

EDOARDO MASSIMILLA

IL CORPO VIVENTE COME FONDAMENTO ONTOLOGICO O COME CONTRASSEGNO DELL'INDIVIDUALITÀ

I

Nel saggio *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento* apparso sul primo numero di «Post-filosofie» Francesca R. Recchia Luciani, volgendo gli occhi alle «continue, ripetute, quotidiane violazioni» dei diritti umani «in ogni angolo del globo», si interroga sulla possibilità di ripensare la «legittimità, validità e applicabilità» di tali diritti, e dei correlativi doveri, nell'orizzonte di un mondo razionalizzato, disincantato e globalizzato¹ – di un mondo, cioè, in cui da un lato ogni strategia “teologico-metafisica” o “idealistico-trascendentale” di fondazione dei diritti umani si è rivelata impercorribile o addirittura controproducente perché foriera essa stessa di nuovi e irriducibili conflitti², e in cui dall'altro sono entrati in crisi i tradizionali strumenti di concreto ancoraggio dei diritti agli esseri umani e degli esseri umani ai diritti (come la «nozione classica di “cittadinanza” su cui lo Stato-nazione del passato ha costruito le sue fortune e le sue tragedie»³). Sulla scorta di una fitta trama di riferimenti al dibattito contemporaneo, l'autrice sostiene che il ripensamento della nozione di “diritti umani” – nella misura in cui è animato, come ella dice altrove, da un'imprescindibile istanza «fondativa e ontologica, sebbene [...] anti-metafisica»⁴ – debba far perno sull'originaria dimensione corporea dell'umano,

¹ F. R. Recchia Luciani, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 141-63, p. 141.

² Cfr. *ivi*, p. 146.

³ *Ivi*, p. 147.

⁴ Ead., “Pluriversalismo dei diritti e dei doveri”, in R. Finelli, F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani, P. Di Vittorio (a cura di), *Globalizzazione e diritti futuri*, manifestolibri, Roma 2004, pp. 77-93, p. 77.

che rappresenta il «solo possibile “universale plurale” in grado di costituire quel suolo roccioso e stabile che necessita ai diritti umani per venire riferiti e applicati a tutti coloro che appartengono all’umanità»⁵. Il corpo vivente, infatti, è da un lato il contrassegno più proprio dell’irriducibile individualità e storicità di ciascun uomo e dall’altro ciò che tutti accomuna a cagione della sua «fragile struttura»⁶, della sua consustanziale vulnerabilità. La consistenza teorica e l’efficacia pratica dei diritti umani debbono dunque essere ricondotte al reciproco rispetto per «l’integrità del corpo» e alla reciproca tutela di tale integrità, che sono poi l’effettivo terreno su cui si gioca oggi la «lotta per il riconoscimento» fra individui diversi e culture diverse: «su questa soglia occorre fermarsi perché i diritti, rafforzati da una riflessione post-filosofica e da una pratica etica che aspirano ad universalizzarli, possano, per l’appunto, prendere materialmente e storicamente “corpo”»⁷.

L’esergo che apre il saggio di Francesca R. Recchia Luciani è la celebre esortazione dello Zarathustra di Nietzsche «Ascoltate, fratelli, la voce del corpo. Esso parla del senso della terra». Con ciò l’autrice si mostra perfettamente consapevole che il tentativo di ripensare le forme di vita umana e di umana convivenza muovendo dalla «natura corporea» dell’uomo⁸ ha una storia lunga e complessa che percorre tutta l’età moderna come un fiume carsico per venire con irruenza allo scoperto nei cruciali decenni a cavaliere tra Otto e Novecento. Ma sono i traumatici processi di “globalizzazione” messi in moto dalla prima guerra mondiale e dal crollo del “sistema degli stati europei” (e la conseguente crisi dei tradizionali percorsi di determinazione e realizzazione dell’individuo nell’unità etnico-culturale della nazione) a far sì che l’idea del corpo vivente come unica via d’accesso al punto sorgivo della soggettività umana e della comunità umana si trasformi, per così dire, in una convinzione di massa, in un modo di sentire diffuso. Tale mutamento culturale di vasta portata si avverte chiaramente nei due testi cui farò qui di seguito riferimento, che rispecchiano entrambi, seppure da diversi punti di vista, il clima culturale tedesco del primo dopoguerra, reso per certi versi più sensibile dalla sconfitta a quei fattori di crisi e trasformazione che investirono allora l’Europa intera.⁹

⁵ F. R. Recchia Luciani, *Post-filosofia dei diritti umani: il corpo e le dinamiche del riconoscimento*, cit., p. 147.

⁶ Ivi, p. 160.

⁷ Ivi, p. 148.

⁸ *Ibid.*

⁹ Naturalmente la crisi di tutte le consuete e consapevoli determinazioni della soggettività umana e l’assoluta centralità della vita e del corpo vivente divengono convinzione diffusa anzitutto in trincea. È questo un vero e proprio *Leitmotiv* della cosiddetta “letteratura di guerra”, che

II

Il primo dei due testi sui quali voglio richiamare l'attenzione è *Der Wendepunkt*, la ricca autobiografia di Klaus Mann, figlio primogenito di Thomas Mann, scrittore di narrativa, teatro e *reportage* di viaggio nato a Monaco nel 1906 e morto suicida a Cannes nel 1949.¹⁰ Intellettuale europeo e cosmopolita, Klaus Mann è acuto testimone di un'epoca, quella successiva alla guerra, in cui il «mondo unico»¹¹

prescinde per molti versi dalle convinzioni politiche e ideologiche dei singoli autori. Si pensi, ad esempio, ad alcuni passi del famoso *Im Westen nichts Neues* di Erich Maria Remarque: «Di colpo, al primo tuonare di una granata, torniamo con una parte di noi stessi indietro di migliaia d'anni. È un intuito puramente animale quello che in noi si ridesta, che ci guida e ci protegge. Incoscienze, ma assai più rapido, più sicuro, più infallibile che non la coscienza. Non si può spiegare; si va senza pensare a nulla, ed ecco che ad un tratto ci si trova in un avvallamento del terreno, mentre sopra noi volano schegge di granata, ma non ci si ricorda di aver sentito venire il colpo né di aver pensato a coricarsi. Se ci si fosse lasciati guidare dal ragionamento, si sarebbe a quest'ora un carne sparpagliato: è stato l'altro che, oscuramente vigile in noi, ci ha buttati a terra e salvati, senza che noi si sappia come. Se questo altro non fosse, da un pezzo, fra le Fiandre ed i Vosgi, non vi sarebbero più creature viventi». «La vita, che mi ha portato attraverso questi anni, è ancora nelle mie mani e nei miei occhi. Se io abbia saputo dominarla, non so. Ma, finché dura, essa si cercherà la sua strada, vi consenta o non vi consenta quell'essere che nel mio interno dice "io"»; E. M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, trad. it. di S. Jacini, Mondadori, Milano 1965, pp. 49-50 e p. 237. Lo stesso pacifismo di Remarque si fonda su questo acquisito rapporto con "l'altro di sé", con l'alterità corporeo-emozionale interna al proprio sé, la quale, con la sua forza e le sue fragilità, contiene in nuce, e nel contempo presuppone, la possibilità di un più profondo riconoscimento dell'"altro da sé" (a proposito di tali categorie cfr. R. Finelli, *Una libertà post-liberale e post-comunista. Riflessioni sull'etica del riconoscimento*, in «Post-filosofie», 1, 2005, pp. 121-39, in part. pp. 138-39). Basti richiamare le pagine dedicate all'incontro del giovane fante tedesco che è la voce narrante del romanzo con i prigionieri di guerra russi: «Io vedo le loro figure brune, le barbe ondegianti al vento, nulla so di loro, se non che sono prigionieri di guerra, e ciò appunto mi turba. La loro vita è senza nome e senza colpa. Se sapessi qualcosa di loro, come si chiamano, come vivono, che cosa aspettano, che cosa li affligge, il mio turbamento avrebbe un senso e potrebbe diventare compassione. Ma così non sento dietro il loro volto se non il dolore della creatura, la tremenda tristezza della vita e la crudeltà degli uomini. Un ordine ha trasformato queste figure silenziose in nemici nostri; un altro ordine potrebbe trasformarli in amici. Intorno a un tavolo un foglio scritto viene firmato da pochi individui che nessuno di noi conosce, e per anni diventa nostro scopo supremo ciò che in ogni altro caso provocherebbe il disprezzo di tutto il mondo e la pena più grave [...]. Qui mi fermo spaventato: non debbo andare avanti. Questi pensieri conducono all'abisso. Non è ancora tempo per approfondirli; tuttavia non li voglio lasciar dileguare, li voglio serbare, chiudere in me, per quando la guerra sarà finita. Mi batte il cuore: è questo dunque lo scopo, il grande, unico scopo, al quale ho pensato in trincea, quello che io cercavo come sola possibilità di vita, dopo questa rovina di ogni umanità: è questo il compito per la nostra vita di domani, degno veramente di questi anni d'orrore? Mi tolgo di tasca le sigarette, rompo ciascuna in due parti e le do ai russi. Si inchinano e le accendono. Ecco che sui loro visi brillano qua e là punti rossi, e mi consolano; sembrano piccole finestrelle chiare su facciate di oscure capanne, che rivelano, dentro, rifugi di pace»; E. M. Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, cit., pp. 158-59.

¹⁰ L'autobiografia di Klaus Mann fu pubblicata per la prima volta in inglese (*The Turning Point. Thirty-Five Years in this Century*, New York 1942) e solo successivamente in tedesco, in un'edizione postuma notevolmente rimaneggiata e ampliata (*Der Wendepunkt*, München 1958). In particolare, nell'originale americano, manca l'intero capitolo XII – intitolato "La svolta (1943-1945)" – che narra degli anni in cui Klaus Mann, arruolatosi nell'esercito degli Stati Uniti, combatté con le armi la Germania nazista.

¹¹ Cfr. K. Mann, *La svolta*, trad. it. di B. Allason, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 303.

era ormai da molti avvertito come una condizione di fatto e, nel contempo, come un dover essere: «Gli uomini della mia sorte, cosmopoliti per istinto e necessità, mediatori spirituali, precursori e pionieri di una civiltà universale, o si sentiranno a casa loro *dappertutto* o in *nessun luogo*»¹². Ebbene, nel capitolo IV della sua autobiografia, intitolato “Disordine e dolore precoce (1923-1924)”, Klaus Mann si chiede: «Fu la mia generazione – la generazione europea che venne su durante la prima guerra mondiale – più disordinata e più frivola di ciò che non sia in ogni tempo la gioventù?»¹³. E così si risponde: «La crisi morale e sociale che tuttora ci circonda e la cui fine ancor non si vede, era pur già allora in pieno sviluppo. La nostra vita cosciente si iniziò in un’ora di angosciosa incertezza. Poiché intorno a noi tutto si screpolava e tentennava, a che avremmo dovuto reggerci, secondo che legge orientarci? La civiltà, che intorno al 1920 apprendemmo a conoscere, ci appariva senza equilibrio, senza scopo, senza volontà, matura per la rovina. [...]. I *clichés* moralistici dell’era borghese, quegli atavici tabù di una società di sé paga, sazia e in pari tempo nevrastenica avevano perduto ogni attività e ogni forza persuasiva negli anni della guerra e della rivoluzione [...]. La furiosa lotta contro la decrepitezza pseudomorale che i geni iconoclasti del tardo ottocento avevano iniziato era stata proseguita e compiuta dai padri nostri: gl’ideali ascetici – messi a dura prova da Nietzsche, Zola, Whitman, Strindberg, Ibsen, Wilde – tiravano gli estremi respiri sotto i colpi di David H. Lawrence e Frank Wedekind. Dai nostri poeti deducevamo il disprezzo dell’intelletto, la segnalazione dei valori biologico-irrazionali a spese di quelli razionali-morali, *l’accentuazione dei valori somatici* [...]. In mezzo all’universale deserto e alla decomposizione di tutto, nulla ormai ci pareva importante se non *la nostra esistenza fisica, il miracolo – sulla libido innalzata – della nostra vita terrena*»¹⁴.

Le esperienze successive conducono Klaus Mann a problematizzare in maniera impietosa, ma non ad abbandonare del tutto questo originario modo di sentire, che fa peraltro da sfondo a uno dei nuclei più intimi della sua autobiografia, la descrizione della graduale scoperta della propria omosessualità. E tuttavia – pur riconoscendo che «in quei giorni di innocenza politica e di erotica esaltazione»¹⁵ nessuno fosse fino in fondo consapevole dei pericoli strutturalmen-

¹² Ivi, p. 379.

¹³ Ivi, p. 105.

¹⁴ Ivi, pp. 105-6 (il corsivo è mio).

¹⁵ Ivi, p. 106.

te inerenti all'ingenua «accentuazione dei valori somatici» – Klaus Mann sottolinea come fin da allora egli non potesse fare a meno di osservare che «tale *filosofia “del corpo”* aveva lati preoccupanti», specie quando «la glorificazione delle virtù fisiche [...] si associava a un pathos eroico-militante, il che avveniva molto spesso»¹⁶. Klaus Mann menziona anche «il fanatismo per lo sport», da lui non condiviso, come uno dei tratti distintivi dell'«atteggiamento anti-spirituale di allora»¹⁷. Simili rischi gli apparivano peraltro tanto più reali quanto più era vivida in lui la consapevolezza di trovarsi appunto di fronte a una «filosofia “del corpo”», a una presa di posizione programmatica ansiosa di conferire una forma al caos, di reperire un principio di stabilizzazione dell'instabile. «Di fronte a questo “Crepuscolo degli dei”, che rendeva problematico il retaggio di due millenni, cercavamo *un nuovo concetto centrale* per il nostro pensiero, un nuovo *Leitmotiv* per i nostri canti, e trovammo il “corpo elettrico”. Questa preoccupazione del fattore fisiologico non era solo cosa dell'istinto, ma aveva carattere di programma e di principio, il che non stupisce, data la tendenza tedesca a sistematizzare: anche il caos e la follia da noi si “sistematizza”»¹⁸.

Una simile consapevolezza si riverbera ad esempio nel modo in cui Klaus Mann tematizza la passione per il ballo della propria generazione, vista come sintomo e insieme come componente dell'acquisita centralità dei “valori somatici”. Da un lato infatti, facendo in particolare riferimento alla vita notturna di Berlino¹⁹, egli descrive la «febbre del ballo» in pagine che hanno la forza icastica di un dipinto dell'espressionismo. «Milioni di uomini e donne sottonutriti, corrotti, lussuriosi, assetati di piacere, si contorcono e traballano nel delirio del *jazz*. Il ballo diventa mania, idea fissa, culto. La Borsa saltella, i ministri vacillano, il *Reichstag* caprioleggia. Storpi di guerra, arricchiti di guerra, *stars* e prostitute, monarchi a spasso, consiglieri a spasso, tutti scagliano le membra in atroce euforia [...]. Si balla il *fox-trot* e lo *shimmy*, il tango, il valzer viennese, il ballo di San Vito. Si balla la fame e l'isterismo, l'ansia e la bramosia, il panico e

¹⁶ *Ibid.* (il corsivo è mio).

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ «Berlino, sensibile e indifferente, *blasée* eppur avida di nuovo, non è mai stata capace di dominare il clima spirituale e morale della Germania, come in Francia fa per esempio Parigi. In contrasto con la capitale francese, Berlino non crea; solo organizza. È il suo genio, la sua funzione storica quella di cogliere, assorbire e acutizzare drammaticamente gli stati d'animo e le tendenze che sono nell'aria in Germania»; *ivi*, p. 110.

il terrore»²⁰. D'altro lato, però, Klaus Mann non manca di segnalare come «una delle colonne» del suo «spregiudicato cenacolo postbellico»²¹, il giovane scrittore Wilhelm E. Süsskind²², avesse dedicato in quegli anni all'inseparabile sorella Erika il suo primo saggio, *La generazione danzante*, «pubblicato con soddisfazione di tutti noi sulla stimatissima rivista monacense "Neue Merkur". L'autore cercava di formularvi *la filosofia e il pathos* dei circoli del dopoguerra – non eccettuato il nostro – appassionati per il ballo»²³. Ancora una volta, dunque, in un binomio pericoloso e inscindibile, pathos e filosofia, centralità del corpo vivente ed assunzione di tale centralità come rinnovato principio ontologico di stabilizzazione.

III

In una lettera del 4 luglio 1919, indirizzata al condirettore di *Der Neue Merkur* Efraim Fischer, Robert Musil afferma di avere molto apprezzato un'altra pubblicazione curata dalla rivista monacense, *Das Geschlecht Habsburg* (1919)²⁴, della quale egli si servì a piene mani per delineare le caratteristiche della "Cacania" ne *L'uomo senza qualità*²⁵. L'autore dello scritto sulla stirpe degli Asburgo era Erich von Kahler (Praga 1885-Princeton 1970), un libero studioso d'origine ebraica molto vicino, negli anni della guerra e del primo dopoguerra, al circolo di Stefan George.²⁶ Dopo la pubblicazione della conferenza di Max Weber sulla scienza come professione (1919), Kahler diede anche alle stampe un saggio antiweberiano, intitolato *Der Beruf der Wissenschaft*, che venne pubblicato a Monaco nel 1920 per i tipi della Bondi (la casa editrice del *George-Kreis*). È proprio su qualche aspetto di questo scritto che voglio ora soffermarmi, perché anch'esso costituisce un documento significativo in relazione al tema che stiamo prendendo in esame, configurandosi peraltro, a differenza di *Der Wendepunkt*, non già come una ricostruzione *longo post tempore*, ma come una testimonianza in presa diretta.

²⁰ Ivi, p. 109.

²¹ Ivi, p. 114.

²² W. E. Süsskind pubblicò nel 1930 un romanzo significativamente intitolato *Jugend*.

²³ K. Mann, *La svolta*, cit., p. 115 (il corsivo è mio).

²⁴ Cfr. R. Musil a E. Fischer, 4 luglio 1919, in R. Musil, *Saggi e lettere*, 2 voll., Torino 1995, vol. II, p. 567.

²⁵ Parte prima, § 8.

²⁶ Successivamente Kahler fu un assiduo frequentatore di casa Mann, specie ai tempi dell'esilio in Svizzera e negli Stati Uniti. Klaus Mann (*La svolta*, cit., p. 339) lo ricorda come «il fedele amico del Mago e il suo intelligentissimo critico».

Fin dalle prime pagine di *Der Beruf der Wissenschaft* Kahler dichiara di prendere la parola in nome della gioventù tedesca del dopoguerra, una gioventù che, a suo dire, ha vissuto il crollo militare e politico del *Reich* guglielmino come l'esito ultimo e catastrofico di un processo di decomposizione di lungo periodo. «Dietro di noi – Kahler scrive – ci sono tutte le esperienze più serie, esperienze a stento sopportabili per una giovane coscienza; dietro di noi c'è qualcosa di terribile che non ha avuto inizio soltanto con questa guerra. Dietro di noi c'è la desolazione indicibile e invisibile di tutto l'ultimo secolo con l'agonia del quale la nostra gioventù è sorta, c'è l'*Erlebnis* profondamente impresso di un processo mortale che cresce a poco a poco fino all'incubo più immenso che sia mai esistito»²⁷. E tuttavia proprio la gioventù tedesca, che, essendo incalzata dalla «morte in ogni sua forma, grado e misura», ha conosciuto il pericolo più estremo ed è stata privata di tutti i suoi averi materiali e spirituali («dal pane quotidiano fino alle nostre scienze e alle nostre fedi cadute in prescrizione»), proprio la gioventù tedesca si scopre d'un colpo immensamente più ricca di prima, nella misura in cui viene rimandata in maniera inappellabile all'unica certezza che essa possiede ancora, vale a dire alla propria vita: «La via è sgombra e noi scopriamo di vivere, scopriamo di nuovo in maniera del tutto originaria che cos'è la vita»²⁸. Sicché, anche qui, la radicalità della crisi delle tradizionali forme di determinazione della soggettività umana nelle dimensioni giuridiche, morali ed etico-politiche dello spirito oggettivo porta a scorgere un nuovo inizio, un punto-zero che è poi il punto di vista del vivente e delle sue esigenze più profonde e nel contempo più elementari.²⁹

Muovendo da questo nuovo inizio la *Jugend* di Kahler pretende di rapportarsi criticamente «a ogni singola esistenza e a ogni singola forma di attività»³⁰, e dunque anche alla scienza razionale moderna. «Noi ci interroghiamo in questo modo: “Ecco la nostra vita. Essa ha questi e questi altri elevati bisogni. Ciò che designa se stessa come scienza è appropriata, e in che grado, a soddisfare tali bisogni?” Da questo fatto dipende la legittimità della sua esistenza o almeno il rango

²⁷ E. von Kahler, *La professione della scienza*, trad. it. di E. Massimilla, ESI, Napoli 1996, p. 94.

²⁸ Ivi, pp. 94-95.

²⁹ In modo non molto dissimile Jünger parla in *Der Arbeiter* di una «irruzione di forze elementari nello spazio borghese»; E. Jünger, *L'operaio. Dominio e forma*, 1932, trad. it. di Q. Principe, Guanda, Parma 1991, p. 44.

³⁰ E. von Kahler, *La professione della scienza*, cit., p. 95.

della sua esistenza per noi»³¹. Più specificamente per Kahler la scienza razionale moderna (giunta, nella riflessione di Weber, a una piena e rinunciataria autoconsapevolezza) manifesta la propria difettività non appena è posta a confronto con le varie forme di “sapere” che sono state via via appannaggio delle «*formazioni organiche viventi*», – formazioni che possono essere personali o sovrapersonali, ma sono sempre contrassegnate, come la vita stessa insegna, dalla loro profonda unità e dalla loro irriducibile singolarità.³² Molte e diverse sono state le forme di sapere che si sono succedute nel corso del tempo e che hanno di volta in volta tenuto il campo: l’istinto profondamente impresso nel sangue dell’animale e del selvaggio, il “sano intelletto umano” del contadino e del cittadino del passato, la sapienza dell’uomo grande ecc. Ma c’è un aspetto che le accomuna tutte: ognuna di loro esibisce in maniera molto chiara il proprio essenziale riferimento alla concreta formazione organica alla quale appartiene; ognuna di loro risulta adeguata unicamente a tale formazione organica, ossia al suo agire, al suo aver bisogno e al suo patire. «Per ciò che attiene al sapere – Kahler infatti scrive – si tratta sempre del determinato essere che deve sapere. Il sapere non è possibile e non esiste senza colui che sa: esso sussiste unicamente per lui ed è originariamente connesso nell’orizzonte della sua unità e della sua singolarità»³³.

Sicché tutte le vere forme di sapere – anche la «nuova scienza» prossima ventura, destinata, secondo Kahler, a inglobare e soppiantare la scienza razionale moderna di Kant e di Weber – «non sono nient’altro che il giungere a compimento [...] della formazione organica, nient’altro che il suo estrarre e infine detenere la propria particolare legge vitale, la qual cosa comprende già in sé anche il prendere coscienza delle leggi vitali di tutte le potenze viventi circostanti e sovrastanti»³⁴. È questo che Kahler intende quando spiega che il sapere «è lo spirito della formazione organica»³⁵, spirito che a sua volta «è il corpo vivente stesso qualora divenga degno di sé nella maniera più profonda», ossia «*il corpo vivente stesso colto nel proprio senso, nel*

³¹ Ivi, p. 68.

³² Cfr. ivi, pp. 96-97: «La vita ci dà in maniera indelebile due insegnamenti del tutto determinati: l’uno si chiama *unità*, l’altro *singolarità*. L’uno ci insegna che tutte le forze, le proprietà e gli effetti della formazione organica vivente sono reciprocamente legati in maniera davvero indissolubile. L’altro ci insegna l’incommutabile esserci soltanto una volta ed essere solo una volta così nello spazio e nel tempo della formazione organica vivente».

³³ Ivi, pp. 120-21.

³⁴ Ivi, p. 120.

³⁵ Ivi, p. 122.

senso che riposa al suo interno»³⁶; o, infine, quando afferma che sapere significa «*eternare la creatura organica*»³⁷. Di nuovo, dunque, il richiamo alla dimensione del corpo vivente – di cui il corpo umano è nel contempo l’archetipo e un caso limite – si accompagna al progetto di una rinnovata stabilizzazione ontologica, all’idea di una «*forma coniata che vivendo si sviluppa*»³⁸, la quale risulti in grado di non essere semplicemente attraversata dal movimento vitale, ma di fermare circolarmente al proprio interno il movimento vitale.

Certo per Kahler siffatta capacità della formazione organica di far coincidere vita e forma, il fluire eracliteo e l’elemento parmenideo, non è mai un fondamento stabile dato una volta per tutte, ma – per dirla con le parole di un altro georgiano, il medievista Ernst Kantorowicz, che di Kahler fu intimo amico – rappresenta sempre il portato di un «*gioco incomparabilmente ardito e temerario in cui il minimo allentamento delle forze porta necessariamente alla rovina*»³⁹. Sta di fatto, però, che, negli anni trenta, quando l’avvento di Hitler costringeva l’ebreo Kahler a riparare in Austria, in Cecoslovacchia, in Svizzera e poi negli Stati Uniti, il nazismo portava ai vertici del potere accademico un pedagogo come Ernst Krieck⁴⁰ che, nei primissimi anni venti, aveva accolto con entusiasmo le idee di *Der Beruf der Wissenschaft*, apportandovi però due modificazioni: quella secondo cui solo una comunità popolare può essere una vera formazione organica, mentre il singolo individuo in quanto tale altro non è che una morta astrazione; e quella secondo cui la comunità organica può attingere e riattingere forze sempre nuove dal proprio archetipo mitico, il quale si configura come un “passato” protostorico e antistorico, come un fondamento inesauribile e oscuro che vive nella “tradizione immediata” del popolo in questione.⁴¹

IV

Ho brevemente richiamato questi testi e queste vicende perché mi sembra che i primi e le seconde insieme mostrino in maniera piuttosto chiara quali sono i rischi che si annidano nella trasformazione

³⁶ Ivi, p. 172 (il corsivo è mio).

³⁷ Ivi, p. 123.

³⁸ Cfr. ivi, p. 107, ove Kahler cita il celebre verso degli *Urworte* goethiani.

³⁹ E. Kantorowicz, *Federico II imperatore*, trad. it. di G. Pilone Colombo, Garzanti, Milano 2000, p. 393.

⁴⁰ Ernst Krieck (1882-1947) fu il primo rettore nazionalsocialista di una università tedesca, quella di Francoforte, di cui divenne sia professore che rettore nel semestre estivo del 1933.

⁴¹ Cfr. E. Krieck, *La rivoluzione della scienza e altri saggi* (1920-1921), trad. it. di E. Massimilla, Liguori, Napoli 1999.

del richiamo anti-metafisico e anti-idealistico al corpo vivente come contrassegno più proprio dell'individualità di ciascuno in una strategia volta a reperire un nuovo fondamento ontologico dell'umanità dell'uomo e della convivenza umana. A questo livello, gli auspicati esiti di carattere "solidaristico" e "universalistico" possono sempre lasciare il posto a forme di radicale misconoscimento degli altri uomini e delle altre culture, e ciò non solo di fatto, ma anche in linea di principio.

Certo, non incorrere in questi rischi significa assumere fino in fondo, ossia in prima persona, la "rischiosità" propria della vita umana individuale, la quale, «in quanto poggia su se stessa e deve essere compresa in base a se stessa» (in quanto, cioè, *non* poggia su un qualsivoglia fondamento ontologico a partire dal quale possa essere compresa e in relazione al quale possa orientarsi), «conosce soltanto [...] l'inconciliabilità e [...] l'insolubilità della lotta tra i punti di vista ultimi *possibili* in generale di fronte alla vita, vale a dire la necessità di *decidere* tra di essi»⁴². Ciò mi sembra, peraltro, ancor più valido al giorno d'oggi, quando i progressi delle biotecnologie hanno *di fatto* inflitto un colpo mortale a ogni forma residua di metafisica organocistica, lasciando intravedere come la vita umana individuale sia giunta (o sia in procinto di giungere) a "poggiare su se stessa" perfino per ciò che attiene alla propria determinazione biologica specifica.

E tuttavia, dietro alla pluralità irriducibile e conflittuale delle decisioni in proprio (che, certo, non si presta a far da sfondo a una "ontologia della pace", ma nemmeno a giustificare una "ontologia della guerra"⁴³), è forse dato riconoscere in tralice una volontà di forma, un "impulso apollineo" degli individui umani e delle culture umane, il quale, quando e finché sussiste, sussiste solo in un costante rapporto di "concordia discorde" con l'impulso opposto, con quelle «disordinate profondità della vita» che – come scrive Klaus Mann – sono un «elemento irresistibile, incalcolabile, distruggitore», un «beffardo demone, bestia e cherubino a un tempo», una «palude di letale desiderio e di forza creatrice»⁴⁴.

⁴² M. Weber, "La scienza come professione", in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. di P. Rossi e F. Tuccari, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 1-40, p. 34.

⁴³ Rimando a questo proposito a G. Lissa, *Etica della responsabilità e ontologia della guerra. Percorsi levinasiani*, Guida, Napoli 2003.

⁴⁴ K. Mann, *La svolta*, cit., p. 104.