

«... la bellezza salverà il mondo...»<sup>1</sup>

*François Fédiér*

Quest'anno, il lavoro che ci vede insieme da ormai quattro anni non si svolgerà con le stesse modalità delle volte precedenti: oggi non si tratta di un seminario, ma di una conferenza.

Ma al di là di questo cambiamento nella forma, di fatto prosegue lo stesso lavoro. Per questa ragione, inizierò col ricordare quanto abbiamo tentato di scorgere fino a questo momento. Mi permettano, però, di spendere innanzitutto qualche parola sul tipo di lavoro che ho evocato un attimo fa, vale a dire il lavoro di *seminario*. Infatti, nonostante abbiamo già praticato per tre volte tale esercizio, corriamo sempre il rischio di non intendere fino in fondo la virtù principale di un seminario.

E qual è questa virtù? Molto semplicemente, è il fatto di invitare ciascuno dei partecipanti ad affrontare, con la presenza di spirito di cui è in quel momento capace, ciò che si offre per essere pensato. In tal senso, il seminario, in quanto situazione in cui più persone si trovano insieme per tentare di mettere in comune i loro sforzi intorno a un tema di riflessione concreto, è un'occasione senza eguali di sperimentare il fatto che il pensare non sia innanzitutto un'attività soggettiva, o addirittura solipsistica, ma implichi ogni volta *qualcos'altro*.

Abitualmente, intendiamo per lo più questo *altro* come un *alter ego*. E dal momento che, in un seminario, siamo numerosi, e che ciascuno è "altro", la semplice diversità degli individui – così pensiamo – è già di per sé auspicio di un possibile mutuo arricchimento. Lungi da me l'idea di ignorare questo aspetto: in un'epoca di individualismo sfrenato, è buona cosa attirare l'attenzione su quanto vi sia di positivo in un vero lavoro collettivo – ancorché l'espressione «lavoro collettivo» rischi di spingerci in una direzione diametralmente opposta rispetto a quella in cui vorrei invitare Loro ad andare.

Infatti, questo *altro* di cui parlo non è affatto, in primo luogo, un *alter ego*. Come possiamo far intendere il senso di alterità insito in questo *alter* senza passare per l'*ego*? Ricordo di aver letto,

---

<sup>1</sup> Conferenza tenuta il 9 maggio 2001 all'Università Bocconi di Milano. Negli anni precedenti, su invito di Gino Zaccaria, François Fédiér aveva tenuto dei seminari all'Università Bocconi sui temi "Totalitarismo e nichilismo" (1998 e 1999) e "Pensare l'arte (2000). I testi dei seminari e di questa conferenza sono stati pubblicati in traduzione italiana nel volume *Totalitarismo e nichilismo*, a cura di Maurizio Borghi, Como-Pavia, Ibis, 2003.

in un corso di Heidegger, una frase che può aiutare a chiarire tale questione. Ecco la frase – così come ne conservo memoria:

*A è differente da B. E sia. Ma se A e B non fossero, tanto l'uno quanto l'altro, differenti dall'“è”, non potrebbero neppure apparire differenti l'uno rispetto all'altro.*

In altri termini: ogni differenza ontica (cioè ogni differenza *tra enti*), presuppone la differenza ontologica (la differenza tra *ciò che è* e *l'essere stesso*).

Invito dunque Loro a considerare quanto segue: la situazione dell'essere insieme a lavorare in comune (situazione che Platone chiama *συνουσία*, è una possibilità insigne di fare esperienza di quell'alterità fondamentale che Heidegger chiama «differenza ontologica». Osserviamo, per iniziare, che dovremo, di conseguenza, fare ogni volta attenzione a guardare *altrimenti* l'alterità – altrimenti da come la comprendiamo abitualmente, altrimenti che a partire da quella differenza che ci ottunde lo sguardo, e cioè la differenza tra due enti. Così: anziché impuntarci sulla differenza tra i “punti di vista”, proviamo a ponderare la differenza tra ogni *punto di vista* e *ciò che è*. A questo scopo, cerchiamo soprattutto di non sottovalutare la disponibilità offerta dal fatto di essere «in molti»; non: molti individui particolari, ma: molti esseri umani, ovvero molte possibilità di essere attenti alla vera alterità. Infatti, il segno distintivo – se così si può dire – del modo singolare d'essere che ci caratterizza, che caratterizza noi esseri umani, è proprio la possibilità di orientarsi sulla differenza ontologica, per il solo fatto di non poter esistere senza dover essere-insieme.

Il primo esercizio con il quale ci siamo confrontati insieme [nei seminari precedenti], lo ricordiamo, consistette nel tentativo di verificare l'idea di totalitarismo, così come la intendiamo noi oggi, a partire dalla sua comprensione più antica, ossia quella che vigeva prima che i “sistemi totalitari” finissero per rivelare tutta l'ampiezza della loro natura criminale.

Il primo risultato del nostro esame fu la constatazione del fatto che, prima di tale rivelazione (che per il nazismo si verificò già alla fine della Seconda guerra mondiale, mentre i regimi cosiddetti “comunisti” riuscirono a passare per “complessivamente positivi” fino all'inizio degli anni Settanta), lo stesso termine «totalitarismo» non era percepito come univocamente peggiorativo. Ricordo, per fissare bene questo risultato, una frase che Papa Pio XI pronunciò rivolgendosi ai sindacalisti cristiani intorno al 1938, una frase che suona scioccante: «Anche la Chiesa è totalitaria».

Si comprenda bene il senso di questa mia osservazione. Non è affatto mia intenzione, soprattutto trattandosi del Papa che affidò al cardinale Pacelli la redazione dell'enciclica «*Mit brennender Sorge*», farmi promotore di un atteggiamento di irrisione.

E questo ci porta alla seconda osservazione: se è vero che, per comprendere il termine «totalitarismo» così come lo intendevano i contemporanei di Papa Pio XI è necessario mettere fuori gioco il senso in cui, oggi, tutti noi percepiamo d'acchito tale dizione, dobbiamo però anche, necessariamente, essere in grado di ricostruirne il possibile tenore positivo. A tale scopo, è sufficiente ricordare il contesto o il luogo a partire dal quale l'idea del «totalitario» acquista il suo senso. Ora, tale contesto, tale luogo, non è altro che la Logica filosofica, e, ancora più precisamente: quell'elemento che, a seguito dell'acclimatazione della Logica nel linguaggio scolastico, si chiama l'**universale**.

La mia tesi – se Loro mi consentono questo termine un po' troppo pomposo – è che il pensiero del «totalitario» è l'estrema trasfigurazione dell'antico tema logico dell'universale. È una tesi che potrebbe aprire numerose e interessantissime tracce di ricerca per i filosofi di professione; ad esempio, la puntualizzazione precisa dei concetti grazie ai quali i filosofi hanno articolato la nozione di «totalità». Così, Kant distingue con particolare cura, nel cuore stesso della totalità, numerose accezioni tra loro molto diverse, in modo tale che il termine «totalità» finisca per riunire in sé significati eterogenei (sia *universalitas* che *universitas* – per dirlo con le parole latine). L'implicito di questa tesi è che il pensiero filosofico non sia stato in grado di mantenere l'universale all'altezza di quel rango eminente che dovrebbe competergli, lasciando che l'*universale* declinasse in direzione dell'*uniformità*. Perché? Non è affatto ozioso interrogarsi su questa carenza, tanto più che essa ci permette di avanzare un'importante osservazione sul compito proprio della filosofia.

Uno dei luoghi comuni più tenaci è quello secondo cui la filosofia avrebbe la funzione di fornire gli strumenti concettuali che permetterebbero all'umanità di affrontare i “problemi” inerenti alla propria condizione. Non c'è forse per noi cosa più urgente, nell'epoca in cui oggi ci troviamo, che svegliarci da questa suprema illusione. Il «sonno dogmatico» di cui parlava Kant, non è niente al confronto dell'uniforme sonnambulismo in cui oggi ci troviamo tutti quanti immersi riguardo al pensiero. Ecco perché è indispensabile ricordarci continuamente di ciò che Heidegger, ormai cinquant'anni fa, affermava:

*Ciò che vi è di più inquietante nella nostra epoca inquietante, e che dovrebbe dare da pensare più di ogni altra cosa, è che noi ancora non pensiamo.*

Anche solo per situarci come si deve rispetto a questa proposizione, conviene, prima ancora di metterci a pensare – e per disporci a ciò –, iniziare ad abbandonare le abitudini che ci impediscono di pensare. La cosa importante, per noi qui e ora, è rendersi bene conto che il lavoro che svolgiamo insieme è dedicato precisamente a questo: esercitarci, in piena coscienza e lucidità, ad abbandonare le abitudini che ci impediscono di pensare.

Ho ricordato un istante fa come la nozione di «totalità» – quale ha finito con l'imporsi ovunque nel XX secolo – derivi, quale sua estrema declinazione, dal pensiero filosofico dell'universale. Ora, tutto sembra andare in una direzione tale per cui nessuno, oggi, vede il «totalitarismo» altrimenti che come la *negazione* dell'universale – sicché la mia proposizione appare paradossale. Vorrei, dunque, che esaminassimo con la massima attenzione la seguente cosa, a sua volta inquietante, e che cercherò di formulare nel modo più chiaro possibile: laddove la nozione di «universale» ci sembra essere la garanzia stessa dell'umanità (*Menschlichkeit*), proprio da essa deriva, invece, il totalitarismo, vale a dire la matrice di ciò che noi percepiamo come l'archetipo del comportamento criminale per eccellenza.

Com'è potuto accadere questo? È possibile rintracciare le tappe di questa deriva? Tentiamo. Se posso rivolgere Loro una preghiera: anzitutto, non intendano quello che segue una prova di erudizione. Ciò che dobbiamo portare alla luce è molto più importante. Ne va della nostra storia, o meglio: di ciò che governa segretamente la nostra storia.

«Universale», è il calco del termine *universalis*, quale appare, così sembra, in Quintiliano, per tradurre il tratto che i Greci del suo tempo, ossia dell'epoca ellenistica (e più precisamente i logici dello Stoicismo), chiamavano τὸ καθολικόν – dizione che si è trasposta tale e quale nel nostro aggettivo «cattolico». Aristotele non impiega mai il termine καθολικόν. Per lui, è l'avverbio καθόλου a giocare un ruolo decisivo nella puntualizzazione dello sguardo filosofico – precisamente, nella misura in cui l'ottica del καθόλου è quella che mette a fuoco «in modo consono al tutto». Il neutro *universum*, presso i Latini, è servito da traduzione del greco τὸ ὅλον (il Tutto in quanto *intero*). La semplice lettura dell'ammirevole *Dizionario etimologico della lingua latina* di Alfred Ernout e Antoine Meillet permette già di avanzare un'osservazione decisiva. All'articolo '*universus*', i due eminenti filologi annotano: «propriamente “rivolto tutto intero (d'un solo slancio) verso...”». Questa

osservazione ci insegna che, nella dizione latina *universus*, l'elemento *uni-* non designa *ciò verso cui* è rivolto lo sguardo, ma la *modalità* secondo la quale lo sguardo, in quanto tale, si rivolge; esso dice *come* si riguarda ciò verso cui si è rivolti quando tale rivolgersi è in modo «universale»: si è rivolti “d'un sol pezzo” – o, in altri termini, si è *interamente* rivolti.

Che cosa vediamo qui? Innanzitutto, una cosa della massima importanza: la lingua latina, come tutte le lingue umane, è ricca di sorprendenti risorse. Il termine *universus*, quale possiamo udirlo parlare nativamente latino, non fa che chiedere di condurre il pensiero verso un'intesa del fenomeno cardinale che è in gioco lì dove si tratti di mettere a fuoco – come dice Aristotele – *καθόλου*, vale a dire: nell'ottica del Tutto. Ma, per riuscirvi, è necessario accompagnare, pensandolo, un elemento che si trova già in abbozzo nel vocabolo, e che, semplicemente rivolgendo tutta la nostra attenzione a ciò che non attende altro che di trovare la propria formulazione, possiamo articolare come segue: la sola condizione alla quale può aver luogo una messa a fuoco filosofica, vale a dire una messa a fuoco «in modo consono al Tutto» (*καθόλου*) – tale condizione non è altro che uno sguardo *rivolto tutto intero (d'un solo slancio) verso* il Tutto. Cosa che dev'essere, però, immediatamente completata nel modo seguente: tale condizione originaria è pensabile solamente come essa stessa condizionata, di modo che non si possa dire che il Tutto preceda lo sguardo che mette a fuoco il Tutto, né che tale sguardo sia in qualche modo anteriore al Tutto che esso mette a fuoco. In altre parole: il Tutto – punto di mira dell'occhiata propriamente filosofica – non è pensabile indipendentemente dall'occhiata stessa; o, se si vuole: quel Tutto comprende, in anticipo, l'occhiata del Tutto.

Ciò significa che quel Tutto non è assolutamente pensabile in una prospettiva di sommatoria, cioè a partire dall'addizione di elementi che vengano ad aggiungersi gli uni agli altri. Ciò significa, dunque, che ci troviamo qui di fronte a un fenomeno dalla natura singolare e *differente* – in un modo, a sua volta, del tutto singolare – da tutti i fenomeni che abitualmente consideriamo come capaci di esemplificare una totalità. Vorrei attirare la Loro attenzione sul rapporto tra ciò che è stato appena detto e la differenza ontologica di cui abbiamo parlato in precedenza.

Dobbiamo però subito aggiungere, all'osservazione appena fatta, la questione che finisce per conferirle tutta la sua portata: è possibile comprendere perché, con la traduzione in latino del *καθόλου* aristotelico, inizi la deriva di cui abbiamo parlato? Anche qui, è possibile segnalare uno dei punti più fraintesi dell'insegnamento di Heidegger.

Si è diffusa un po' ovunque l'opinione secondo cui Heidegger avrebbe giudicato la traduzione, in latino, del pensiero greco, come la responsabile della caduta di livello di cui sarebbe irrimediabilmente affetto quello che si è deciso di chiamare "l'oblio dell'essere". Non esito a qualificare tale opinione una caricatura, se non una vera *stupidaggine*. La verità – che va esattamente in senso contrario a questo controsenso – è questa: non è perché i Romani hanno tradotto i vocaboli greci in latino che il pensiero greco è stato tradito. È perché i Romani hanno tentato questa traduzione senza restare fedeli allo spirito della loro lingua, o, per essere ancora più chiari: perché non hanno avuto il coraggio, o l'ardire, di cercare tutto ciò che, nella loro lingua, potesse rispondere in senso nativo a quello che i pensatori greci – magistralmente, certo – hanno saputo portare alla luce nella loro lingua. In altri termini: la colpa dei Romani consiste nell'aver ingenuamente pensato di doversi mettere alla scuola dei Greci, senza comprendere che il "mettersi alla scuola" di chicchessia non può mai prescindere da un preliminare e primigenio apprendistato: quello che richiede di sviluppare, nel modo più esplicito possibile, la propria singolare *popolarità*.

Non è un caso che s'imponga qui la parola del poeta Hölderlin. In Hölderlin, *Popularität* – una dizione caratteristicamente latina – deve intendersi come ciò che contraddistingue il possibile rapporto di ogni popolo con quel Tutto-intero verso cui indica propriamente il *καθόλου* di Aristotele. La colpa romana (che ha una portata non solo storica, ma genitoriale) è dunque innanzitutto una mancanza nei confronti della popolarità *romana*. Non avrebbe però alcun senso fare questa osservazione se non fosse che ci troviamo noi stessi in una situazione simmetrica. Tutta la nostra concezione della "cultura" è infatti fondata su questa autentica stortura di cui i Romani furono gli iniziatori, e che consiste nel credere che l'acquisizione di un sapere possa avvenire per assorbimento, come se il sapere fosse un bene disponibile semplicemente da trasferire. Mentre, in verità, si tratta di trovare, nel cuore della propria popolarità, l'elemento che risponde, prima ancora di ogni acquisizione, a ciò che si tratta di acquisire esplicitamente.

Tornando alla questione che ci ha tenuti occupati durante il primo seminario, e cioè l'interrogazione intorno alla nozione di *totalitarismo*, posso ora formulare più chiaramente qual è il mio unico intento. In tutti i cammini da lui percorsi, Heidegger ha costantemente ricordato, in una formulazione concisa, l'elemento che deve costituire l'acquisito della filosofia in quanto metafisica nella sua forma più compiuta (vale a dire in quel culmine che è il pensiero di Aristotele). La filosofia – ripete, dunque, Heidegger – è il sapere che mette a fuoco

Si è presa l'abitudine di tradurre: «l'ente come tale in totalità». Sono anni, ormai, che segnalo – ma ciò continua a non essere preso in considerazione, e certamente perché non ho saputo dirlo con sufficiente chiarezza – quanto tale traduzione sia profondamente fuorviante. Ecco perché vi ritorno oggi, sollecitando tutta la Loro attenzione: la locuzione '*im Ganzen*', che traduce il greco *καθόλου*, non può assolutamente essere resa nelle nostre lingue latine con il termine «totalità». Infatti, «totalità» è precisamente la dizione nella quale si iscrive lo scarto che, sempre più irrimediabilmente, allontana il pensiero occidentale da ciò che aveva sott'occhio Aristotele con il termine *καθόλου*. La mia proposta è dunque di rendere l'espressione '*im Ganzen*' con '*en entier*', «nel (suo) intero».

La filosofia è il sapere che mette a fuoco l'ente come tale nel suo intero. Le dizioni *das Ganze*, *die Ganzheit* – quanto meno in Heidegger, visto che queste dizioni sono le sue dizioni tedesche –, non possono essere tradotte a partire dalla nostra idea di totalità, ma a partire da quella di *entièreté*, «interezza». La parola *entièreté* [non è di uso comune nel francese attuale, ma] esiste nel francese medievale. Mi stupirebbe molto se fosse assente dalla Loro lingua italiana. Perché è semplicemente impossibile che una lingua non conosca, in una forma o in un'altra, questo rapporto con l'intero che caratterizza il modo d'essere di tutto ciò che è umano.

L'*entièreté* è il carattere di ciò che è *entier*, intero – vale a dire, di ciò a cui non manca nulla per essere. Poco fa, a proposito dell'aggettivo *universus*, abbiamo ricordato come esso dicesse a meraviglia l'atteggiamento, o il contegno, di ciò che è in rapporto con l'interezza: *universus* = rivolto d'un solo slancio, cioè interamente rivolto, verso l'intero. Mettere a fuoco l'ente come tale nel suo intero, non significa tentare di comprenderlo a partire da una totalità; significa, molto più semplicemente: articolare un "sapere" che fa tutt'uno con l'umana condizione. Possiamo ancora chiamarlo un "sapere"? Nelle nostre lingue romanze certamente sì, a patto però di essere attenti a ciò che esse dicono! Infatti, tale *sapere* parla nel cuore del vocabolo «*universus*», nella sua accezione originaria. Lasciamo che sia Hölderlin a dircelo in tedesco:

*Wer nur mit der ganzen Seele wirkt, irrt nie*<sup>2</sup>

[Chi soltanto fa con l'intera sua anima ciò che deve fare, non erra mai]

Impossibile intendere ciò che dice il poeta se dovesse venire a interferire l'idea di totalità. Ecco una cosa che permette un'ulteriore osservazione: la differenza, nelle nostre lingue, tra il Tutto (vale a dire il Tutto in quanto interezza) e la totalità, è una di quelle sfumature inappariscenti a proposito delle quali Husserl segnalava che, con esse, nel pensiero si decide delle sue *impasse* e delle sue aperture.

Proviamo dunque a dire, nel modo più chiaro e semplice possibile, che cosa è davvero in causa con la traduzione. «Traduttore traditore» è, che io sappia, un modo di dire italiano. Ebbene, parliamo del tradimento traduttivo. Si crede che sia quello che consiste nel non essere “fedeli”, come si dice, a ciò che si trova nella lingua da tradurre. Commisurato alla portata della questione che noi qui solleviamo, questo tipo di tradimento è di un ordine che non dobbiamo esitare a qualificare secondario. Molto più grave è il tradimento che rischiamo continuamente di commettere lì dove non restiamo fedeli alle ricchezze che le nostre lingue custodiscono. Affermo, pertanto, che quando noi, uomini dell'area latina, traduciamo *Ganzheit* con «totalità», tradiamo <non la “lettera” della lingua tedesca, bensì> lo spirito delle *nostre* lingue <latine>; infatti, così facendo noi semplicemente non pensiamo a ciò che, in esse, va già – per così dire, a nostra insaputa – in direzione della vera comprensione del Tutto, e cioè: l'interezza. Questo tipo di tradimento accade già quando i Romani tentano di tradurre le dizioni della filosofia greca senza partire da ciò che la lingua latina era in grado di dire. Penso che questo possa chiarire che cosa intenda Heidegger quando parla della traduzione in latino della filosofia greca. Lo sappiamo tutti: egli dice e ripete che tale traduzione è un disastro; quasi tutti, però, interpretano rapidamente questa affermazione in un senso sconclusionato: come se fosse il pronunciamento di una condanna contro le lingue latine (incapaci, si aggiunge, di pensare veramente). Ora, la questione è talmente importante che non si può lasciar aleggiare su di essa il minimo dubbio. Il richiamo di Heidegger non verte sulle lingue latine, ma sull'atteggiamento dei Romani nei confronti della cultura greca. Infatti, i Romani (istituendo con ciò qualcosa che, in Europa, continua a perpetuarsi) hanno compreso l'insieme delle opere dello spirito greco come “cultura”, e soprattutto come modello di cultura, cioè come modello da seguire per elevarsi, fin dove

---

<sup>2</sup> *Hyperion*, II, I, Hellingrath II, p. 218.



possibile, a un livello comparabile a quello dei suoi iniziatori greci. Se guardiamo con attenzione, ci accorgiamo che quest'ottica romana è già quella della "divisione del lavoro": il problema è, infatti, quello di individuare le modalità con cui effettuare, in modo ottimale, una prestazione, al fine di riprodurre ciò che è già stato fatto. Ora, una simile concezione del lavoro, ossia quella che implica la possibilità della sua divisione, in modo tale che a un gruppo di uomini possano essere affidati i compiti in cui eccelle, mentre gli altri compiti (in cui esso è meno efficiente) sono riservati ad altri gruppi – una simile concezione del lavoro è inattendibile, poiché riduce il lavoro a mera attività. Disponiamo così di un criterio assolutamente sicuro per distinguere ogni lavoro reale: è vero lavoro unicamente quello che non si lascia dividere.

Per illustrare ancora più chiaramente quanto appena detto a proposito del tradimento, da parte dei Romani, della loro propria popolarità, e per fissare bene il fatto che parlare di «tradimento» non ha lo stupido scopo di declassare la latinità, ma, proprio al contrario, serve unicamente a rendere noi stessi attenti ai rischi cui siamo esposti quando ci applichiamo al formidabile compito di pensare l'evento in cui è consistita l'intera storia del pensiero metafisico – aggiungiamo ancora qualche parola, basandoci su una delle formulazioni più ermetiche di Hölderlin.

Nella prima lettera all'amico Böhlendorff (datata 4 dicembre 1801), Hölderlin parla di Omero, il *primo* poeta greco («il poeta di tutti i poeti», come scrive in un altro luogo<sup>3</sup>), e di ciò che ha fatto Omero per istituire la poesia greca. Omero, dice Hölderlin, vi ha portato al proprio culmine il dono di *esporre* (*darstellen*), ossia il dono di porre-là in modo che sia reso evidente ciò che viene esposto. E, subito dopo, egli spiega il perché (apriamo bene le orecchie):

*Perché quest'uomo straordinario era sufficientemente ricolmo d'anima per impadronirsi della sobrietà occidentale giunonica a vantaggio del suo regno apollineo.*

Quest'uomo straordinario, è Omero. È straordinario, perché è in grado di fare quello per cui noi uomini, ordinariamente, siamo impotenti: aprire l'anima fino al punto da essere aperti a ciò che è altro da noi. Tale è infatti la prodezza di Omero: egli è, scrive Hölderlin, *seelenvoll* – letteralmente «pieno d'anima», cosa che dobbiamo comprendere come quando diciamo: una pienezza d'apertura,

---

<sup>3</sup> Hell. III, p. 247.

vale a dire una pienezza di puro accoglimento, ossia: una pienezza di vacanza. In questo modo, egli è in grado di far venire nel suo regno apollineo la sobrietà occidentale.

Il regno di Apollo (*Apollonsreich*), rischiamo di intenderlo alla rovescia se lo interpretiamo servendoci dell'opposizione che verrà stabilita da Nietzsche, ovvero il contrasto tra apollineo e dionisiaco. Ecco perché sembra più opportuno tagliare corto con questa interpretazione, limitandoci ad affermare senza indugi: il «regno di Apollo» è il regno dell'immediatezza (la cui figura nietzscheana è precisamente il dionisiaco). Il regno dell'immediatezza non è altro che la regione nativa dei Greci.

La sobrietà occidentale, Hölderlin si premura di qualificarla come «giunonica» – con il nome, dunque, della divinità romana.

Ciò che intravediamo qui è propriamente vertiginoso. Diciamolo in un modo che possa renderci presente tale vertigine: secondo quanto espone Hölderlin, Omero è l'istitutore della poesia greca per il fatto di aver saputo immediatamente rendersi padrone di ciò che costituirà la virtù occidentale per eccellenza: la sobrietà.

Dove sta l'elemento vertiginoso? Non tanto nell'anacronismo, in cui il futuro viene anticipato (alla pagina 77 del *Quaderno di Hombourg*, Hölderlin annota: «Noi mettiamo le epoche / a soqqadro»), ma, precisamente, nel fatto che la possibilità di essere greco possa richiedere di non essere fedeli alla propria popolarità.

Possiamo dire: «non essere fedeli»? Certamente – a condizione di precisare subito che vi sono due modalità dell'essere *infedeli*, una sola delle quali è l'infedeltà che noi conosciamo: quella, cioè, che consiste nel dimenticare ciò che non dovremmo dimenticare. L'altra infedeltà, invece, consiste nel volgersi via, nel volgersi altrove, nel *distogliersene* – sebbene Hölderlin aggiunga, all'ultima pagina delle *Osservazioni a proposito di Edipo*: «ma in guisa salubre».

Da ciò che non dobbiamo dimenticare, e proprio per serbarne memoria come si deve, noi dobbiamo *distoglierci*; solo così un popolo instaura il vero rapporto con la propria popolarità.

Tutto ciò può sembrare incomprensibile. Eppure, le cose stanno allo stesso modo con il pensiero. Ricordiamoci ciò che dice Heidegger nel libretto intitolato *Dall'esperienza del pensare* (p. 13), e cioè che il pensiero deve necessariamente pensare contro sé stesso. Non si tratta di una mera questione di contrapposizione o di contraddizione. Il pensare “in contropendenza” non richiede

l'infedeltà del dimenticare ciò da cui la pendenza discende, ma quella del non smettere mai di distogliersi da essa.

A termine di questa ripresa del nostro primo seminario, mi permettano dunque di ripetere ancora una volta: non si tratta di dimenticare ciò a cui il pensiero dell'universale conduce, né tantomeno ciò da cui esso proviene, e neppure la deviazione (o, forse, meglio: lo sbandamento) che fa virare dall'uno all'altro – ma, prima di tutto, dobbiamo imparare a distogliercene.

\*

Il nostro secondo seminario era dedicato al tema «Pensare l'arte». Quanto abbiamo tentato di fare può essere riassunto semplicemente così: abbiamo tentato di seguire uno dei vertici del pensiero filosofico quando prende a tema l'arte, e cioè la parte della *Critica della forza di giudicare* che si occupa del «giudizio estetico».

Ciò che abbiamo potuto constatare, punto per punto, è il modo in cui, persino nel costrutto stesso della sua formulazione, Kant sia alle prese con una difficoltà estrema, che lo costringe ad accostarsi continuamente all'essenza del bello con l'aiuto di determinazioni che abbiamo ricordato essere ogni volta al limite della contraddizione. Richiamiamo tutto questo alla memoria con l'aiuto di un unico esempio. Il secondo «momento» della delucidazione del bello (KU, § 9, p. 32) si riassume come segue:

*È bello ciò che piace universalmente senza concetto.*

Ricordiamo la tripartizione a partire dalla quale questa frase acquista il suo senso. A pagina 15 della terza Critica (§ 5), Kant scrive: «*Gradevole* è, per qualcuno, ciò che <in qualche misura> lo soddisfa; *bello*, ciò che semplicemente gli piace; *buono*, ciò a cui egli accorda la propria stima, la propria approvazione.»

Per i nostri scopi, è importante il modo con cui Kant affina la determinazione del piacere che si prova a contatto del bello. Il bello, dice, è ciò che piace universalmente. Per noi, l'idea di un piacere universale è né più né meno che un controsenso; infatti, con il termine «piacere» noi intendiamo ciò che Kant chiama qui «soddisfazione» (*Vergnügen*, termine in cui dobbiamo riuscire a udire la dizione '*genug*', *satis*). Ciò che, di conseguenza, distingue il vero piacere dalla

soddisfazione è precisamente il fatto che il piacere *non* si limita all'individuo che lo prova. Mentre lo prova, quest'individuo si trova già de-individualizzato. Più esattamente: al contatto del bello, l'essere umano, senza smettere di essere *colui* che è, smette di essere un *individuo*. Dovremmo dire che è «universale»? Non è più necessario. Possiamo qui abbandonare, a nostro rischio e pericolo, il linguaggio tradizionale della filosofia – quel linguaggio in cui l'universale viene compreso logicamente – e provare a dire: al contatto del bello, l'essere umano è *interamente sé stesso*.

Eccoci giunti lì dove parla il titolo di questa conferenza. È una frase di Dostoevskij, pronunciata nel quinto capitolo della terza parte del grande romanzo *L'idiota*. Prima di procedere, vorrei ricordare che Nikolaj Gogol' (per il quale Dostoevskij ha per tutta la vita provato, come per Puškin, un sentimento di venerazione) chiamava «Poema» il suo romanzo *Le anime morte*. Ogni grande romanzo è tutt'altra cosa rispetto a ciò che chiamiamo sbrigativamente “un romanzo”. (Sarebbe tempo che noi, che parliamo le lingue *romanze*, iniziassimo a pensare seriamente a che cosa sia, nella sua interezza, un *romanzo*).

La frase è pronunciata da un personaggio che si rivolge in questi termini al principe Lev Nikolàevič Myškin:

*È vero, principe, che voi diceste un giorno che il mondo lo salverà la bellezza?*

Il principe è *l'idiota* che dà il titolo al romanzo. Ἰδιότης, in greco, nomina l'essere umano in quanto non appartenente alla collettività, sia essa una collettività etnica o sociale. Ma non corriamo troppo, e non diciamo che questo essere umano è l'uomo universale (anche solo perché parlare in questo modo significa necessariamente imboccare una via d'astrazione). Il suo nome, per noi, deve ancora rimanere: l'idiota. Così, verso l'inizio del romanzo (al capitolo VII della prima parte), in una conversazione a casa del generale Ivàn Fëdorovič Epančín in cui è sottoposto a una sorta di esame per essere ammesso nella buona società, il principe dichiara:

*La bellezza, è difficile giudicarla; non mi ci sono ancora preparato. La bellezza è un enigma.*

Vorrei, molto seriamente, che Loro non pensassero che io sia arrivato più in là rispetto a dove si trova l'idiota! Kant, invece, è andato incontestabilmente più lontano, anche solo per il fatto che il suo esame del bello si situa all'interno di una *Critica della forza di giudicare*. Il verbo *sudit'*

(giudicarne), che leggiamo nel testo russo, ha esattamente la stessa accezione del κρίνειν greco e kantiano.

Quello che sto dicendo non contiene alcuna ironia: affinché Loro possano rendersene conto senza il minimo equivoco, basti ripetere ancora una volta che la meditazione di Kant è uno dei documenti più impressionanti di ciò che la metafisica è capace di portare alla luce in riferimento alla determinazione del bello. Malgrado ciò, tale meditazione resta fundamentalmente insufficiente, e questo perché non riesce a giungere in chiaro quanto al rapporto reciproco tra il pensiero e il giudizio. È ben vero che Kant scrive che «pensare è giudicare». Ma: il giudizio come tale, vale a dire la *dis-giudicazione* (*Urteil*), che statuto ha? – che cosa separa, e a partire da quale differenziazione?

Finché tali interrogativi non siano risolti, la bellezza rimane inafferrabile. Ma il Principe dice di più: essa è un enigma. Del resto, l'elemento più proprio di ogni parola enigmatica è forse proprio il fatto di restare un enigma anche lì dove tutto ciò che le sta intorno sia stato chiarito. *Il Reno*, canto esperico di Hölderlin, all'inizio della quarta strofa dice:

*Enigma, ciò che è sorto puro.*

Come possiamo, dunque, far fronte, non soltanto all'enigma della bellezza, ma a quell'enigma nell'enigma che l'idiota propone: «la bellezza salverà il mondo»? Forse, la nostra situazione, dopo che l'apocalisse – come dice Vladimir Benjamìnovič Bibikin – ha già avuto luogo, è a noi paradossalmente favorevole, nel senso che non possiamo più essere distratti da alcuna speranza<sup>4</sup>. Qual è la nostra situazione? È quella del nichilismo. Il nichilismo, che ai tempi di Nietzsche e Dostoevskij era soltanto alle porte, è ora saldamente installato dappertutto sotto il suo aspetto più apparentemente anodino: l'uniformità mondiale. Il termine «*mondialisation*», che, in Francia, designa il processo in via di compimento della razionalizzazione dell'economia planetaria, dovrebbe farci drizzare la testa. Perché, in realtà, la «mondializzazione» è il fenomeno della pura e semplice sparizione del *mondo* dietro la totalità del reale (non è privo di interesse osservare che i due vocaboli «totale» e «reale» siano apparsi quasi nella stessa epoca, verso la fine del XIV secolo).

---

<sup>4</sup>Varlam Šalamov, *Kolyma II, La Nuit* (ed. franc. Maspéro, Paris 1981, p. 316): «Un uomo che ha speranza in qualcosa cambia il suo comportamento, transige più spesso con la sua coscienza rispetto a un uomo che non ha alcuna speranza.» E' assolutamente necessario distinguere la speranza dall'attesa. La speranza è solo una deformazione ipostatizzante di quella pura possibilità che l'attesa, semplicemente, apre.

Del nichilismo, lo ripetiamo, Heidegger dà l'indicazione più acuta quando lo presenta come l'epoca della storia in cui l'essere ha interamente ceduto il passo all'ente.

Nell'epoca del nichilismo compiuto, l'uomo è totalmente richiesto dalla mobilitazione totale del reale. Tale è la situazione d'eclissi del mondo in cui abitiamo: la situazione in cui «mondo» non dice più, per noi, l'interezza delle regioni di cui noi esseri umani siamo sempre soltanto una parte – ma il luogo del reale in cui l'uomo, tradendo la propria umanità, tende a prendere tutto il posto disponibile.

Quest'epoca è un tempo notturno. Quando Hölderlin dichiara qual è la nostra popolarità (è nella seconda lettera a Böhlendorff, del 2 dicembre 1802), egli la definisce, come abbiamo già detto: *sobrietà*. In tedesco, la parola *Nüchternheit* fa direttamente eco a *nocturnus*. La sobrietà è la regola di vita che vige quando fa notte. Tutti i poeti di *questo* tempo (e dicendo *poeti* dico, al contempo, tutti gli *artisti*) hanno esperito la natura notturna del nostro tempo. Il poeta che, forse, ha esperito tale natura nel modo più virile, René Char, conclude la raccolta *Feuillets d'Hypnos* (1943-1944), dedicata all'amico Albert Camus, con il seguente aforisma:

*Nelle nostre tenebre, non c'è un posto per la Bellezza. Tutto il posto è per la Bellezza.*

Tutto il posto per la Bellezza, nelle nostre tenebre – non è forse il colmo del paradosso? Certamente no, se meditiamo quanto dice l'idiota: La bellezza salverà il mondo.

Perché il mondo è da salvare? È forse in pericolo? Ma il mondo non può, alla lettera, essere in pericolo, poiché non è “qualcosa”, e neppure la somma di tutti gli enti. Il mondo può soltanto sparire. «Salvare il mondo» non può dunque equivalere a «metterlo al sicuro».

«Salvare» è una parola latina. Ernout e Meillet osservano che il verbo tardo latino *salvo* «sostituisce *servo*, al quale non corrispondeva alcun aggettivo». L'aggettivo corrispondente al verbo *salvo* è infatti *salvus*, che vive ancora nelle nostre lingue, ad esempio nella locuzione «sano e salvo».

*Salvus* è, in latino, la parola che corrisponde – persino nell'etimologia – al greco ὅλος, che, al neutro, diventa τὸ ὅλον. Se vogliamo tradurre *salvus* restando fedeli allo spirito della lingua, dobbiamo dunque partire dall'*interezza*.

Il *mondo* può essere salvato solo a una *condizione*. Diciamolo in latino: a condizione di essere *universi* – non «universali», ma *tutti interi* (d'un solo slancio) *rivolti verso l'intero*. Tale è la *conditio* (la

*cum-ditio*, lì dove si pongono insieme grazie a una mutua dazione; oppure la *cum-dicio*, lì dove si dicono insieme grazie a un mutuo colloquio – *datio* e *dicio* di cui, tra gli esseri umani, il dono e il dialogo costituiscono le belle mimiche); tale è la condizione umana.

Ovunque vivano gli uomini, il segno distintivo dell'umanità, in essi, appare nel loro rapporto con ciò che è bello.

Il bello. Che cos'è il bello? Proviamo a dirlo *hic et nunc*, vale a dire nel luogo e nell'epoca in cui noi siamo – senza dimenticare, però, che noi possiamo soltanto *prepararci* a dirlo.

Baudelaire, il quale ha esperito anch'egli quali fossero il nostro luogo e la nostra epoca, nel 1855 ha scritto:

*Non dispiaccia ai sofisti troppo fieri che hanno attinto la loro scienza dai libri, e, per quanto delicata e difficile da esprimere sia la mia idea, non dispero di riuscirvi. Il bello è sempre una stranezza.<sup>5</sup>*  
(*Esposizione Universale del 1855*)

È una frase che dobbiamo intendere in tutta la sua sobrietà. «*Bizarre*», nella nostra lingua francese, evidenzia un effetto di *scarto*, di sfalsamento, di discrepanza – una rottura tra ciò che ci attendiamo per abitudine e ciò che ci colpisce sconvolgendo l'abituale. In precedenza, richiamando uno dei momenti della determinazione del bello in Kant, avevamo puntato il dito su ciò che ora possiamo definire l'estrema *stranezza* della sua formulazione. L'idea di un «piacere universale», dicevamo, rasenta il non-senso. Finché non operiamo la differenza tra il piacere e la soddisfazione, finché non intendiamo la soddisfazione come la caratteristica di una regolazione naturale, risulta infatti impossibile riuscire a intravedere in che cosa consista il vero piacere, vale a dire: il rapporto intero di un essere umano con la «stranezza» che, di volta in volta, fa segno verso l'intero.

Per intravedere questo rapporto singolare (in cui ogni individualità, come tale, è già abolita, nel momento stesso in cui un essere umano diviene, finalmente, interamente ciò che è), è necessario

---

<sup>5</sup> «*Le beau est toujours bizarre*». L'aggettivo francese *bizarre* non può essere reso con l'italiano «bizzarro», il quale, dal punto di vista della traduzione, rappresenta un «falso amico». In «bizzarro» è infatti implicita una sfumatura di violenza e aggressività (si veda, in particolare, l'uso di questo aggettivo in Dante: «Lo fiorentino spirito bizzarro / In se' medesimo si volvea co' denti.» [Inf. VII]; «uomo grande e nerboruto e forte, sdegnoso, iracundo e bizzarro più che altro» [Rime]), che è del tutto estranea alla parola francese e che rischia, pertanto, di falsare completamente il senso della frase di Rimbaud. Sulla base del commento di Fédier, si è scelto dunque di ricorrere al sostantivo «stranezza» – che indica un mite e sobrio sommovimento di tutto ciò che è abituale. *Stranezze* è il titolo di una raccolta di poesie di Sandro Penna (1976).

abbandonare quello che Baudelaire poco più avanti, nello stesso testo, chiama l'atteggiamento del «professore-giurato, specie di tiranno-mandarino». Quest'ultimo, aggiunge, «mi fa sempre l'effetto di un empio che si sostituisce a Dio.»

Che cos'è la sobrietà? Abbiamo detto poco fa che essa è la regola di vita che vige quando fa notte. Quando fa notte, regna la mescolanza di tutto (come dice la terzultima strofa dell'inno *Il Reno*). Essere empio, nel tempo notturno, significa non saper aver cura dello scarto, non saper differenziare ciò che, sotto i nostri occhi, tende a confondersi. La sobrietà – la «santa sobrietà», dice ancora Hölderlin – consiste dunque nel mantener vigile, nel bel mezzo della notte, lo sguardo che distingue. Continuare a differenziare, proprio quando ciò è divenuto quasi impossibile: questo vuol dire non essere empio. La pietà è dunque il più alto esercizio della sobrietà. *Pius* è colui che, come Enea, non avendo mai finito di espiare, riesce a mantenere la purezza.

Quello che dirò ora lo devo a un'osservazione di Dietrich Eberhard Sattler, la cui edizione integrale delle opere di Hölderlin vedrà tra poco la pubblicazione dei due ultimi tomi, i *Canti esperici* (*Die Vaterländische Gesänge*).

In quel poema sotto ogni aspetto unico che è *In adorabile azzurrità*, si trovano, nella prima triade, cinque dizioni in cui si riassume interamente tutto quello che ho tentato di dire Loro questo pomeriggio.

Le cinque dizioni sono:

*Reinheit aber ist auch Schönheit.*

<la> Purezza tuttavia è anche Bellezza

Come *commentare* queste parole; come accompagnare, pensandole, le parole gnomiche del poeta? Potrei dire così: nell'epoca notturna del nichilismo, la sola e semplice purezza – nella misura in cui mantiene la differenziazione – è già bellezza.

Ma lasciamo, piuttosto, il commento a un altro poeta. Rimbaud, alla fine di *Alchimia del verbo*, scrive:

*Tutto ciò lo si è passato. Oggi io so salutare la bellezza.*



Il nichilismo, infatti, *si* passa. Saper salutare la bellezza, non significa altro che mantenere sana e salva, in tutta la sua purezza, l'armonia inapparente in cui batte il cuore del mondo.