fonda la realizzazione dell'incontro con l'altro, poiché è solo grazie alla possibilità di tale uno-con-l'altro che vi può essere una successiva prensione vicendevole degli esserci. Inoltre non tragga in inganno il problema della percezione dell'altro, quella che si cela qui, come dichiara Heidegger, è la questione della comunità: "Il "con" indica una comunanza (*Gemeinsamkeit*)"<sup>23</sup>. Ad un primo esame la comunanza viene rinvenuta dal filosofo nell'uguale modo di rapportarsi di due uomini che camminano per un sentiero di fronte ad un gruppo roccioso, oppure da parte degli studenti di fronte al gesso che essi hanno davanti nell'aula della *Vorlesung*. Chiaramente gli studenti non hanno di fronte a loro un gesso uguale; la percezione spaziale e temporale li porta a veder qualcosa di diverso, ma nel contempo medesimo, questo perché la medesimezza è altro dalla uguaglianza. Questo significa naturalmente che ogni rapportarsi all'ente che appare è diverso da un altro, ma nonostante questi rapportamenti siano diversi, essi sono sempre l'uno con l'altro. La medesimezza dell'ente che appare non indica quindi una immodificabilità, né una persistenza sostanziale, tantomeno una identità dell'ente con se stesso. Il medesimo dell'ente è relativo a noi che lo percepiamo, la relazione con l'ente è una nostra proprietà esclusiva. Da questo punto di vista "Il presente sottomano – afferma Heidegger – presso il quale noi siamo, ci è dunque comune, è lo stesso per molti, così che in base a questo 'lo stesso per essi' questi molti diventano un 'noi'"<sup>24</sup>.

Il problema della comunanza del gesso va tuttavia ancora specificato, poiché va determinato questo essere comune della cosa nel nostro essere presso di essa. Heidegger afferma che i presenti si dividono il gesso, lasciandolo però indiviso: i presenti lo lasciano per l'uso dell'altro. Proprio tale lasciar essere il gesso per l'uso dei presenti fa sì che tale ente sia qualcosa di comune, ma ciò accade senza spezzettare il gesso per impossessarsene, perché l'essere in comune dell'ente non comporta alcuna sua trasformazione. Come è possibile tale rapporto che lascia essere le cose così come sono, dividendole nel contempo l'un l'altro? Esclusivamente prendendo parte alla svelatezza dell'ente, alla sua verità intesa come *alètheia* (*Unverborgenheit*):

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 88.

<sup>24</sup> Ivi, p. 97.

Noi prendiamo parte alla svelatezza dell'ente. Il comune è la verità dell'ente. La verità è il medesimo, che cercavamo, e tale medesimo è anche ciò che rende possibile, in quanto svelatezza, che ora il manifesto nella svelatezza si mostri come questo medesimo, e certamente si mostri a tutti coloro, ai quali la svelatezza è comune. Siamo partiti da qui: essere-l'uno-con-l'altro si attesta nel rapportarsi di molti ad un medesimo. Medesimezza per molti è comunità, avere in comune qualcosa, prendere parte alla svelatezza. Essere-l'uno-con-l'altro presso l'ente è un prendere parte alla svelatezza (verità) dell'ente in questione<sup>25</sup>.

È allora la verità dell'ente in ultima istanza il luogo in cui rinvenire la possibilità di una fondazione dell'essere-l'uno-con-l'altro, di questa modalità essenziale del modo d'essere dell'esserci. Non bisogna lasciarsi fuorviare però dall'esempio citato: non è la svelatezza del gesso in quanto ente presente sottomano che fonda la comunità, ma la verità che si mostra nelle diverse modalità corrispettive all'ente. Non è certo qui il luogo per andare più a fondo di tali differenziazioni, ma è chiaro che la verità dell'ente per Heidegger poggia su di una precedente disvelatezza (*Enthülltheit*) dell'essere, una verità ontologica, grazie alla quale vi è una verità dell'ente, una verità intesa come manifestatività (*Offenbarkeit*), cioè una verità ontica, che però differisce a seconda degli enti, poiché è l'apertura (*Erschlossenheit*) dell'esserci, e l'essere-scoperto (*Entdecktheit*) del presente sottomano e dell'utilizzabile<sup>26</sup>. Ciò che fonda la comunità dunque è l'essere svelato dell'ente in quanto ente - al di là delle differenziazioni - che si manifesta a seconda dei modi d'essere degli enti.

Detto questo è necessario ora legare il discorso sulla verità che fonda la comunità, con quanto è stato detto a proposito del mito e della filosofia. Come pretendere che tale verità non subisca differenziazioni tra i due diversi momenti? Come concepire un'unità di discorso all'interno dello scarto, che è senza dubbio notevole, tra la comunità della sostanza mitica e quella della mitologia bianca? Per chiarire questo nesso Heidegger prende in prestito il concetto di *Weltanschauung*. È chiaro che ciò che il filosofo definisce con questo termine, si differenzia enormemente da quanto Dilthey aveva teorizzato, ba-

<sup>25</sup> Ivi, pp. 105-6.

<sup>26</sup> Cfr. ivi, p. 203.

sti ricordare che in *Sein und Zeit* aveva usato l'espressione sempre tra virgolette, ponendo in evidenza un distinguo rispetto all'utilizzazione consueta. In realtà Heidegger reinterpreta la *Weltanschauung* in base ai risultati dell'analisi dell'essere, ed utilizza il termine per mostrare lo storicizzarsi della comprensione d'essere dell'essere.

Il fulcro della *Weltanschauung* è infatti la parola *Welt*, ed il rapporto che l'essere ha con il mondo. La relazione uomo-mondo è infatti un tratto essenziale dell'uomo stesso, e non è altro che il famoso essere-nel-mondo, il momento fondamentale dell'esistenza, che accompagna l'essere in ogni istante. Tale relazione è ciò che permette la trascendenza, ossia il rapporto di comprensione degli enti, dei quali l'essere è sempre in balia. L'essere-nel-mondo non mostra altro che l'essere consegnato dell'uomo alla potenza dell'ente, un essere esposto all'ente, che esso è, ed a quello che esso non è. Ma tale essere in balia dell'ente non è altro che l'essere-gettato analizzato da Heidegger nell'opera del '27, dove si sottolineava l'impotenza dell'essere di fronte alla propria esistenza. Questo è uno degli aspetti dell'intima finitudine dell'esistenza umana, della nullità che accompagna sempre l'essere; ed è proprio per questo che l'essere-nel-mondo si manifesta allora come mancanza di sostegno (*Haltlosigkeit*). Afferma a tal proposito Heidegger:

L'ente, che è in vista di se stesso, è tale nella caratteristica nullità. Questa contiene in sé il rimando ad un sostegno (*Halt*), la necessità della decisione. Se noi attribuiamo questa mancanza di sostegno all'essere, questa non è un'asserzione fattiva, nel senso che nessun essere possa guadagnarsi un sostegno, ma un'asserzione d'essenza, che in sé contiene proprio che ogni fattivo essere, in quanto esiste, deve avere già guadagnato, in un modo o in un altro, un sostegno<sup>27</sup>.

Quindi la *Weltanschauung* risponde proprio a questa esigenza di trovare un sostegno all'essere-nel-mondo da parte dell'essere. È chiaro però che tale *Weltanschauung* si coordinerà di volta in volta alla modalità in cui la mancanza di sostegno si manifesta all'uomo, vale a dire che sarà sempre "storica". Proprio da questo *Geschehen*, dall'accadere storico dell'essere, Heidegger distingue due possibilità fondamentali di *Weltanschauung*. Possibilità e non tipologie, si badi bene, poiché il filosofo non intende qui fornire una legge di

<sup>27</sup> Ivi, p. 337.

stadi dell'esistenza, tantomeno sostenere una divisione storiografica; ciò che interessa è invece il rapporto di coappartenenza tra storia della metafisica e storicità dell'esserci. Inoltre vale sempre il richiamo di *Sein und Zeit*: "Più alta della realtà sta la possibilità"<sup>28</sup>. È interessante notare che per il filosofo le due possibilità non sono in realtà da dividere drasticamente, poiché nella seconda esercita i suoi effetti la prima, la quale a sua volta anticipa sempre l'altra<sup>29</sup>. La prima possibilità fondamentale di rispondere alla mancanza di stabilità viene fornita dal mito.

La caratteristica del mito è la sua risposta alla modalità in cui la mancanza di stabilità si annuncia all'esserci. Questa *Haltlosigkeit* si palesa infatti nella forma del non essere in salvo (*Ungeborgenheit*). L'esserci è esposto senza difese alla sovrappotenza di ciò che lo circonda, di ciò che viene percepito costantemente come minaccioso, per questo vi è la necessità di trovare un riparo, un sostegno a cui richiedere forza e potere per trovare stabilità. A questa esigenza risponde la *Weltanschauung* mitica, che si manifesta come un arroccamento e quindi come una messa in salvo (*Bergung*):

Con ciò è ora data già un'abbondanza di interdipendenze d'essenza: il sostegno viene trovato nell'ente sovrappotente stesso; esso è colui che dà il sostegno e l'essere-in-salvo. Il tenersi, in quanto prendere sostegno, è secondo ciò un porsi bisognoso di protezione sotto la sovrappotenza dell'ente; qui è tutt'una la paura al cospetto di questo ente insieme al lenimento, all'adorazione, al servizio ed al rapporto con esso<sup>30</sup>.

Non possiamo qui soffermarci sulle interessanti descrizioni di Heidegger della *Weltanschauung* mitica<sup>31</sup>, tuttavia è bene ricordare che l'essere-nel-mondo è strettamente connesso all'essere-nella-verità da parte dell'esserci. Questo ente quindi avrà una manifestatività della verità corrispondente alla modalità in cui egli vive il proprio essere-nel-mondo. Nel caso del mito il modo della verità è segnato dalla distinzione tra sacro e profano. Quindi si assiste ad

<sup>28</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1993<sup>17</sup>, p. 38.

<sup>29</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, cit, p. 357.

<sup>30</sup> Ivi, p. 360.

<sup>31</sup> Per una più accurata analisi mi permetto di rimandare a: Virgilio Cesarone, *Mondo e mito - Heidegger e l'analisi dell'esistenza mitica*, Levante, Bari, 2001.

un'articolazione dei rapporti che l'esserci ha con gli altri enti segnata appunto dalla modalità in cui la verità viene afferrata.

Il mutamento del carattere della *Weltanschauung*, con il conseguente affermarsi della seconda possibilità fondamentale, è determinato innanzitutto da una sopravveniente degenerazione. La messa in salvo infatti, la *Bergung* che consentiva di trovare un sostegno nell'essere-nel-mondo, diviene inesorabilmente una macchina organizzativa, che funziona automaticamente ed indifferente a tutto il resto. Da qui la necessità di un sostegno, visto come salvezza rispetto alla situazione di pericolo di fronte alla sovrappotenza, svanisce da sola, anche perché la messa in salvo diviene una organizzazione sacerdotale con una serie di prescrizioni rituali. Questa nuova situazione porta l'esserci a rinvenire in se stesso la possibilità di trovare un sostegno per la propria esistenza, e così l'atteggiamento stabile, la *Haltung*, prende il posto della messa in salvo. Vediamo come Heidegger stesso descrive questo passaggio:

Con questo siamo alla seconda possibilità fondamentale di *Weltanschauung*, che è sempre riferita alla prima e che rimarrà riferita sempre. Sostegno come messa in salvo ha il sostegno innanzitutto in ciò in cui essa si tiene, nell'ente in cui è messa in salvo; sostegno come atteggiamento stabile ha il sostegno innanzitutto nel tenersi stesso: l'esserci stesso, in quanto tale, fa accadere ed essere il sostegno; ma ora non è certo l'esserci l'ente a cui esso si tiene, benché in questa direzione risieda la possibilità principale della degenerazione della *Weltanschauung* come atteggiamento stabile<sup>32</sup>.

È importante ricordare che entrambe le modalità di *Weltanschauung* colgono l'ente nella sua totalità, ovvero investono "la totalità dell'esserci nell'unità della sua disseminazione". Si può comprendere dunque come tutti i rapporti sociali ed istituzionali degli uomini si articolino secondo questa comprensione fondamentale. È altresì interessante notare che per Heidegger il termine *Haltung* designa in tedesco ciò che indicava il termine *hèthos*. Ciò non significa che l'atteggiamento stabile fondi un'etica, ma che va rinvenuto in essa un nuovo modo di soggiornare nel mondo, un atteggiamento diverso rispetto ai costumi ed agli usi della convivenza determinata dalla sostanza mitica.

<sup>32</sup> M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie*, cit, p. 366.

Da quanto è stato esposto appare quindi chiaro che il rifiuto a priori di una comunità basantesi sul mito non tiene conto degli effettivi legami esistenti tra mito e comunità. La partecipazione allo svelamento della verità - non riferita certo ad un ceppo etnico o ad una razza, ma alla "soggettività" del soggetto - rimane indistinta nell'uomo mitico e nell'uomo post-mitico. Certo il problema che si pone è quello di spiegarsi il motivo di questo passaggio, del cambiamento. A tale proposito la tesi di Heidegger secondo cui la *Weltanschauung* mitica verrebbe corrosa da una propria deiezione appare poco convincente. Tale argomento sarà sicuramente affrontato meglio, e forse con maggiore consapevolezza, successivamente dallo stesso filosofo tedesco, quando la *Schickung*, il destinamento dell'essere diverrà tema centrale del suo interrogare, volto a rinvenire una prospettiva *seinsgeschichtlich* delle diverse interpretazioni dell'essere nello svolgimento della storia della metafisica. In questo senso però appare importante sottolineare come le indicazioni di possibilità fondamentali di *Weltanschauungen* siano una sorta di prodromi, rispetto alla tematica dell'*Ereignis*.

La comunità quindi si coagula sempre grazie all'eventualizzazione dell'essere, al suo disvelarsi veritativo. L'essere nel mito allora, inteso come essere nella verità, risponde a nessi strutturali, a cui la stessa comunità moderna non sfugge, per quanto si cerchi di riscrivere con un nuovo inchiostro sul vecchio palinsesto.