

HOMO E HUMANITAS OLTRE L'“UMANISMO”. ESISTENZIALISMO SARTREANO E UMANESIMO HEIDEGGERIANO A CONFRONTO

MARCO VISCOMI*

SOMMARIO: 1. *Sartre e l'umanismo esistenzialista*. 2. *Heidegger e l'uomo come Dasein*. 3. *Alcune note critico-comparative*.

L'UMANO quale istanza di essere, pensiero ed azione, non può venir superato da un'umanità che intenda rimanere fedele a se stessa. Qualunque mutamento in seno all'*humanitas* dell'uomo, sarebbe sempre una trasformazione già da sempre potenzialmente insita nell'umano. Anche il poter divenire altro da sé è per l'essere umano una possibilità della propria essenza libera e non necessitata in schemi rigidi, disposti per lui dalla natura una volta per tutte. Certo, l'uomo rientra nei termini obbliganti della nascita, del vitale e del mortale. Però egli è libero di fare di sé quel che presceglie, secondo una responsabilità per lui inalienabile. Esattamente in virtù di questo suo statuto essenziale, l'essere umano non è mai ignavo rispetto al proprio esistere, ma sempre e comunque coinvolto in prima persona nella specificazione essenziale di sé. Pertanto, non ha senso, né peso teoretico determinante, ritenere l'umanità come superata o superabile. Finché esisterà l'essere umano, infatti, egli sarà sempre libero e proprio del suo Sé, indipendentemente dalle scelte più o meno consone o funeste per le quali potrebbe mai optare. Anche la più scellerata o la più santa azione dell'uomo, rimane pur sempre umana. Sottesa tra gli estremi della bestialità e della divinità, l'essenza umana non è né animale, né divina. Il carattere essenziale del suo essere qualifica l'uomo come apertura di libertà autopoietica, libera esattamente perché limitata nel suo stesso modo d'essere. Egli si dice infatti libero perché consapevole dei limiti che, sussistendo per lui, gli consentono di comporsi in libertà e responsabilità di scelta opzionale.

In questa luce di autocoscienza e autocomprensione, l'essere umano si configura come centro questionante se stesso e ciò che lo circonda. Sebbene possa porsi in maniera linguisticamente neutra nei confronti del sussistente, egli

* Università degli Studi di Perugia, Piazza Ermini, 1 – 06123 Perugia. E-mail: marcoviscomi@libero.it

risulta sempre visceralmente legato a questo. Come fisico o matematico, egli può ritenere di intendere in maniera asettica e imparziale il mondo circostante. Ma anche la decisione di assegnare un primato alla tecnica e alla sua modalità di interrelazione col mondo, rappresenta pur sempre una scelta. Essa non implica meno responsabilità di quanto non ne sia ogni altra della quale ci si può far carico, per il solo fatto di essere venuti al mondo. È esattamente questa forma di responsabilità intrinseca alla sostanzialità umana che interpella l'umanità col suo essere. E ciò in virtù del fatto che l'essenzialità stessa dell'uomo riposa sulla capacità di proporre domande a se stesso, ricercandone poi risposte esaustive. Per questo suo specifico modo d'essere, lo statuto essenziale dell'*humanitas* non può essere definito indifferente, obsoleto o trascurabile.

Il carattere umano dell'ente particolare *homo*, cioè il suo modo più proprio di essere nella libertà e nella limitazione della propria esistenza, si intende come qualcosa di fondamentale. Ciò non nel senso che il soggetto umano sia una *res* idealistica assoluta. Anche contro il senso stesso che il termine ha ormai assunto, il *subiectum* non è *upokéimenon*. L'essere umano non è quel basamento che fonda la realtà per il solo fatto di sentirsi essenzialmente interpellato da questa nei termini della messa in questione e del tentativo di spiegazione. Se si dovesse ragionare in questa sua accezione, si avrebbe più criterio nel ritenere che un simile "fondamento" può fondare qualcosa, solo in quanto l'essente gli è già di fronte come sussistente. L'essere umano, allora, non è il fondamento del reale, ma il punto prospettico stabile, perché consapevole di sé in senso ermeneutico e non idealistico, per l'essere del quale ne va di mezzo l'interrogazione sul sussistente.

Questo non dipende dall'uomo, almeno non più di quanto quest'ultimo sia intrinsecamente obbligato al pensiero per sopravvivere. L'essere umano trova cioè nel pensiero e nella ragione quegli strumenti decisivi per il suo adattamento all'ambiente circostante, e quindi per la propria vita, ma non ne dipende in maniera organicamente determinante più di quanto non sottostia alle leggi dei processi metabolici. A fronte del decentramento dell'essere umano da *subiectum absolutum* a *ermeneia existens*, diviene stringente ripensare l'essenza umana come non indifferente, né fondativa in senso ultimo. Essa rappresenta noi stessi, è il nostro stesso Sé.

La progressione di questo studio si articola in tre tappe successive. In un primo paragrafo viene messa in luce la concezione esistenzialistico-umanista sviluppata da Jean-Paul Charles Aymard Sartre. Da questo pensatore emerge con chiarezza il ruolo della libertà e della responsabilità nella questione attinente l'essenza umana. Tra le righe dei suoi scritti, viene evinto il carattere di disposizione alla decisionalità implicita nell'essere un uomo o una donna fattivamente esistenti. Sono questi che, facendo presenti a loro stessi lo stato di inalienabilità della scelta, vengono sospinti alla cruda conoscenza di sé. Trovandosi in un luogo nel quale non può più chiedere clemenza, né appellarsi

all'*ignorantia legis modi sui essendi*, l'essere umano è qui portato nel centro della propria esistenza di *subiectum*.

Nel secondo paragrafo, invece, si assiste a una messa in crisi dei contributi, solo parzialmente fruttuosi, apportati da Sartre. Con l'obiezione di Martin Heidegger a ogni tipo di metafisica, anche lo stesso umanismo è rifiutato. Nell'intento di superamento del pensiero metafisico, il filosofo tedesco si promuove quale esponente di un umanesimo radicale, contrario a ogni forma di umanismo. In tale apparente contraddittorietà in termini, egli vuole attaccare ogni forma ideologica (quindi anche idealistica) che obblighi l'uomo a schemi metafisici prefissati per la sua formazione. Contro ogni intenzione di ridurre l'umanità a strumento di un'idea, Heidegger riconduce l'umano a ciò che, secondo lui, gli è più proprio, cioè l'interrogazione sul proprio essere e sull'essere stesso in quanto tale.

In un terzo e ultimo paragrafo vengono fatte direttamente confliggere le posizioni delineate in precedenza. L'atto conclusivo di questo contributo, non consta di una risoluzione sintetica della questione descritta. Sartre e Heidegger non sono qui chiamati in ballo quali poli di tesi e antitesi, tali da doversi ricomprendere dialetticamente. Le due voci fatte intervenire in merito alla questione sull'umanismo, vogliono essere piuttosto uno sprone alla sempre nuova e mai esauribile istanza problematica che l'essere umano è per se stesso. Tanto più si fa forte la convinzione per la quale ogni forma di umano vada superata, altrettanto più intensamente va fatta memoria del carattere decisionale proprio di ogni uomo e donna esistenti fattualmente. All'essenza umana, così com'è implicita la scommessa sulla libertà di ogni soggetto, è ugualmente sempre sottesa la dimensione della responsabilità. Le scelte dell'umanità di oggi devono essere guidate esattamente da tale forma di coscienza: nessuna applicazione tecnica spropositata, né alcuna disposizione globale in senso economico, sociale, religioso, umano; nulla del nostro pensare, agire ed essere, nel bene come nel male, oltre e dopo, prima e anteriormente a tale dimensione, sarà mai per noi alcunché di innocente o redimibile dalla pianificata e perpetrata incoscienza.

1. SARTRE E L'UMANISMO ESISTENZIALISTA

La voce di Sartre interviene nel complesso dibattito sull'umano nell'intento di promuovere una rifioritura del pensiero esistenzialista nel contesto storico dello scorso secolo. Dice Sartre: «intendiamo per esistenzialismo una dottrina che rende possibile la vita umana e che, d'altra parte, dichiara che ogni verità e ogni azione implicano sia un ambiente, sia una soggettività umana». ¹ Gli

¹ J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946; tr. it. G. Mursia Re, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 2007, p. 21.

intenti sono quelli di rivalutare e valorizzare con forza sia la libertà dell'esistenza umana, sia la determinazione costitutiva della verità e delle azioni, inscindibili dal contesto e dalla soggettività individuale che le considera e attua.

Nodo argomentativo chiave dell'impostazione esistenzialistica sartreana è l'ammessa inesistenza di Dio, fattore questo dal quale il filosofo deduce le conseguenze. Partendo dall'assioma teoretico, assunto in via ipotetica, che Dio non esista, si ha un'accezione essenziale dell'uomo, per la quale egli sia soltanto ciò che faccia di se stesso e non ciò che un creatore o una natura predeterminata abbiano predisposto circa la sua esistenza. «Se Dio non esiste – sostiene Sartre – [...], c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo». ² È importante sottolineare, in questo passo, la specie ipotetica della modalità argomentativa del filosofo. Egli non vuole infatti convincere tanto sull'inesistenza della divinità, ma evidenziare il processo scientificamente logico dal quale deduce le conseguenze della premessa iniziale, cioè l'inesistenza di Dio. Questa, non solo risulta indimostrabile nell'apparato teoretico esistenzialistico, ma rivela altresì la natura postulativa dell'ateismo di quest'ultimo. ³

«L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo». ⁴ L'essere umano non è definito *a priori*, in via preliminare ed essenziale rispetto al suo concreto esistere. Poiché nel quadro esistenzialista ateo non si danno né un Dio artefice dell'essenza umana, né una natura umana pura e semplice, l'uomo è soltanto ciò che fa di se stesso. Nessuna deter-

² *Ibidem*, pp. 27-28.

³ Al riguardo si veda *ibidem*, pp. 38-39, 82, 86-87. L'ateismo, inteso come scelta disposta alla negazione dell'essere della divinità, si manifesta nella sua natura opzionale esattamente in quanto discrimina in maniera precisa circa la domanda sull'essere di Dio. All'interrogativo teoretico ed essenziale sotteso a questa questione, il decidere sulla negazione in assoluto di ogni questione o sulla volontà negatrice di ogni possibile messa a tema della problematica stessa, si rivela come opzione disposta nella scelta individuale. Cfr. A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 30-41, 108, 293-333; M. BORGHESI, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Torino 2011, pp. 235-268; A. CAPIZZI, *Dall'ateismo all'umanismo. Correnti incredule del dopoguerra e loro prospettive dialogiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, pp. 319-332, 339-356; R. COFFY, *Dieu des Athées – Marx, Sartre, Camus*, Chronique sociale de France, Lyon 1963; tr. it. G. Bologna, *Dio degli atei. Marx, Sartre, Camus*, Paoline, Modena 1967, pp. 65-101.

⁴ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 28-29. In merito al rapporto tra l'esistenzialismo e la concezione di azione a esso sottesa, si veda A. BAUSOLA, *Il problema della libertà. Introduzione a Sartre*, CELUC, Milano 1971, pp. 81-83, 105-134.

minazione essenziale dell'uomo può pre-configurarne l'esistenza specifica e individuale, proprio perché non esiste nessuna essenza umana. Né un'essenza creata, né un'essenza naturale dell'uomo possono fissarlo nella sua specificità di soggetto singolo esistente. Infatti, è l'esistere soggettivo specifico che, di seguito, dà modo a ciascun individuo di farsi e così anche di intendersi essenzialmente per come egli desidera.

Primo passo dell'esistenzialismo che vuole far aprire gli occhi sul fatto che l'esistenza precede l'essenza,⁵ è l'idea «di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza».⁶ Occorre cioè far comprendere a ogni soggetto umano che la determinazione della sua propria essenza dipende solo da lui stesso e dalla responsabilità totale che egli detiene sulla propria esistenza. Essa è infatti completamente in mano alla sua libera disposizione arbitraria e non è predeterminata da alcunché, ma solo determinata in atto dalle azioni individuali e responsabili. Proprio nella scelta si configura la definizione che il singolo sviluppa di se stesso e che egli crea in senso essenziale, a partire dalla sua esistenza fattuale e concreta. Nella scelta, però, l'uomo non definisce solo se stesso, ma anche l'essenza dell'umano in genere. Con la configurazione essenziale che l'uomo esistente formula di se stesso, non ne va solo della specifica singolarità di questo, ma anche della generale concezione che tutti gli uomini, nella particolarità degli “altri”, avranno di loro stessi. «Così – chiosa Sartre – sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo».⁷

«Dostoevskij ha scritto: “se Dio non esiste tutto è permesso”. Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è “abbandonato” perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazione riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà. Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse».⁸ È lecito all'uomo, totalmente libero, fare di sé e dell'altro come desidera. Egli può fare ciò non solo in quanto si vuole semplicemente libero, ma perché si deduce tale in seguito all'ammissione dell'inesistenza di alcuno statuto essenziale, che possa limitarlo. L'inesistenza della divinità e di ogni sostanzialità umana naturale apre la strada alla libertà assoluta dell'uomo. Non esistendo assoluti essenziali che disciplinino *a posteriori* l'agire dei singoli individui, questi ultimi

⁵ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 24-25.

⁶ *Ibidem*, p. 30.

⁷ *Ibidem*, p. 33.

⁸ *Ibidem*, pp. 40-41.

percorrono la via della libertà privi di legittimazione razionale o essenziale per le loro azioni. Siamo “senza scuse”, proprio perché sommamente liberi nell’agire in un’esistenza priva di essenze, le quali potrebbero giustificare o scusare il nostro agire.

In questo smarrimento pressoché totale, «non posso né cercare in me lo stato autentico che mi spingerà ad operare, né chiedere ad una morale i concetti che mi permetteranno di operare». ⁹ Non esiste una natura umana da scoprire in me e alla quale io debba conformarmi, comprendendo in tal modo come io debba agire in situazione. Non si dà neppure una morale assoluta alla quale io mi debba sottomettere, in quanto nessun agire umano è giustificabile in se stesso, né scusabile in sede di argomentazione razionale, cioè per essenza. ¹⁰ Le essenze si formano infatti a partire dall’esistere concreto e contestuale, sebbene possano riferirsi all’umanità intera, per quanto detto sopra. Esse saranno tali solo in quanto generalizzazioni dell’intendere individuale traslato sugli altri soggetti. Le essenze universali e ordinatrici sono, così, tanto informulabili, quanto inesistenti. ¹¹

«Non c’è natura umana su cui io possa fondarmi». ¹² Non esiste divinità che possa preconstituirmi o predeterminarmi. Non si dà argomentazione o scusante per le mie libere azioni, delle quali sono sempre e interamente responsabile, sia verso me stesso, sia verso gli altri. La mia libertà non può che inverarsi nelle mie azioni, dato che io ho la possibilità di fare tutto ciò che voglio, in quanto necessitato a non far nulla in maniera necessaria e intrinseca al mio statuto ontologico. «Ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque». ¹³

⁹ *Ibidem*, p. 48.

¹⁰ Più avanti nel testo, con note nietzscheane, la morale è equiparata all’arte per il suo carattere di creazione e invenzione a partire dall’assoluta libertà umana di autodeterminarsi nell’agire concreto e nel suo proprio essere essenziale. Cfr. *ibidem*, pp. 72-73.

¹¹ Quanto detto si evince ulteriormente nelle affermazioni che Sartre tuona contro Dio a proposito dei valori e della vita umana, dicendo: «Siccome ho soppresso Iddio padre, è pur necessario qualcuno per inventare valori. [...] Dire che noi inventiamo i valori non significa altro che questo: la vita non ha senso *a priori*. Prima che voi la viviate, la vita di per sé non è nulla, sta a voi darle un senso, e il valore non è altro che il senso che scegliete» (*ibidem*, p. 82). Non si può quindi non ravvisare il profondo carattere nietzscheano dell’argomentazione. La libera disposizione alla soppressione di Dio perpetrata nei termini di un vero e proprio omicidio, si ricollega direttamente all’espressione del folle che proclama: «Dio è morto. Dio resta morto. E noi l’abbiamo ucciso» (F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schmeitzner, Chemnitz 1882, § 125).

¹² J.-P. SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 53. Sulla condizione alienata dell’individualità dei soggetti umani in età moderna, si veda C. CAMPORESI, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974, pp. 169-174.

¹³ J.-P. SARTRE, *L’esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 69. Circa la scelta in rapporto al senso della libertà delineato da Sartre, si veda L. GASPARINI, *La libertà nell’ontologia di J.P. Sartre*, Liviana, Padova 1974, pp. 27-82, 146-159.

La concezione teoretica dell'esistenzialismo sartreano si presenta così quale vera e propria dottrina. Essa afferma che non vi sarebbe altra realtà, se non quella che si ritrova nell'agire concreto, vale a dire in quella forma di progettualità che l'essere umano è. Questo non esiste in quanto tale, se non nella pianificazione fattuale che egli fa ed è di se stesso nella propria vita.¹⁴ «Noi vogliamo dire – prosegue Sartre – che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative».¹⁵ L'uomo è la progettazione esistente e in atto della sua specifica essenza. Vivendo, esistendo, egli è tanto la progettazione di questo libero auto-definirsi essenziale, quanto l'attuarsi concreto della sua progettualità precipua. È questa, nella propria attuazione, ciò che qualifica l'uomo così per come egli si era sognato ed immaginato prima della stessa azione reale.

Il fulcro sul quale fa leva questo esistenzialismo, è un intendimento cartesiano della soggettività, al quale è associata l'apertura verso l'esterno del *cogito* nella specie dell'alterità. È questa la scoperta che la fenomenologia husserliana ha reso possibile sotto il carattere dell'intenzionalità. «Il nostro punto di partenza – confessa infatti Sartre – è in effetti la soggettività dell'individuo, e questo per ragioni strettamente filosofiche. [...] Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. [...] Fuori del “cogito” cartesiano, tutti gli oggetti sono soltanto probabili; [...] perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; [...] questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto. [...] Abbiamo dimostrato che nel “cogito” non si scopre soltanto se stessi, ma anche gli altri. Con l'“io penso”, contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte all'altro e l'altro è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. [...] L'altro è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me».¹⁶

A partire dalla verità dell'autocoscienza dell'io come pensante e consapevole di sé, Sartre ritiene di aver trovato la “verità assoluta”, dalla quale cominciare la sua argomentazione. Infatti, fuori da tale *cogito*, agli oggetti non è riconosciuta realtà effettiva, ma solo probabile, proprio perché quello è stimato qualitativamente efficace nel far comprendere all'io tutto ciò che lo circonda. D'altra parte, il *cogito* è anche ritenuto abilitante nel far riconoscere all'io l'altro come un soggetto, senza ridurlo a un mero oggetto, proprio nella misura in cui è l'altro che consente all'io di riconoscersi come tale. Nell'incontro tra due esseri umani assolutamente liberi, ciascuno prende coscienza di sé, avendo precedentemente attinto a tale autocoscienza nel

¹⁴ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 54.

¹⁵ *Ibidem*, p. 57.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 61-63.

cogito medesimo. Così si apre la strada all'intersoggettività¹⁷ e alla dialettica esistenzialistica.¹⁸

Avviandosi alla conclusione del suo scritto, Sartre ammette che, se diviene inappropriato parlare di "natura umana", la stessa cosa non si può dire riguardo un'ammissibile "condizione" comune a tutti gli esseri umani. «Se è impossibile trovare in ciascun uomo un'essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però un'universalità umana di *condizione*». ¹⁹ Per condizione umana s'intende «l'insieme dei *limiti a priori* che delineano la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo». ²⁰ Il trovarsi a esistere e a lavorare nel mondo insieme ad altri esseri umani, mortali come ciascuno di noi, configura la condizione generale, nella quale ogni uomo esiste. Questa è una condizione "a priori" preliminare a qualunque esistere specifico e individuale, ma non nel senso che rappresenta la condizione di possibilità logica del darsi di qualunque esistenza in quanto tale. La condizione umana è bensì l'insieme dei limiti specifici, nei quali ogni esistenza, prima ancora di essere sviluppata nella sua libertà e specificità individuale, già si trova a esistere empiricamente.

Ogni progetto si configura come il tentativo di superare i limiti propri del modo di essere dell'uomo. ²¹ Il fatto che si dia un simile stato di cose, però, non concede l'ipostatizzazione della condizione umana a natura, essenza o sostanza dell'uomo. Dice infatti Sartre: «ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato». ²² L'uomo non può essere definito una volta per tutte, in quanto la sua condizione discrimina solo i limiti estremi entro i quali la propria libertà assoluta ha gioco nell'azione. L'infinita possibilità delle

¹⁷ Cfr. *ibidem*, p. 64.

¹⁸ Mi pare che qui si generi una sorta di circolo vizioso tra la comprensione che l'io coglie di sé nel *cogito* e il fatto che l'io possa "raggiungere se stesso" solo impattandosi con un altro io. Infatti, se l'io si coglie da solo nel *cogito*, allora ci si ferma a Cartesio, cioè l'altro è ridotto a un ente tra gli enti, in quanto esperito dal solipsismo del singolo, chiuso nell'intuizione intellettuale del *cogito* medesimo. Se invece l'io perviene a sé nell'incontro con l'altro, la funzione del *cogito* va scemando in un vuoto formalismo teoretico, tanto alieno al trascendentale kantiano, quanto ancora parziale nel cogliere la portata dell'intenzionalità dell'io husserliano. Entrambi i momenti qui delineati nel *cogito* egocentrico e nell'interrelazione di questo con gli altri, si presuppongono l'un l'altro. Per tale ragione, nessuno dei due può essere assunto, in simile contesto teoretico, a verità inconcussa né della relazione, né dell'esistere dell'umano, né ancora dell'essere più proprio di quest'ultimo.

¹⁹ J.-P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 64.

²⁰ *Ibidem*, p. 65. Cfr. A. CAPIZZI, *Dall'ateismo all'umanismo*, cit., pp. 37-58; A. BAUSOLA, *Il problema della libertà*, cit., pp. 85-104; L. NARDI (a cura di), *Sartre e l'esistenzialismo*, Cremonese, Roma 1973, pp. 39-46, 81-97.

²¹ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 65-66.

²² *Ibidem*, p. 66. Per un approfondimento della concezione propria di tale affermazione in relazione al tema della corporeità, cfr. A. PAPONE, *Esistenza e corporeità in Sartre. Dalle prime opere all'Essere e il nulla*, Le Monnier, Firenze 1969, pp. 7-35.

progettualità umane impedisce che la condizione umana sia essenzializzata staticamente a natura umana. Ciò, sostiene Sartre, sempre perché è l'esistenza a precedere l'essenza e non viceversa. È l'esistere progettantesi dell'uomo, all'interno dei limiti della sua condizione, a configurarlo per come egli vuole e agisce per sé. In ciò risiede una generalità (esistenziale e non essenziale) dell'esistere dell'uomo. «In questo senso – sintetizza Sartre – possiamo dire che c'è un'universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita». ²³

Concludendo, il filosofo ritorna al secondo termine chiave del suo intervento, cioè “umanismo”. In relazione ad esso, egli sostiene che vi sono due sensi diversi di intenderlo, dei quali l'uno è “assurdo”, l'altro è in linea con il pensiero esistenzialista. Il primo è rappresentato da «una dottrina che considera l'uomo come un fine e come valore superiore». ²⁴ Esso, però, in quanto considera l'uomo come un fine supremo in se stesso, quindi in maniera essenziale, non può essere accolto dall'esistenzialismo. Infatti, questo, non solo «non prenderà mai l'uomo come fine, perché l'uomo è sempre da fare», ²⁵ ma comprenderà anche che l'uomo non può dare un giudizio di valore a se stesso in senso essenziale assoluto. «Non si può ammettere – si legge nel testo – che l'uomo possa dare un giudizio sull'uomo», ²⁶ sebbene egli, agendo individualmente, determini anche in sé il modo di intendersi dell'alterità umana che gli viene incontro.

Il secondo senso nel quale si può afferrare l'umanismo, quello nel quale Sartre personalmente lo esplica e abbraccia come un esistenzialismo, è invece il seguente: «l'uomo è costantemente fuori di se stesso; solo progettandosi e perdendosi fuori di sé egli fa esistere l'uomo e, d'altra parte, solo perseguendo fini trascendenti, egli può esistere; l'uomo, essendo questo superamento e non cogliendo gli oggetti che in relazione a questo superamento, è al cuore e al centro di questo superamento. Non c'è altro universo che un universo umano, l'universo della soggettività umana. Questa connessione fra la trascendenza come costitutiva dell'uomo – [...] nel senso dell'oltrepassamento – e la soggettività – nel senso che l'uomo è [...] sempre presente in un universo umano – è quello che noi chiamiamo umanismo esistenzialista. Umanismo, perché noi ricordiamo all'uomo che non c'è altro legislatore che lui e che proprio nell'abbandono egli deciderà di se stesso; e perché noi mostriamo che, non rivolgendosi verso se stesso, ma sempre cercando fuori di sé uno scopo, [...] l'uomo si realizzerà precisamente come umano». ²⁷

Nella trascendenza di se stesso verso il proprio libero auto-definirsi essenziale e progettarsi fattuale, l'uomo si relaziona a tutto quanto lo circonda in vista di questo trascendimento. Ciò rappresenta l'autenticazione essenziale stessa

²³ J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., pp. 66-67.

²⁴ *Ibidem*, p. 83.

²⁵ *Ibidem*, p. 84.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*, pp. 85-86.

dell'individuo ed è strettamente correlata con la soggettività, cioè con la presenza fattuale ed esistente del soggetto nella propria condizione umana. Il connubio tra la trascendenza intrinseca dell'individuo e la sua soggettività esistente e auto-definente secondo libertà, è quanto rappresenta l'“umanismo esistenzialista”.

2. HEIDEGGER E L'UOMO COME *DASEIN*

Leggendo Heidegger con i suoi soli occhiali interpretativi e teoretici, Sartre viene a classificare quello nel proprio quadro storico-esistenzialistico. Parlando in tono divulgativo dell'esistenzialismo, infatti, il filosofo francese sostiene che «vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e tra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso». ²⁸ Una simile generalizzazione, prima ancora che risultare inadeguata a cogliere la riflessione heideggeriana, si comprende come parziale e ultimamente illegittima nei confronti dell'autore di *Sein und Zeit*. Affermare che Heidegger sia esponente di un “esistenzialismo ateo”, infatti, da una parte non rende giustizia a quel che egli intende nella sua Analitica esistenziale con il termine “esistenziali” (*Existenzialien*) e, dall'altra parte, fraintende completamente il suo pensiero come a-teo, cioè come tale da avere una qualche avversione contro la divinità o nei confronti della sua esistenza. Proprio per chiarire questi fraintendimenti e delucidare le ragioni del suo pensiero, nonché per procedere lungo i sentieri del suo itinerario speculativo, Heidegger scrive la *Lettera sull'“umanismo”* (1946) in risposta esplicita alla conferenza tenuta da Sartre a Parigi il lunedì 29 ottobre 1945 al club *Maintenant*.

Heidegger si chiede preliminarmente se l'intenzione sartreana di ridare un senso alla parola “umanismo”, sia necessaria o non piuttosto controproducente per lo sviluppo del pensiero filosofico. ²⁹ Il filosofo tedesco sostiene infatti che tutte le argomentazioni che si saldano sugli “-ismi”, così come quelle vertenti sui nomi quali “logica”, “etica”, “fisica”, «compaiono non appena il pensiero originario volge alla fine», ³⁰ cioè non appena ci si distacca dalla vera cosa della filosofia. La formalizzazione di questa nelle astrattezze della metafisica è quanto origina quella pietra d'inciampo che Heidegger vuole far vedere ed evitare con tutte le forze. Proprio in un'ennesima lotta contro questa deriva del pensiero iniziale, il filosofo si confronta anche con Sartre, qui riguardo in particolare al problema dell'umanismo.

²⁸ *Ibidem*, p. 24.

²⁹ M. HEIDEGGER, *Brief über den “Humanismus”* (1946), in *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. F. Volpi, *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 269-270.

³⁰ *Ibidem*, p. 270.

L'*humanismus* in quanto tale «è meditare e curarsi che l'uomo sia umano e non non-umano, “inumano”, cioè al di fuori della sua essenza». ³¹ L'umanismo si cura che l'uomo sia ciò che è autenticamente, cioè ciò che egli dispone liberamente di progettarsi e farsi, non potendo egli mai esulare dalla condizione umana, entro la quale la sua libertà è sempre situata. Ora, però, questa concezione fondamentale di umanismo, così decifrata anche dal pensiero sarreano, non si discosta fino in fondo dal pensiero metafisico. «Ogni umanismo – spiega Heidegger – o si fonda su una metafisica o pone se stesso a fondamento di una metafisica del genere. È metafisica ogni determinazione dell'essenza dell'uomo che già presuppone, sapendolo o non sapendolo, l'interpretazione dell'ente, senza porre il problema della verità dell'essere. Per questo, se consideriamo il modo in cui viene determinata l'essenza dell'uomo, appare che il tratto specifico di ogni metafisica è nel suo essere “umanistica”. Pertanto ogni umanismo rimane metafisico». ³²

Ogni umanismo o dipende da una concezione ideale ed essenziale dell'uomo, dalla quale si deducono i corollari logici conseguenti, oppure pone se stesso a fondamento di un'argomentazione esistenziale sull'uomo, che comunque conduce alla determinazione essenziale di questo, sebbene posteriormente al semplice e fattuale esistere. Tale ultima essenzializzazione dell'esistere del soggetto umano singolo vuole determinare l'essenza dell'ente *homo*, senza essersi prima interrogata sul problema della verità dell'essere. È infatti con l'apertura di tale verità che ogni ente si illumina nella determinatezza della sua sussistenza effettiva e della propria essenzialità ontica. Proprio per tale lacuna nell'interrogazione filosofica, ogni umanismo è e rimane metafisico, così come ogni metafisica, in quanto appone una determinazione essenziale sull'uomo realmente esistente, è “umanistica”, cioè attinente l'*humanitas* quale ente ideale al quale si tenta conformare l'essere di ogni uomo e donna particolari.

Heidegger evidenzia che la definizione dell'essenza umana (*a priori* o *a posteriori* che sia) non è in sé automaticamente tacciabile di falsità, ma è compromessa dalla metafisica. Questa, non pensando l'essere come tale, cioè come distinto dagli enti, non si interroga sulla verità dell'essere stesso e quindi non può neppure determinare correttamente l'essenza propria degli enti, neppure dell'ente che l'essere umano è. «È vero – ricorda Heidegger – che la metafisica rappresenta l'ente nel suo essere, e pensa così anche l'essere dell'ente. Ma essa non pensa l'essere come tale, non pensa la differenza tra l'essere e l'ente. [...] La metafisica non si interroga sulla verità dell'essere stesso. Perciò, essa non si chiede neppure mai in che modo l'essenza dell'uomo appartenga alla verità dell'essere». ³³ La metafisica può quindi cogliere l'essenza dell'uo-

³¹ *Ibidem*, p. 273.

³² *Ibidem*, p. 275.

³³ *Ibidem*, p. 276. Nella concezione del distinguo, ancora dialettico, tra ente ed essere comincia a farsi intravedere l'istanza di accadimento dinamico e appropriativo dell'essere

mo solo come sussunzione della visione teoretica complessiva che si voglia imporre sul mondo, sia che la si pre-determini idealmente, sia che la si lasci libera nell'auto-configurazione esistenziale. Anche Sartre rimane nell'*impasse* della metafisica in quanto tale: «Sartre esprime così il principio fondamentale dell'esistenzialismo: l'esistenza precede l'essenza. Qui egli assume *existentia* ed *essentia* nel significato della metafisica, la quale, da Platone in poi, dice: l'essenza precede l'esistenza. Sartre rovescia questa tesi, ma il rovesciamento di una tesi metafisica rimane una tesi metafisica. Come tale, anche questa tesi resta, con la metafisica, nell'oblio della verità dell'essere». ³⁴

Il nervo scoperto dell'umanismo metafisico consiste nel fatto che «la metafisica pensa l'uomo a partire dall'*animalitas*, e non pensa in direzione della sua *humanitas*». ³⁵ La metafisica individua l'uomo in sé e per sé, distinguendolo dagli animali in forza del suo essere razionale. Ma, così facendo, essa non pensa e non può pensare l'*homo* nella sua *humanitas* nuda e cruda. Heidegger vuol tentare di superare la metafisica e queste sue mancanze, proponendo un nuovo intendimento sull'essere umano e un nuovo linguaggio per affrontare tale problematica. Il primo indirizzo della questione è sviluppato nella concezione del *Dasein*, il secondo nella tematizzazione della *Lichtung*. Vediamo come procede.

«Ciò che l'uomo è, ovvero, nel linguaggio tradizionale della metafisica, l'"essenza" dell'uomo, riposa nella sua e-sistenza. Ma, così pensata, l'e-sistenza non si identifica con il concetto tradizionale di *existentia*, che significa realtà, a differenza di *essentia* intesa come possibilità». ³⁶ Ciò che la metafisica chiama "essenza" dell'uomo non è propriamente il suo "star fuori" (*ex-sistere*) l'indistinto complesso degli enti, secondo la forma della sua coscienza e la specificità del suo esistere individuale come soggetto. "Essenza" non è però neppure soltanto la possibilità logica che una cosa sia quella che effettivamente è (*esse-entia*). L'"essenza" umana, per Heidegger, è l'intrinseco trascendersi dell'essere umano nelle e-stasi temporali e nel suo preciso collocarsi nella radura dell'essere e nella sua verità rivelantesi, strettamente in relazione ad essa. ³⁷ L'uomo, in quanto esser-ci (*Da-sein*), «dispiega la sua essenza in mo-

stesso, cioè l'*Ereignis*. Per il potersi declinare di tale *ontologische Differenz*, in Heidegger come in Sartre, risulta essenziale il tema del nulla, rispettivamente dispiegato nei due lavori *Was ist Metaphysik?* e *L'Être et le Néant*. Cfr. L. GASPARINI, *La libertà nell'ontologia di J.P. Sartre*, cit., pp. 114-121.

³⁴ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 281.

³⁵ *Ibidem*, p. 277. Cfr. G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino 2002, pp. 75-82.

³⁶ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 278.

³⁷ Sebbene si possa cogliere una qualche affinità col pensiero sartreano, soprattutto in relazione al concetto di progettualità, non bisogna trascurare che qui, come in tutta l'evoluzione del pensiero heideggeriano, il problema cruciale e lo sfondo chiaro di tutte le sue argomentazioni è sempre quello dell'essere. Anche il dibattutissimo problema della svolta

do da essere il “ci” (*Da*), cioè la radura (*Lichtung*) dell'essere. Questo “essere” del “ci”, e solo questo, è il carattere fondamentale dell'e-sistenza, cioè dell'e-statico stare-dentro nella verità dell'essere. L'essenza e-statica dell'uomo riposa nell'e-sistenza, che resta diversa dall'*existentia* pensata metafisicamente». ³⁸ Nel suo essere il “ci”, l'*hic et nunc* nel quale l'essere si mostra e prende dimora nel linguaggio, in ciò, in questo suo specifico essere, il *Dasein* rintraccia la propria essenza. Essa riposa sull'e-sistenza dell'uomo stesso, cioè sul suo e-statico stare dentro la verità dell'essere stesso.

Se volessimo dirlo in termini esistenzialistico-sartreani, potremmo affermare che quella enunciata da Heidegger non rappresenta altro che la condizione umana, dato che parlare di natura umana sarebbe puro linguaggio metafisico respinto dal filosofo. Intenderla in questi termini, però, vorrebbe dire sconfinare nell'umanismo esistenzialista e rimanere così ugualmente nell'oblio della verità dell'essere operato dalla metafisica. È proprio per evitare questo che Heidegger parla di un contemporaneo essere fuori (*ἐκ-στάσις*) ed essere dentro (*Da-sein*) dell'essere umano. Quest'ultimo è da sempre presso l'essere, poiché la verità stessa dell'essere, sebbene s'illumina da sé e per sé, riluce e prende dimora nel linguaggio dell'essere umano. Pertanto, egli è quel “*da*” particolare dello *Sein*, nel quale quest'ultimo si rivela, essendo anche l'uomo stesso proprio dell'essere. L'esserci, d'altra parte, è fuori di sé nella misura in cui non si trova solo “gettato” nella condizione di esistere nel mondo, ma è altresì “pro-gettato” oltre il suo essere una volta per tutte determinabile. Nella cura, calato in quelli che sono i tre mondi della vita (il mondo ambiente, quello con gli altri uomini e con il proprio sé), ³⁹ il *Dasein* non è qualificabile in

heideggeriana (*Kehre*) si comprende adeguatamente solo alla luce di questo fatto. Afferma infatti lo stesso Heidegger: «questa svolta non è un cambiamento del punto di vista di *Sein und Zeit*, ma in essa il pensiero, che là veniva tentato, raggiunge per la prima volta il luogo della dimensione a partire dalla quale era stata fatta l'esperienza di *Sein und Zeit*, come esperienza fondamentale dell'oblio dell'essere» (ivi, p. 281). E, ancora, in nota a questo passo nella prima edizione del 1949, il filosofo dichiara che il suo punto di vista, anche dopo la *Kehre*, rimane «la questione dell'essere» (ibidem). La svolta, pertanto, non è un cambiamento del punto di vista filosofico, il quale rimane problematicamente centrato sulla questione dell'essere, ma il primo tentativo di tematizzare in maniera positiva (e non più semplicemente critico-distruttiva) l'esperienza dell'oblio dell'essere, cioè della dimenticanza del senso dell'essere, disciolto, da parte della metafisica, nella riduzione dell'essere agli enti. Autori ad aver ben intravisto questo stato di cose sono, tra gli altri: G. PENZO, *L'unità del pensiero in Martin Heidegger*, Gregoriana, Padova 1965, p. 52; L. SAVARINO, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001, pp. 5-6.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., pp. 278-279.

³⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe, Band 60, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), ed. M. Jung et T. Regehly / 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921) / 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), ed. C. Strube, Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. G. Guri-satti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, p. 43.

un'essenza ipostatica, ma può solo riconoscersi come dinamica di autenticità e inautenticità. Essa risulta originariamente relata a sé e all'essere nel costitutivo intrinseco dell'uomo come temporalità (*Zeitlichkeit*). Nel binomio Essere-Tempo (*Sein-Zeit*) l'esserci si coglie come ciò che è contemporaneamente inserito nelle direttrici costitutive dell'essere e calato nelle dinamiche di cura dell'essere medesimo e della verità di questo.

In forza di tale posizione teoretica, egli può scansare l'orlo sdrucchiolevole della metafisica e argomentare con un'ulteriore finalità chiarificatrice circa l'essere umano. «Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di "essere"; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza». ⁴⁰ Nel processo di ricordo, problematizzazione ed attiva apertura verso l'accadere ed il rivelarsi della verità dell'essere, solo il *Dasein* è coinvolto nell'essere stesso secondo il suo proprio e-sistere, vale a dire secondo quel suo carattere pregnante, che ne profila l'"essenza". Ciò però solo in relazione al costitutivo ontologico dell'essere stesso. Tale unicità e-sistenziale dell'uomo in relazione all'essere non solo rende illegittima una qualunque identificazione della specificità di quello in contrapposizione all'animalità degli altri esseri viventi, ⁴¹ ma impedisce ancor di più che una qualunque pretesa teologico-spiritualista o razionalistico-illuminista possa elevare l'uomo verso una entità immortale e soprannaturale, la quale verrebbe ugualmente a falsificarlo. ⁴²

L'uomo, il *Da-sein*, va indagato, studiato e compreso per quello che è in sé, cioè per quel "da" specifico che egli è. Quel "ci" nel quale lo *Sein* accade nella propria verità, attraverso l'intrinseca "gettatezza" dell'uomo e la sua progettualità e-statica nella cura. Dinamica duplice, questa, nella quale l'uomo intende il suo essere specifico e autentico, proprio (in maniera impropria, perché metafisicamente enunciata, diremmo "sostanziale", "essenziale", "ideale").

In termini tradizionali, l'e-sistenza dell'uomo è la sua sostanza, infatti «il modo in cui l'uomo, nella sua essenza propria, è presente all'essere è l'estatico stare-dentro nella verità dell'essere». ⁴³ In questo suo relazionarsi alla ve-

⁴⁰ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 277.

⁴¹ È proprio per la necessità di cogliere e inquadrare il *Dasein* in se stesso, che Heidegger arriva anche ad asserire che «il corpo dell'uomo è qualcosa di essenzialmente altro da un organismo animale» (*ibidem*). Infatti, anche l'essere fisico dell'uomo si trova in quella dinamica del "da", nella quale solo lui è intimamente ricondotto all'essere ed in esso consapevolmente inserito e gettato. Nessun altro essere vivente è in tale "condizione", cioè in tale esser-ci nella verità dell'essere stesso.

⁴² «Così come l'essenza dell'uomo non consiste nell'essere un organismo animale, altresì questa insufficiente determinazione dell'essenza dell'uomo non può essere eliminata o corretta con la semplice attribuzione all'uomo di un'anima immortale o della facoltà della ragione o del carattere della persona. In ognuno di questi casi, l'essenza è trascurata, e precisamente sul fondamento del medesimo progetto metafisico» (*ibidem*, p. 278).

⁴³ *Ibidem*, p. 283.

rità dell'essere e non semplicemente alla molteplicità degli enti utilizzabili, sta l'originarietà unica del *Dasein*. In ragione di ciò, si spiega l'opposizione di Heidegger all'umanismo: nella sua specie metafisica, esso o abbassa l'*homo* all'*animalitas*, o lo innalza allo statuto di fine in se stesso, oppure opera contemporaneamente entrambi i processi. Nei vari tipi di umanismo già messi in luce da Sartre, la concezione che ci si fa dell'essere umano, proprio perché pensata metafisicamente, non riesce a coglierlo nella sua essenza propria, cioè nella sua autentica e-sistenza.⁴⁴ La verità dell'uomo come radura (*Lichtung*) rimane celata e invisibile, irraggiungibile alla metafisica, oltre che quasi incomprendibile per il suo già assodato oblio dell'essere.⁴⁵ E ciò, non in ultimo, anche a causa del suo parziale intendimento circa il linguaggio. «L'uomo – afferma risolutamente Heidegger – non è solo un essere vivente che, accanto ad altre facoltà, possiede anche il linguaggio. Piuttosto il linguaggio è la casa dell'essere, abitando la quale l'uomo e-siste, appartenendo alla verità dell'essere e custodendola».⁴⁶ La verità dell'essere, che accade e prende dimora nel «ci» dell'esserci, avviene specificatamente nel linguaggio del *Dasein*. Il linguaggio non va inteso come una facoltà di quest'ultimo, ma come la dimensione specifica nella quale l'uomo diviene proprio di se stesso relazionandosi all'essere. Perdendosi nel suo esserne parte e insieme concedendo alla verità dell'essere di accadere nel suo linguaggio, l'uomo coglie la propria intrinseca caratteristica di *humanitas* come strettamente dipendente dall'essere e all'essere inscindibilmente fusa.

Proprio perché non è l'uomo a creare l'essere, dato che egli è sempre gettato nell'essere, e proprio perché l'uomo non è neppure la condizione di possibilità essenziale dell'essere, cioè della sua concepibilità razionale, dato che la *Lichtung* attiene all'esserci solo nella misura in cui esso stesso è dello e nello *Sein*; proprio per questo duplice ordine di idee, l'essere semplicemente si dà (*es gibt*) come se stesso e non come un ente che esiste, sta, è (*ist*).⁴⁷ D'altronde, l'esserci dell'uomo è sempre nella verità dell'essere stesso e, sebbene sia e-stasi temporale nella cura, esiste sempre nel costitutivo onto-temporale della realtà quale *Sein-Zeit*. Comprendendo tutto ciò e assestandosi sull'attesa, sull'apertura che l'essere si riveli nel suo linguaggio, l'esserci umano può lasciare che l'essere stesso prenda dimora in questo cogliendo il proprio carattere essenziale. Questo non sarà riducibile a *existentia* (lo stare ad essere empiricamente

⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 284-285.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 286-287. Per un approfondimento sui temi collegati di linguaggio, verità e custodia nella speculazione di Heidegger, cfr. G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., pp. 60-65; G. PENATI, *Verità libertà linguaggio. Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 71-76; G. VATTINO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Marietti, Genova 1989, pp. 132-177; IDEM, *Arte e verità nel pensiero di Martin Heidegger*, Giappichelli Editore, Torino 1966, pp. 3-42.

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 284.

presente dinanzi qualcosa), ma si intenderà quale e-sistenza e-statica proget-tantesi nella possibilità, a partire dalla sua condizione di gettatezza.

L'essenza dell'uomo è qualcosa di più dell'*animal rationale* e va inquadrata come un che di più originario rispetto al suo astratto poter essere un'anima immortale. L'umanità del *Dasein* dev'essere intesa nella sua e-sistenza. Questa si qualifica nella relazione costitutiva e intrinseca che l'uomo ha ed è insieme con l'essere stesso, con la verità di questo, la quale si rivela ed avviene nel linguaggio. Esistendo l'uomo nella condizione di essere-gettato nel mondo, egli non può dirsi, seguendo il pensiero metafisico, "padrone dell'ente", ma solo qualificarsi come "pastore dell'essere".⁴⁸ Non proprietario delle manife-stazioni empiriche dell'essere, né delle immagini nelle quali quelle vengono ridotte razionalmente ad entità ideali e enti utilizzabili, ma curatore della ve-rità dell'evento dell'essere in tutto ciò che si dà ad essere e nel suo venire ad abitare nel linguaggio umano. In questa sua caratterizzazione, incomparabile a nessun'altra, risiede l'e-sistenziale dell'uomo. Questa concezione è certa-mente umanistica, in quanto si volge determinatamente all'uomo ed al suo carattere più essenzialmente proprio (la e-sistenza), ma non è "umanismo" *tout court*, dal momento che rifiuta l'impostazione metafisica delle essenze e la conseguente ricaduta di questa nel pensare di quello. In merito a ciò, quindi, il filosofo si chiede in maniera retorica: «non è, questo, "umanismo" nel senso più estremo? Certo. È l'umanismo che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere, ma nello stesso tempo è l'umanismo in cui in gioco non è l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla ve-rità dell'essere». ⁴⁹

Tornando al cuore del titolo del suo scritto, Heidegger ricapitola il proble-ma del termine "umanismo", rivolgendosi direttamente a Sartre. Si legge: «Lei chiede: *comment redonner un sens au mot "Humanisme"*? "Come ridare un senso alla parola umanismo?". La sua domanda non presuppone soltanto che Lei vuole conservare la parola "umanismo", ma contiene anche l'ammissione che questa parola ha perduto il suo senso. L'ha perduto perché si è capito che l'es-senza dell'umanismo è metafisica, e ciò significa ora che la metafisica non solo non pone la questione della verità dell'essere, ma se la preclude, in quanto la metafisica persiste nell'oblio dell'essere». ⁵⁰ Heidegger non argomenta contro l'umanismo in quanto tale, quasi facendosi promotore di un "anti-umanismo" o di un "in-umanismo", cioè del carattere contrario all'umanismo. Egli sostie-ne piuttosto che, per essere coerenti in questa intenzione, bisogna tornare a parlare in maniera più originaria riguardo l'uomo.

Così riassume: «l'uomo è, ed è uomo, in quanto è colui che e-siste. Egli sta fuori nell'apertura dell'essere, la quale è come tale l'essere stesso che, in quanto gettato, si è gettata ed acquisita a sé nella "cura" l'essenza dell'uomo.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, p. 295.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 297.

Gettato in tal modo, l'uomo sta “nella” apertura dell'essere. “Mondo” è la radura dell'essere in cui l'uomo sta fuori a partire dalla sua essenza gettata. [...] L'uomo non è mai anzitutto uomo, al di qua del mondo, come “soggetto”, sia questo inteso come un “io” o come un “noi”. Inoltre egli non è mai solo un soggetto che si riferisce contemporaneamente sempre ad oggetti, cosicché la sua essenza sarebbe nella relazione soggetto-oggetto. Piuttosto, nella sua essenza, l'uomo è innanzitutto e-sistenza nell'apertura dell'essere». ⁵¹ In quest'accezione si incarna la concezione essenziale dell'uomo quale e-sistenza. In essa, però, «viene abbandonato l'ambito dell'*homo animalis* della metafisica», ⁵² cosicché la posizione del classico umanesimo, proprio in quanto metafisica, deve essere deposta. Infatti, «pensare la verità dell'essere significa ad un tempo pensare l'*humanitas* dell'*homo humanus*. Bisogna porre l'*humanitas* al servizio della verità dell'essere, ma senza l'umanesimo nel senso metafisico». ⁵³

Dopo questa incalzante lettera di natura ontologica ed e-sistenziale sull'uomo, Heidegger conclude rispondendo a un interrogativo cruciale sulle implicazioni pratiche della concezione che emerge dall'umanità del *Dasein*. «Poco dopo l'apparizione di *Sein und Zeit* – confessa lo stesso autore – un giovane amico mi chiese: “quando scriverà un'etica?”». ⁵⁴ Il filosofo sottolinea di seguito che quel pensiero che si interroga sulla verità dell'essere non è né teoretico, né pratico, in quanto «avviene prima di questa distinzione. Per quel tanto che è, questo pensiero è pensiero che rammemora l'essere e nient'altro. Appartenendo all'essere, perché gettato dall'essere nella custodia della sua verità e per essa reclamato, esso pensa l'essere. Questo pensiero non approda ad alcun risultato e non ha alcun effetto. Esso soddisfa la sua essenza in quanto è». ⁵⁵ Questo pensiero non ha conclusione o finalità, in quanto si compie esso stesso come destino dell'essere, vale a dire quale avvenire della verità di questo. L'eventualità che un simile pensiero abbia processualità e scopi obiettivanti, infatti, lo ricaccerebbe nella metafisica e nell'utilizzabilità degli enti. Quindi in quello sfruttamento incondizionato delle entità che viene inaugurato con l'età della tecnica, ultima propaggine della stessa metafisica. ⁵⁶

⁵¹ *Ibidem*, p. 302.

⁵² *Ibidem*, p. 304. Cfr. F. BOSIO, *La filosofia, Dio, l'uomo e il mondo nell'età della tecnica secondo il pensiero di Martin Heidegger*, Edizioni Levante, Bari 1977, pp. 5-6, 99-126.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanesimo»*, cit., p. 304.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁶ In merito a questa celebre concezione heideggeriana sulla tecnica, si rimanda a M. RUGGENINI, *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete “inattuale” dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1977, pp. 305-324; G. PENATI, *Verità libertà linguaggio*, cit., pp. 76-86; M.T. PANSERA, *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando, Roma 1998, pp. 35-78; M. RATTO, *L'agire e il nulla: tecnica ed essere in Heidegger. Verso una concezione rinascimentale del sacro nell'epoca della tecnica*, Tip. Oreggia, Imperia 2012, pp. 7-26. Per un approfondimento sulla concezione della tecnica in rapporto alla cura e al sacro si veda C. CAMPORESI, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, cit., pp. 154-157.

«Più essenziale di ogni fissazione di regole – declama il filosofo – è che l'uomo trovi il soggiorno nella verità dell'essere»,⁵⁷ quel soggiorno che avviene e si dà nella *Lichtung* del linguaggio, il quale è «ad un tempo la casa dell'essere e la dimora dell'essere umano». ⁵⁸ La consapevolezza e la cura del rivelarsi della verità dell'essere stesso nel “*da*”, nel “*ci*” del *Da-sein*, dell'esser-ci, dell'essere umano, consentono a questo di cogliere il proprio essere ciò che è come esistenza. All'umano è qui concesso, insomma, di potersi autenticamente progettare in relazione al proprio statuto ontologico di essere vivente determinato nello *Sein*, gettato in esso e progettato oltre se stesso, sebbene sempre calato nell'essere, secondo le e-stasi temporali della cura del mondo, degli altri uomini e dell'essere in vista della propria morte. Vale a dire, proteso verso gli esistenziali della sua e-sistenza, i costitutivi chiave del suo essere ciò che è nella verità dell'essere e nell'accadere di questa come avvenimento del linguaggio.

3. ALCUNE NOTE CRITICO-COMPARATIVE

Dopo l'analisi specifica del testo di Sartre e di quello di Heidegger, è possibile annotare alcuni appunti, comparandoli. Bisogna però, preliminarmente, non solo rilevare le differenti e lontanissime lingue da loro parlate, ma anche constatare, nel riverbero dei loro linguaggi, la lontananza che li separa riguardo alle problematiche e le risoluzioni degli identici (ma non uguali) problemi affrontati. Ciò si deve essenzialmente al diverso intendimento che i due ebbero circa la realtà, cioè quella “visione del mondo” che detiene nei loro scritti lo statuto stesso del loro specifico filosofare. Non potendoci addentrare in uno studio comparato sull'intero complesso dei sistemi speculativi di Sartre e di Heidegger, ci si limiterà di seguito all'ordine dei due scritti indagati sopra. Da essi si vuole cogliere una traccia generale dell'approccio al reale fatto proprio dai due pensatori e, nel quadro di questo, soffermarsi su due tematiche cruciali per entrambi. Quelle che si intendono sottolineare sono le questioni, strettamente collegate, attinenti la concezione di trascendenza e lo statuto pratico dell'azione.

Procedendo con ordine, abbiamo che, per Sartre, punto d'inizio di qualunque argomentazione voglia essere scientifica altri non è che il soggetto. L'individuo singolo, che si riconosce in sé come fulcro di coscienza e di intenzionalità, attraverso il contatto rivelatore a sé e all'altro, si scopre centro di libertà assoluta. L'esistenzialismo è appunto il richiamo dell'uomo alla propria esistenza, cioè al suo vivere privo di pre-determinazioni essenziali, abbandonato nella sua libera e assoluta facoltà auto-definitrice in azione. È infatti nell'esistenza, nell'azione posta in atto esistendo concretamente, che l'uomo definisce se stesso essenzialmente, essendo egli pienamente responsabile delle

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'«umanismo»*, cit., p. 312.

⁵⁸ *Ibidem*.

proprie azioni, nonché della definizione di sé in senso essenziale. Le azioni, d'altronde, proprio perché non supportate da alcun retroterra ideale, risultano razionalmente ingiustificabili, così come lo sono i loro attori concreti nell'agire specifico. Essi sono calati così in un'angoscia profonda, derivante dal loro essere limitati in una condizione umana, ma non pre-definiti in una natura essenziale o creaturale. E ciò, in fondo, perché la divinità stessa, assieme ad ogni valorizzazione dell'essenziale in sé e per sé, sono stati parimenti soppressi, a seguito dell'elevazione ad assoluto dell'autodeterminazione umana. Questo assioma è stato sintetizzato nel detto “l'esistenza precede l'essenza”.

Passando ora a Heidegger, notiamo immediatamente il cambio di sguardo, allorché il punto d'inizio non è più il soggetto (assoluto o singolo che sia), ma l'essere stesso. Nella centralità della problematica che questo occupa, si istituisce quel pensiero che il suo ideatore vuole “originario” (*ursprünglich*). Precedente a ogni distinzione teoretica, antesignano di qualunque disposizione pratica dell'azione, origine di ciascuna successiva individuazione ontica degli enti e delle loro rappresentazioni, questo essere è lo *Sein* di *Sein und Zeit*. Nel suo studio sulla costituzione dell'essere stesso, attraverso l'indagine che se ne può attuare con l'approccio fenomenologico all'uomo inteso quale *Dasein*, Heidegger perviene agli *Existenzialien*. Come luogo e tempo particolare nel quale l'essere stesso avviene, il *Da-sein* consente di comprendere e lasciare che si riveli la verità dello *Sein*. Questo è intimamente intrecciato con lo statuto costitutivo del tempo come *Zeit* e si sviluppa nella specificità esistenziale (e non esistenziale) della temporalità dell'uomo, cioè nella *Zeitlichkeit* del *Dasein*. Tale specificità è incarnata dalla cura (*Sorge*), che l'uomo è e ha di sé, degli altri e del mondo, relazionandosi attraverso gli esistenziali alla verità stessa dell'essere, cioè l'aprirsi di questo ad accadimento.

L'uomo, gettato nel mondo, si progetta in relazione a tali sue strutture costitutive, le quali rappresentano il suo essere nel mondo, con gli altri e per la propria morte. Così facendo, egli va alla radice del proprio esserci, tornando alla sorgente dalla quale tutto è, non potendo essere realmente se non in tale sorgente stessa, che è lo *Sein*. Questo cammino dell'uomo è costellato in certa misura da azioni consapevoli e autentiche, ma nonostante ciò, perché esso stesso si realizzi, non è il *Dasein* che deve ricomprendere lo *Sein*, ma è questo che deve avvenire in quello, nel *da* suo proprio. All'uomo resta la responsabilità di cogliersi e restare così per come egli è, cioè apertura e radura dell'essere, “ci” nel quale l'essere può venire alla luce nella sua verità. Nel linguaggio dell'uomo si attua questo ricongiungimento dell'essere con se stesso, vale a dire l'accadimento della sua verità nella *Lichtung* che l'uomo è, proprio perché esser-ci dello *Sein*.

Di seguito a queste due matrici si possono sviluppare alcune note conseguenti, attinenti le concezioni di Sartre e di Heidegger sulle problematiche della trascendenza in quanto tale e dell'agire pratico dei singoli nell'azione

concreta. Mentre Sartre chiude deliberatamente e con forza la porta a qualunque specie di trascendenza del soggetto, Heidegger lascia invece aperto uno spiraglio all'avvenire della verità dell'essere. Infatti, se Sartre concede al singolo solo un'apertura verso l'altro (cosa questa, tra l'altro, indispensabile all'intenzionalità umana, volta a prendere coscienza di sé nell'individualità del soggetto), di più bisogna rilevare in Heidegger. Questo non ammette si possa negare, né accettare acriticamente una trascendenza divina, ipostatizzata oltre il *Dasein* mortale. Eppure, nonostante ciò, il filosofo tedesco sostiene che l'uomo deve farsi "pastore" e tutore della verità dell'essere nel linguaggio, cioè deve farsi egli stesso apertura docile, affinché tale verità si riveli da sé. Da una parte, quindi, l'uomo è abbandonato nella sua totale libertà, sicché deve creare da sé la propria essenza, ponendola in atto nelle azioni concrete che la determinano. Dall'altra parte, invece, l'uomo è sempre proprio e dentro la verità dell'essere stesso, è sempre *hic et nunc* specifico dello *Sein*, al punto che l'essere può rivelarsi negli esistenziali del *Dasein*, ma solo se l'uomo non si pone metafisicamente al centro dell'evento. Se si fa plasmatore tecnico degli enti, egli non può che pervenire all'oblio dell'essere perpetrato dalla metafisica. La trascendenza in Sartre, insomma, è il trascendimento dell'uomo nel suo costitutivo auto-progettarsi in quanto soggettività esistente; in Heidegger, invece, è l'insieme delle e-stasi del *Da-sein* nella cura dell'essere, la quale parte dall'umano essere gettato nel mondo e si pro-getta nel divenire della temporalità (*Temporalität*) come cura dell'essere, autenticazione a che la verità di questo accada di per sé.

Le concezioni di trascendenza esplicate subito sopra, implicano due diversi atteggiamenti pratico-agenti. Se infatti nell'esistenzialismo sartreano è escluso che gli ascoltatori siano indirizzati verso un certo quietismo (così per come lo stesso Sartre si difende nel testo, per esempio, nell'edizione citata, alle pagine 36 e 60), è altresì evidente che un qualche silenzio meditativo e d'attesa è previsto nel pensiero di Heidegger. Mentre questo intravede una qualche evoluzione in divenire dell'essere, che lo fa condursi da sé alla rivelazione di sé in se stesso, cioè nel suo *da*, che è l'uomo; il filosofo francese, invece, controbilancia l'assenza di quietismo pratico con una sostanziale immutabilità teorica assegnata all'essere. Sartre sostiene infatti che, sebbene varino le condizioni storiche,⁵⁹ non esiste alcun progresso umano, né individuale, né sociale, né storico, né spirituale.⁶⁰ L'esistenzialismo appare chiuso in un soggettivismo fissista che, paradossalmente, trae la sua stabilità dal relativismo assoluto delle posizioni esistitive specifiche degli individui singoli. Essi sono tutti accomunati dalla condizione umana della libertà assoluta, ma sono altresì tutti relativizzati nelle differenti definizioni essenziali, che possono attribuire autonoma-

⁵⁹ Cfr. J.-P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, cit., p. 65.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 73-74.

mente alle loro vite. Determinazioni, queste, tutte lecite, poiché ugualmente ingiustificabili per loro stesse o in alcuna sostanzialità ideale appellabile.

Heidegger, dal canto suo, non sospinge l'uomo a un'attesa passiva e inerte dell'accadimento auto-rivelantesi della verità dell'essere, quasi questa fosse una sorta di escatologia. Il filosofo infatti svolge il duplice compito, da una parte, di richiamare l'uomo dall'oblio dell'essere, nel quale il pensiero metafisico lo precipita, e, dall'altra parte, lo mette in guardia contro la possibilità sempre presente di ricadere in questa dimenticanza. Il pericolo è quello di concentrarsi sulla sola capacità tecnico-manipolatrice dell'essere umano nei riguardi degli enti e, così facendo, di dimenticare per sempre la verità dell'essere, non concedendo più che essa accada in lui, *da* dell'essere, e smarrendo in ultima istanza anche il senso stesso del suo essere l'esserci dello *Sein*. Nel proprio agire consapevole di questo rischio e di questa sua necessità autenticante, l'uomo deve permettere che la verità dell'essere avvenga. Ma ciò si dà solo nella misura in cui egli agisce concretamente prendendosi cura dell'essere stesso, nella specie dei suoi esistenziali. In questa duplice dinamica, l'essere viene alla luce nella *Lichtung* e prende dimora nel linguaggio umano, nell'atto in cui esso stesso cura il suo esserci individuale, gettato nel mondo e pro-gettantesi in relazione al mondo, agli altri uomini e alla possibilità ognora attuale della propria morte.

Snodo interessante di queste ultime accezioni sull'essere e sull'essere umano in particolare, è la concezione di apertura. Essa identifica quella modalità di esistenza, che l'uomo è portato ad essere e che dovrebbe essere in pieno, per poter effettivamente essere ciò che è in relazione all'essere stesso in quanto tale. L'imprescindibilità di questo elemento si coglie ancor più se posto autenticamente accanto alla chiusura rigida dell'umanismo esistenzialista. Esso assume infatti in maniera postulatoria la propria posizione atea, anticamera della sua chiusura, deducendone di seguito, in maniera secca ed implacabile, tutti gli assunti posteriori. Un simile atteggiamento è dogmatico nelle fondamenta, così come lo è, solo opposto di segno, una posizione teologica che, per aver ragione di se stessa contro i suoi oppositori, si sclerotizza nell'esasperata ricerca dell'inconfutabile prova dell'esistenza di Dio. Sebbene Sartre abbia ragione nel dire che l'uomo debba essere richiamato a una completa responsabilità di sé e delle sue azioni declinate nell'ordine della libertà, d'altro canto la sua presa di posizione sulla divinità risulta filosoficamente pretenziosa, perché aprioristica e assiologica. Da essa si danno due estremi: o, se Dio esiste, quanto è inscritto nella natura dell'uomo diventa prescrittivo per le sue azioni e quindi anche coercitivo; oppure, se Dio non esiste, nulla ha più un basamento stabile ed immutabile, se non la relatività delle auto-definizioni umane di se stesse e la convenzione sociale, per la quale ci si intenda su tale nichilismo delle essenze. Ma, a ben intendere, *hic tertium datur est*.

L'essere umano è essenzialmente quell'apertura alla libertà e alla responsabilità che egli stesso è originariamente. L'umano ha da essere nella consa-

pevolezza di tale suo modo d'essere. E ciò al fine di potersi appropriare autenticamente del proprio Sé. Nella misura in cui l'essere umano esiste nella specificità esistenziale della propria libera essenza, egli è nel seno del suo essere autentico. Questo non è la specie metafisica di una sistematica immutabile che imbriglia l'umano alle categorie del pensiero. Ogni sorta metafisica di umanismo deve cedere il passo alla comprensione originaria dell'umano. Essa è quella specie di umanesimo originario che, non declinandosi come esistenzialista, né ricacciandosi nelle forme idealistiche di assolutizzazione del soggetto umano, intende piuttosto mettere quest'ultimo a questione. La donna e l'uomo invitati a interrogarsi su se stessi, al fine di conoscere e riconoscere la propria essenza, sono i protagonisti di questo percorso di ricerca che è la filosofia. Siamo noi a essere direttamente interrogati da questa domanda di senso che, col nostro linguaggio umano, codifichiamo per noi in e da questo mondo nel quale esistiamo. Rivolti a esso e a noi stessi, l'impegno alla responsabilità si fa decisione autenticante verso il pensare teoretico (ed etico) sul nostro esistere, sull'intero sussistente e sull'essere stesso.

ABSTRACT: The philosophical reflection thinks about the human being in its essential configuration. In this appointment, it is basic to reflect on the modality to be of the human as existent. Thinking about the essence of humanity means to study in deep the foundation of existence: the ground from which rises every possible way in understanding and being "humanus". It is indispensable to promote dialogue between existentialist and ontological dimensions according to the human existing. That is especially necessary insofar we need to rethink what are the origins of the Italian "Umanesimo", opposed to each other form of metaphysical "umanismo". Outlining the distinction between these two terms, the definition of human being takes an essential pregnancy in order to its own existentialist qualifies, always founded on the ontological instance of Being. Comparison between Sartre and Heidegger configure an interesting place for the delineation of this original instance of research.

KEYWORDS: Heidegger, Sartre, humanism, existence, God.