

È infatti dichiarata negli intenti del giovane Löwith un'adozione esplicita della prospettiva nietzscheana per la "riduzione filosofica" di alcuni fenomeni viziati ab origine da visioni retromondane, uno snodo che è la chiave d'accesso per comprendere una categoria concettuale come quella della *Säkularisierung* che sarà centrale nel pensiero di Löwith (d'altra parte Cera ricorda che già a quell'epoca le idee di Nietzsche giocavano un ruolo essenziale nel *curriculum studiorum* di Löwith, al cui pensiero aveva dedicato la sua tesi di laurea e il saggio pubblicato successivamente su Klages),

La proposta teoretica originale di IRM è quella di un'antropologia personalistica, laddove il concetto di persona prediletto dall'autore è da intendersi nel suo senso etimologico di *prosopon* (dal greco "maschera", "parvenza") che nelle sue particolari sfumature di significato ne costituisce il senso più spiccatamente plurale e sociologico. Il costituirsi dell'individuo che si è, per Löwith, è impossibile da ottenersi attraverso sforzi autofondativi come quelli intrapresi da Cartesio o Husserl, ma è al contrario concepibile solo come effetto di ritorno del concreto orizzonte del co-uomo, quel ricettacolo di ruoli e di funzioni impersonati di volta in volta dall'individuo nel contesto socio-relazionale. In questa fondazione del *Selbstwelt* da parte del *Mitwelt*, l'altro non è da concepirsi come un *alter-ego* così come nella tradizione idealistica, ma come un "tu" alla maniera di Buber, a patto però che si ricusi l'orizzonte trascendente-*jenseitig* che innerva il dialogismo buberiano; raccogliendo la "riforma della filosofia" di Feuerbach, Löwith è invece a favore di un radicamento nel piano sensibile-immanente, su cui ogni filosofia deve rimanere saldamente ancorata. Appare così ben fondato l'accostamento proposto da Cera tra "antropologia del con" löwithiana e il discorso parallelo sviluppato nel campo del teatro da Luigi Pirandello che, seppur sottoposto alle diverse esigenze estetiche ed espressive del medium drammatico, rimane forse il più acuto interprete dell'articolazione e scomposizione della personalità nel funzionamento dei ruoli e dei riflessi sociali da cui dipende ogni concreto ed effettivo accesso dell'io nel mondo.

Un limite del volume di Cera è lo sviluppo troppo cauto delle implicazioni del programma della *Mitanthropologie*: le teorie dello scritto di Löwith risultano ben approfondite nei loro presupposti eppure non molto sviluppate per quanto riguarda le loro conseguenze filosofiche, forse per la stessa volontà dell'autore di non sconfinare dal suo ruolo di esegeta del testo löwithiano, che d'altronde, come lo stesso Cera nota, manca di un serio approfondimento delle sue analisi. Tuttavia, il risultato dell'esplorazione del lato antropologico-relazionale della speculazione di Löwith è senza dubbio ragguardevole, avendo il merito di sottolineare come esista un percorso rigoroso, seppur in qualche modo "clandestino" o *ex lege*, che possa declinare in modo radicalmente diverso certe seppur decisive intuizioni dell'Heidegger di *Essere e tempo* sopra la questione del *Mitsein*, considerato "determinazione esistenziale dell'Esserci", anche se tali spunti brillanti, come si è accennato, hanno preso sfumature differenti. La categoria dell'Essere-con heideggeriano per Löwith deve invece ripensarsi in un'interazione proficua con gli apporti dell'antropologia filosofica, seppur anche all'interno di quegli studi Löwith mantenga una posizione critica: l'idea scheleriana dell'excentricità della posizione umana nel cosmo, sviluppata a più riprese da Plessner, da Gehlen, per arrivare fino a oggi a intellettuali come Peter Sloterdijk e Michel Serres, viene da lui ricollocata nell'alveo della fondazione kantiana dello statuto ontologico "particolare" dell'essere umano: un essere il cui posto o luogo autentico è nell'abitare spaesante in una distanza originaria dal proprio essere naturale; riferendosi a Kant, Löwith conferisce in tal modo una caratterizzazione di tipo assiologico alla posizione ex-centrica umana. Quella dell'uomo è una *Stellung* che però, dopo il crepuscolo del "mondo vero", non è più consentito di pensare come trascendente, ma che trova posto solo nell'esposizione all'ambiguità ontico-vitale di un legame etico con gli altri: resta cioè sospesa in un rapporto naturale e immanente di un "io" con un "tu", la cui responsabilità è rimessa totalmente nelle loro mani.

Laura Cervellione

Marcella D'Abbiere (a cura di), *Per un'etica del piacere*, Guerini Scientifica, Milano 2010

Un recente seminario tenutosi alla facoltà di Filosofia della Sapienza di Roma ha dato origine a questa interessante raccolta di saggi incentrati sul tema del piacere e della felicità. Un gruppo di studiosi ha approfondito il punto di vista di filosofi, letterati, scienziati e artisti molto diversi fra loro (da Aristotele a Cartesio,

da Hegel a Nietzsche, da Arendt a Bataille, solo per citarne alcuni) e che, tuttavia, hanno tutti offerto spunti di discussione sulla questione del piacere. Si tratta di un problema per nulla banale, che al contrario assume grande importanza, non solo per il suo ruolo nella storia della riflessione filosofica, ma anche, e soprattutto, per la sua attualità.

I vari saggi non sono disposti secondo lo sviluppo dell'idea di piacere nell'arco del tempo, ma seguono il rigoroso ordine alfabetico dei rispettivi autori. Nunzio Allocca inaugura la serie illustrando l'opinione di Cartesio che, lungi dall'averne una visione ridotta al mero dualismo fra *res cogitans* e *res extensa*, non solo ammette un vincolo indissolubile fra l'intelletto e il corpo, ma afferma altresì l'effetto positivo che tutte le passioni possono esercitare sull'anima quando sono ben regolate (*Medicina dell'anima: piacere, dolore, patologie emotive in Descartes*, pp. 9-26). Fiorella Bassan si dedica invece all'"informe", un'espressione, coniata da Bataille e diventata propria di buona parte dell'arte del XX secolo; il rifiuto di ogni possibile forma di idealismo e il ritorno, attraverso un "declassamento", all'aspetto più torbido e materiale si dimostrano operazioni utili per la riscoperta di un "sentire" più genuino che altrimenti rischia di essere dimenticato (*Il piacere del "negativo". Considerazioni sull'"informe"*, pp. 27-42). La concezione del piacere nel buddhismo è l'argomento del saggio di Catherine Bearfield, la quale dipinge una felicità legata alla consapevolezza della precarietà della condizione umana: riuscire ad accettare fino in fondo la realtà contingente significa riuscire a vivere in maniera felice e costruttiva, libera dall'"attaccamento" che è una delle fonti della sofferenza umana (*Felicità e piacere nel buddhismo*, pp. 43-55). Persino uno scrittore profondamente convinto della cronica infelicità dell'uomo qual era Leopardi è capace di proporre un modello di vita in qualche modo piacevole grazie a quella che è stata definita l'"arte di essere infelice", com'è illustrato dal lavoro di Massimiliano Biscuso; la scelta di gettarsi nelle attività quotidiane che offrono un certo grado di soddisfazione arricchisce l'altrimenti disperante panorama umano, quando è gestita in maniera pienamente consapevole (*"L'arte di essere felice". Su un libro di Giacomo Leopardi*, pp. 57-72).

Simone Bocchetta conduce il lettore attraverso l'analisi di Marcel, Mounier e Frankl: due filosofi e uno psichiatra accumulati dal problema di inquadrare il piacere e la felicità nel contesto di una ricerca di tipo spirituale e religioso; anche nel loro caso le passioni non sono affatto dei "demoni" da estirpare, ma costituiscono un utile mezzo – e mai un fine – nel percorso verso quello che rimane l'autentico senso dell'esistenza (*Felicità, piacere e ricerca di senso*, pp. 73-85). Il piacere esaltato nel suo aspetto più distruttivo è una delle caratteristiche del pensiero di Nietzsche e il tema del contributo di Fabrizio Capocetti; se la felicità coincide con la volontà di potenza, ovvero se l'uomo non può provare vero piacere se non nel superare ogni resistenza che incontra e nel demolire ogni valore che lo opprime, allora il superuomo finirà col non avere più alcun riguardo né per l'altro né per se stesso, non uscendo dal nichilismo ma anzi realizzandolo (*Nietzsche e la visione dionisiaca del piacere*, pp. 87-109). Guido Coccoli discute il punto di vista di Hegel in un saggio che mette in luce il "percorso formativo" che ogni persona deve compiere per affrancarsi man mano da tutte quelle passioni delle quali all'inizio è schiavo per elevarsi a una concezione più razionale, in cui la totalità del piacere rimane preclusa, ma non una sua comunque soddisfacente approssimazione, che deriva dalla piena autorealizzazione (*Oltre la schiavitù del bisogno: l'idea di felicità in Hegel*, pp. 111-119). Sara Colafranceschi si occupa della particolare visione di Bataille del problema della felicità (*"Una possibilità impossibile..."*. *Georges Bataille e la felicità*, pp. 121-133): si tratta di un complesso "risveglio all'impossibile", dove l'impossibile rappresenta la continua tensione, propria dell'essere umano, fra il bisogno razionale di armonia e la spinta emotiva verso il caos (fra conscio e inconscio, detto in termini psicoanalitici).

Se il piacere reca in sé il germe della distruttività, come ha mostrato Nietzsche, esso si accompagna in ogni caso a un'indispensabile spinta vitale; per questo motivo è necessario, come si propone di fare Marcella D'Abbiero, conciliare il piacere con la giustizia, in maniera che il desiderio di onnipotenza insito nell'uomo venga temperato dal riconoscimento dell'altro, tramutandosi in un "narcisismo sostenibile" che può essere sorgente di arricchimento dell'esperienza (*Piacere e giustizia. Per un narcisismo sostenibile*, pp. 135-146). Il saggio di Luciano De Fiore espone, citando Sloterdijk e Žižek, il problema del godimento senza confini diventato ai nostri giorni un "imperativo categorico" universale imposto dalla società al singolo e, rivolgendo anche uno sguardo alla preoccupante situazione dell'Italia contemporanea, rilancia il bisogno di un desiderio che sia non obbligato ma libero, costruito da ciascun individuo secondo la propria, personale storia (*Felicità tra erotica e timotica: per un rilancio del desiderio*, pp. 147-155). Michel Foucault e il rifiuto di una soggettività per così dire "preconfezionata" sono l'oggetto del testo di Piergiorgio Donatelli; il fatto che l'individuo debba costituirsi al di fuori dei "giochi di potere" implica che anche i piaceri siano perseguiti

con creatività e nel rispetto della soggettività non omologabile del prossimo (*Michel Foucault e un'etica dei piaceri*, pp. 158-175). Valentina Franchi descrive i punti di contatto (e di scontro) fra Sartre e Freud, mettendo in evidenza come entrambi abbiano cercato di superare la “ferita narcisistica” causata agli esseri umani dalla realizzazione della loro finitezza, e come il “desiderio profondo” del filosofo e il “fenomeno pulsionale” dello psicanalista giochino un ruolo fondamentale nel loro percorso di vita (*L'esperienza del piacere: Freud e Sartre*, pp. 177-195).

Lorenzo Gabutti analizza il peculiare concetto di felicità di Hannah Arendt, per la quale l'autentica realizzazione della persona si può ottenere soltanto nella sfera pubblica, mentre in quella privata non si dà soddisfazione; una visione problematica, in quanto la “felicità pubblica” si pone in contrasto con i bisogni individuali (*Hannah Arendt e la ricerca della felicità*, pp. 197-211). Ne *Il piacere in un'età neurobiologica* (pp. 213-228) di Maurizio Meloni, si racconta della tendenza, da parte delle moderne neuroscienze, a considerare l'uomo come essenzialmente essere somatico, e di conseguenza il piacere come un mero evento “neurochimico” che avviene nel cervello; un tale riduzionismo viene dunque posto al vaglio della critica filosofica. Alessandra Porfidia utilizza l'espressione “anestesia del piacere” per designare il deleterio effetto che l'estetica e la comunicazione di massa hanno avuto sulla sensibilità contemporanea; parlando della condizione dell'arte e dell'artista, emerge una “battaglia” da condurre contro l'omologazione, a favore di una soggettività più autonoma (*Anestesia del piacere nell'esperienza artistica contemporanea*, pp. 229-240). Chiude il volume il saggio di Antonio Valentini, che mostra l'aspetto piacevole della *mimesis* così come è concepita da Aristotele; l'arte, e in particolare l'arte poetica, grazie alla sua peculiare facoltà d'imitare, produce nel fruitore una conoscenza di sé e del mondo del tutto nuova (un celebre esempio è la *katharsis*, cioè la purificazione, provocata nello spettatore dalla tragedia) che risulta così essere fonte di un piacere etico (*Il piacere della “mimesis”: tragedia e catarsi nella “poetica” di Aristotele*, pp. 241-259).

Nella società contemporanea, caratterizzata da un generale impoverimento degli orizzonti culturali e sociali e da una visione decisamente semplicistica del piacere e della felicità, ritorna con prepotenza il bisogno di conciliare il “motore” di ogni nostra azione (ovvero il nostro desiderio inesauribile di sentirci sereni, appagati, completi, in una parola felici) con quella che si potrebbe definire una “vita buona”, ricca di relazioni costruttive e capace di accettare le sfide del mondo reale e frammentario. La “domanda cruciale del nostro vivere” è dunque: “il piacere e la felicità sono una via appropriata perché l'essere umano raggiunga la sua realizzazione, o sono invece eventi che lo portano inevitabilmente alla decadenza e alla povertà mentale?” (dall'*Introduzione*). Come abbiamo visto, i pensatori presi in considerazione formano un insieme vasto ed eterogeneo, e ciascuno di essi fornisce la propria, individuale risposta. Nonostante ciò, si può notare un legame profondo, che costituisce la spina dorsale dell'intero libro e che si potrebbe sintetizzare in questo modo: non si deve rinunciare al piacere, anzi esso risulta indispensabile all'essere umano, a patto però che si riesca a “temperare” i suoi impulsi più radicali e distruttivi. In altre parole, un'etica del piacere non solo è possibile, ma è anche doverosa.

Francesco Maria Rossi

Arnold Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, tr. it. di C. Mainoldi, intr. di K.-S. Rehberg, a cura di V. Rasini, Mimesis, Milano-Udine 2010

La decisione di ripubblicare, a quasi trent'anni di distanza dalla prima traduzione italiana (e a settanta dalla prima edizione tedesca), un'opera fondamentale non solo nelle ricerche di Arnold Gehlen, o soltanto nel panorama dell'antropologia filosofica del Novecento (che sta oggi suscitando, come nota anche Vallori Rasini nella prefazione, un sempre maggiore interesse), ma forse anche in quello della filosofia contemporanea, potrà – speriamo – permettere la riapertura della discussione e degli studi intorno a un paradigma troppo spesso (sotto)valutato solamente in merito alle sue declinazioni socio-politiche, non ai suoi principi teorici di fondo e, soprattutto, alle sue potenzialità pratiche e speculative.

La tesi centrale dell'opera (e dell'intero itinerario dell'autore, utilissima a tal proposito la bibliografia finale degli scritti gehleniani tradotti in italiano dalla curatrice) è che l'uomo è un essere agente in ragione di una natura biologicamente carente (l'uomo manca di istinti, di protezioni e di armi di difesa naturali, è caratterizzato da una serie di primitivismi morfologici e di non specializzazioni organiche che lo rivelano