

Francesco Mora

DOPO L'UOMO. CRISI E COMPITO DEL PENSIERO

Non che cosa deve prendere il posto dell'umanità nella successione delle creature, è il problema che io qui pongo (- l'uomo è una *fine* -) bensì quale tipo di uomo si deve *allevare*, si deve *volere*, più degno di vivere, più certo di un futuro.

F. Nietzsche, *L'Anticristo*, § 3.

1. FINITEZZA E POVERTÀ

Interrogarsi sul rapporto che intercorre tra metafisica e teologia significa interrogarsi sull'essenza dei problemi fondamentali che l'uomo, in quanto ente che è nel mondo, ha trovato e si è posto durante il suo esistere. E tuttavia, *dopo Essere e tempo*, quell'"ente tra gli enti"¹ che si interroga sul senso dell'essere scopre che essere-nel-mondo significa "partecipare coscientemente alla propria fine"². L'acquisizione esistenziale della finitezza investe l'uomo come conseguenza della fine della filosofia in quanto metafisica, il sistema che ha prodotto l'uomo *animal rationale* e ha fornito, tramite la dottrina della *causa finalis*, il fondamento razionale al Dio della tradizione vetero e neo-testamentaria³.

¹ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, tr. it. e intr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2001, p. 40.

² Cfr. M. Ranchetti, *Prefazione* a J. Taubes, *Escatologia occidentale*, tr. it. di G. Valent, Garzanti, Milano 1997.

³ È interessante a questo proposito consultare C. de Bovelles, *Il piccolo libro del*

Non si tratta, come ben sottolinea Heidegger nell'incipit della conferenza *Fenomenologia e teologia*⁴, di pensare il rapporto teologia-filosofia come conflitto insanabile tra fede e ragione, "tra rivelazione e ragione", ossia tra due visioni del mondo, ma nemmeno, come egli intende affermare, considerarlo un "rapporto tra due scienze", ossia tra due forme di nichilismo obiettivante, una tecnico-razionale e l'altra teologico-fideistica. Si tratta, invece, di ripensare filosofia, o metafisica, e teologia, o dottrina, nel tempo della loro fine, senza alcuna valenza escatologica. Difficile, se non impossibile, diviene reperire, nel *tempo della povertà*, il tempo dopo la fine dei due sistemi che hanno formato e governato l'Occidente e l'Europa, ancora qualcosa che possa corrispondere alla coscienza⁵, intesa come sede tanto della *fonction meta*⁶ quanto del principio di responsabilità⁷ e della elevazione dell'etica a filosofia, secondo la riforma dell'ontologia proposta da Lévinas⁸. Il precipitare (*Ruinanz*)⁹ e il finire della filosofia e della teologia hanno come conseguenza la fine dell'uomo, inteso come animale razionale in quanto animale politico, persona¹⁰, *artifex*. Il *processo del finire* coinvolge non solo i sistemi della filosofia e della teologia, ma con essi anche la costituzione dell'uomo e della storia. Se il finire è un processo, così come "la vita organica prosegue per qualche tempo dopo che si è spenta quella animale"¹¹ – così come lo

nulla, tr. it. a cura di P. Necchi, il melangolo, Genova 1994.

⁴ M. Heidegger, *Fenomenologia e teologia*, tr. it. e intr. di N.M. De Feo, La Nuova Italia, Firenze 1974.

⁵ "Sono fermamente convinto che non soltanto una coscienza eccessiva, ma la coscienza stessa è una malattia", F. Dostoevskij, *Ricordi dal sottosuolo*, intr. di A. Moravia, tr. it. di T. Landolfi, Rizzoli, Milano 1975.

⁶ Cfr. P. Capelle, *Raison métaphysique et raison théologique*, relazione al Convegno di Macerata "Metafisica e Teologia", 28-30 ottobre 2008; G. Ferretti, *Metafisica e teologia*, ivi.

⁷ Cfr. H. Jonas, *Il principio di responsabilità*, tr. it. e intr. di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 2002.

⁸ Cfr. E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, tr. it. e intr. di F. Ciaramelli, Guerini, Milano 1989, pp. 47-59; E. Lévinas, *Di Dio che viene all'idea*, tr. it. di G. Zennaro, intr. di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1999.

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologia*, tr. it. di M. De Carolis, intr. di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1990, pp. 161-184.

¹⁰ Cfr. R. Esposito, *Terza persona*, Einaudi, Torino 2007, pp. 80-126.

¹¹ Ivi, p. 28.

è il morire – tale processo non ha tuttavia la polarità del disincanto, il togliimento dell'elemento magico o teologico non razionale “in quanto tecnica di salvezza”; piuttosto, come sottolinea Gauchet, il disincanto del mondo – e con esso il processo del finire – è paragonabile al tendenziale “esaurimento del regno dell'invisibile”¹². Questo progressivo disincanto – che è l'autoriconoscimento da parte dell'uomo della propria morte e del proprio essere finito, ossia è il processo del finire che porta alla fine della storia – caratterizza la modernità occidentale¹³. E tuttavia, il tempo che stiamo vivendo sembra mostrare un'inversione di tendenza, una de-secolarizzazione o un re-incanto del mondo, che si manifestano come “neoarcaismo” di una cultura-civiltà-civilizzazione che ha il fine universalistico di raggiungere la totalità degli uomini fattisi pubblico e spettatore e convertirla ai valori dell'economia monetaria, in un movimento di occidentalizzazione del mondo, in cui la fine dei sistemi teologici e metafisici è già assunta come un *fatto*¹⁴.

Se è venuta meno la forma sistemica della teologia ciò tuttavia non significa che il problema religioso sia stato messo a tacere. Il *nuovo uomo*, sorto con la morte di Dio o con la sua negazione estrema (ateismo), pone di nuovo il problema dell'essenza di questo uomo che noi stessi siamo; essa non può ulteriormente essere individuata nell'ideologia della socialità e in un ormai utopico *zoon politikon*, ma deve pensarsi come finitudine¹⁵.

¹² Cfr. M. Gauchet, *Un mondo disincantato? Tra laicismo e riflessione clericale*, tr. it. e intr. di D. Frontini, Dedalo, Bari 2008; Id., *L'avènement de la démocratie. I. La révolution moderne*, Gallimard, Paris 2007.

¹³ Cfr. K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, tr. it. A. Ferrucci, intr. di R. Esposito, Donzelli, Roma 1994. Sulla critica alla concezione della secolarizzazione di Löwith, si veda H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

¹⁴ Cfr. S. Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo*, tr. it. a cura di A. Salsano, Bolarini Boringhieri, Torino 1992; G.E. Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. e intr. a cura di P. Stanziale, Massari editore, Bolsena (VT) 2002; A. Gorz, *Ecologica*, tr. it. di F. Vitale, Jaca Book, Milano 2009.

¹⁵ Cfr. M. Ruggenini, *La finitezza dell'esistenza, l'alterità dell'essere, il linguaggio*, in Id., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992; Id., “Ermeneutica della finitezza. La questione dell'essere e il nulla della morte”, in Id., *Il discorso dell'altro*, il Saggiatore, Milano 1996; Id., *Il dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997; Id., “Dio, l'essere, la contraddizione”, in AA.VV., *Dio e la ragione*, Marietti, Genova 1993.

Al tempo della fine, che non è la *parousia* escatologica, accade il tempo della povertà; e povertà significa *fare a meno* del “*metodo teologico*” e dell’idea di “*scienza originaria*”, ossia fare a meno della teologia e della metafisica¹⁶. Questa rinuncia apre all’uomo la possibilità di una radicale “inversione di percorso”, di una vera e propria “*conversione*”, che gli permette una differente, e originaria, *accessibilità* al mondo. È questo il punto, “il crocevia metodologico che decide in generale sulla vita e sulla morte della filosofia”, una accessibilità al mondo che non si realizzi nella modalità della metafisica (e della scienza) e della teologia. Il radicale mutamento di accesso al mondo in quanto povertà pone fine allo *homo metaphisicus*¹⁷ (l’*animal rationale* che ha imposto la civilizzazione dell’umanesimo e la civiltà della macchina economico-finanziaria per uno sviluppo illimitato), alla sua storia, alla sua filosofia, ai suoi dei e al suo Dio. La *Umwendung* che è vera e propria *Umwaldung* è accedere al mondo nel come dell’essenza originaria dell’uomo che è la povertà.

Il tempo della fine giunge in virtù di una decisione originaria – così come quella presente nella *Prima Lettera ai Tessalonicesi* di Paolo: “per Dio contro gli idoli” – che porta alla fine delle categorie metafisiche e teologiche e all’idea di uomo da esse imposta¹⁸.

L’uomo in quanto autocoscienza che ha nel riconoscimento reciproco la sua stessa ragion d’essere, lo *zoon logon echon* che è in grado di vivere solo all’interno del *Mitsein* in quanto *zoon politikon*, è finito. Il processo di de-personalizzazione e de-umanizzazione, posto in essere dalla decomposizione dei sistemi metafisico-teologico, mette in luce che l’essere dell’uomo e la sua essenza non possono essere fatti corrispondere a quella di vivente dotato di ragione, ossia che l’uomo non può più esser fatto appartenere alla “specie dell’*homo sapiens*”. Nel momento dell’implosione dei sistemi viene meno qual-

¹⁶ Cfr. M. Heidegger, “L’idea della filosofia e il problema della visione del mondo”, semestre straordinario di guerra 1919, in Id., *Per la determinazione della filosofia*, tr. it. di G. Auletta, a cura di G. Cantillo, Guida, Napoli 1993.

¹⁷ Cfr. M. Heidegger, Introduzione a *Che cos’è metafisica?*, cit.

¹⁸ Cfr. M. Heidegger, “Introduzione alla fenomenologia della religione”, in Id., *Fenomenologia della vita religiosa*, tr. it. di G. Gurisatti, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 2003. Cfr. pure, E. Severino, *Oltre l’uomo e oltre Dio*, a cura di A. Di Chiara, intr. e interventi di C. Angelino, il melangolo, Genova 2002.

siasi forma di assicurazione (*Sicherung*), ossia ogni forma di quel sapere mediante il quale, per Platone, è possibile una vita virtuosa; viene meno non solo la struttura teoretica e teologica ma anche quella etica e pratica. Eppure, la vita dell'uomo contemporaneo si snoda attraverso le dimensioni di "pace e sicurezza", senza avvedersi che "il tempo si è contratto" (1 Cor., 7, 29)¹⁹ e vivendo nell'ancora-soltanto (*das Nur-Noch*) che non è né il tempo messianico né il tempo escatologico ma solo il preludio della fine.

Se la povertà è l'essenza costitutiva del vivente post-umano, il suo essere-povero (*Seyn arm*) in senso autentico consiste nell'abbandono del superfluo ("essere povero, afferma Heidegger, significa mancare del superfluo, non possedere ciò che rende l'uomo ricco")²⁰. Il comportamento nuovo, che è compito e destinazione (*Ausgabe-Bestimmung*), che caratterizza l'uomo del post umanismo è determinato e determina a sua volta la fine della "tirannia dei valori"²¹, del sistema economico basato su consumo e produzione infiniti, della teoria di uno sviluppo illimitato sostenuta da una *Kultur* filosofico-teologica che sposta perennemente i limiti²² e combatte la finitezza come male²³. La povertà intesa come *steresis* della ricchezza si è svincolata

¹⁹ Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

²⁰ Sul tema della povertà Heidegger ritorna in più luoghi e durante tutto il suo percorso di pensiero. Si veda al proposito: M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, pp. 231-272; Id., *La povertà*, tr. it. e intr. di M. Dolcetta, *Micro-Mega*, 3/2006, pp. 109-118. Quando ormai tutto era perduto, Heidegger tiene un'ultima lezione il 27 giugno del 1945 nel castello di Wildenstein, dove si era rifugiata ciò che restava della facoltà di filosofia di Freiburg. Il tema è l'interpretazione di un pensiero di Hölderlin: "Da noi tutto si concentra sullo spirituale, siamo divenuti poveri per divenire ricchi"; Id., *L'abbandono*, tr. it. e note di A. Fabris, con un saggio introduttivo di C. Angelino, *Il Religioso nel pensiero di Martin Heidegger*, il melangolo, Genova 1983.

²¹ Cfr. C. Schmitt, *La tirannia dei valori*, tr. it. e intr. di G. Accame, Pellicani, Roma s.d.; ora nell'edizione curata da G. Gurisatti, con un saggio di F. Volpi, "Anatomia dei valori", Adelphi, Milano 2008. Cfr., M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. e intr. di G. Alliney, Bocca, Milano 1944 (ed. integrale Edizioni San Paolo, Milano 1996).

²² Cfr. J.L. Marion, *Les limites de la phénoménalité et la question de la connaissance de Dieu*, relazione al Convegno di Macerata "Metafisica e Teologia", 28-30 ottobre 2008; Id., *Dio senza essere*, tr. it. e intr. di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2008.

²³ Cfr. M. Ruggenini, *La metafisica del male e la finitezza dell'esistenza*, relazione al Convegno di Macerata "Metafisica e Teologia", 28-30 ottobre 2008.

del tutto dai lacci della metafisica e dalla visione mistica medievale come era intesa da Meister Eckart²⁴ o da Jacob Böhme; essa da un lato ha chiuso definitivamente con l'uomo, con la sua storia e con la sua forma di civiltà, e dall'altro ha aperto la possibilità di un'essenzialmente differente *accessibilità al mondo*. Il fare a meno non è dunque una rinuncia pauperistica al mondo, una volontà di isolamento – così come quella del Santo Eremita incontrato da Zarathustra che ancora non sa la notizia che “Dio è morto” – ma una vera e propria *Verwindung* della metafisica e dell'ontoteologia, ossia una accessibilità che è una determinata *modalità (wie)* di essere nel mondo che ha oltrepassato (*Überwindung*) e definitivamente superato (*Verwindung*)²⁵ la modalità tecnico-metafisico-teologica.

2. FINE DELLA STORIA E FINE DELL'UOMO

Il rapporto che lega metafisica e teologia trova un'originale collocazione nella riflessione filosofica di A. Kojève, e in particolare nel commento alla *Fenomenologia dello Spirito* che fin dal primo corso del 1933/34 gli “si è rivelata un'antropologia filosofica. Più esattamente: una descrizione sistematica e completa, *fenomenologia* nel senso moderno (husserliano) del termine, degli atteggiamenti esistenziali dell'Uomo”²⁶. Se è noto che il corso doveva essere la prosecuzione di quello tenuto l'anno precedente da Koyré sulla filosofia della religione di Hegel, nella lettura kojèviana la *Fenomenologia* – per quanto concerne la Religione – non è né una storia, né una psicologia delle religioni, né tanto meno una “teologia oggettiva”,

²⁴ Cfr. Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile*, tr. it. e intr. a cura di M. Vannini, Adelphi, Milano 1999.

²⁵ Cfr. M. Heidegger, “Oltrepassamento della metafisica”, in Id., *Saggi e discorsi*, tr. it. e intr. di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976; Id., “La questione dell'essere”, in E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea*, tr. it. di A. La Rocca e F. Volpi, intr. di F. Volpi, Adelphi, Milano 1989.

²⁶ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, tr. it. e postfazione a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano 1996, p. 72. Su una opposta posizione, K. Löwith, *Storia e fede*, tr. it. di autori vari, Laterza, Roma-Bari 2000; cfr. pure A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, tr. it. di P. Serini, Einaudi, Torino 1948 e il saggio introduttivo di R. Bodei, *Il desiderio e la lotta*, nella nuova edizione, Einaudi, Torino 1991.

quanto piuttosto “la descrizione fenomenologia di tutti gli atteggiamenti che l'uomo può assumere”, compresi gli atteggiamenti religiosi che, in quanto isolati, devono essere soppressi ma ugualmente conservati e sublimati “nell'atteggiamento integrale dell'Uomo”. Uomo è solo colui che ha pienamente compreso se stesso, è il “Filosofo assoluto” – lo stesso Hegel – che vive alla “fine della Storia”. In entrambi i luoghi in cui Hegel tratta della religione (cap. III e coscienza infelice) la Teologia appare come momento della scissione e della sfera della trascendenza che pone una radicale separazione e un irriducibile dualismo. Per questa ragione, la *Fenomenologia* si mostra, secondo Kojève, fin da subito come una critica demolitiva della Teologia e della Religione storiche. L'atteggiamento religioso acquisisce valore assoluto solo in quanto viene assorbito all'interno dell'atteggiamento del Filosofo che è giunto a possedere il *Sapere assoluto* ossia è giunto alla *Saggezza*, alla fine della filosofia.

Importante testimone della *Auseinandersetzung* di filosofia e teologia, Kojève ha intravisto un possibile varco “dalla teologia alla Saggezza-non teologica”, ovvero a quella che lui chiamerà ‘fine della storia’²⁷. La fine della storia non è solo la fine della teologia ma anche la fine di quell'Uomo costituito dalla filosofia e dalla metafisica, la fine di quell'umanismo che è stato l'espressione più alta di ateismo, proprio in quanto ha sostituito l'Uomo a Dio. “La via verso Dio – scrive nel suo testo sull'ateismo, influenzato dalla frequentazione friburghese di Husserl e Jaspers e dal pensiero di Heidegger – è data nella datità della propria finitezza”²⁸, ossia nell'esperienza che l'Uomo fa – con angoscia – della propria fine durante la sua esistenza e che lo differenzia dagli altri viventi.

L'Uomo che finisce, giunto al limite e quindi alla finitezza, è l'Uomo che – per essere tale – è *Autocoscienza*, cioè è “cosciente della sua *realtà e dignità* umane”, l'Uomo del Riconoscimento (*Anerken-*

²⁷ Cfr. A. Kojève, *L'ateismo*, tr. it. di C. Zonghetti, pref. di M. Filoni, con un saggio di E. Stimilli, *Il paradosso dell'ateo, o il negativo dell'antropogenesi*, Quodlibet, Macerata 2008. Qui, p. 10 della prefazione.

²⁸ Ivi, pp. 128-129. Cfr. pure E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it. e intr. a cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, Milano 2005 e A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, tr. it. e intr. a cura di A. Gnoli, Adelphi, Milano 2004. Cfr. su tali questioni A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, intr. di N. Matteucci, il Mulino, Bologna 1990 (I ed. 1964).

nung). Essere autocosciente significa prendere atto del proprio esistere effettivo (*Wirklichkeit/Dasein*), ma anche del dato ulteriore che consiste nella *dignità* di essere Uomo, esistere in uno status specifico e particolare – la *dignitas*²⁹, appunto – che lo fa essere per essenza differente dall'animale, che resta relegato al “Sentimento di sé” o, come dice Heidegger, è “povero di mondo”. L'Uomo in quanto autocoscienza è l'Uomo-persona³⁰, che è tale solo in virtù del riconoscimento, vero sfondo ontologico dell'umano, poiché non tanto la coscienza della *realtà di sé* quanto della *dignità di sé*, ossia del riconoscimento, fa essere l'uomo un ente ontologicamente differente e superiore agli altri enti; egli è *zoon logon echon* in quanto la *dignitas* è il logos, il che significa che solo l'essere sociale dell'Uomo, ossia il suo essere autocoscienza, costituito dal riconoscimento, fa dell'Uomo un *animal rationale*, traduzione, secondo Heidegger, già inficiata in senso metafisico dalla *Romanitas*, l'epoca storica in cui si sviluppa il concetto di “umanismo”³¹.

²⁹ *Chatechismus Chatolicae Ecclesiae, Pars Tertia, Vita in Christo. Sectio Prima, Vocatio Hominis: Vita in Spiritu Caput Primum. Personae Humanae Dignitas*. “Personae humanae dignitas in eius radicatur creatione ad imaginem et similitudinem Dei (*articulus primus*); ipsa in sua ad divinam beatitudinem vocatione adimpletur (*articulus secundus*). Hominis est ad talem adimpletionem se libere dirigere (*articulus tertius*). Persona humana, per suos actus deliberatos (*articulus quartus*), ad bonum conformatur vel non conformatur, quod Deus promisit quodque conscientia testatur moralis (*articulus quintus*). Homines se ipsos aedificant et intus crescunt: e tota sua vita sensibili et spirituali materiam faciunt sui incrementi (*articulus sextus*). Cum gratiae adiutorio crescunt in virtute (*articulus septimus*), peccatum vitant et, si illud commiserunt, se, sicut filius prodigus, Patris nostri coelestis misericordiae committunt (*articulus octavus*). Sic ad perfectionem accedunt caritatis”, cfr. *Lc.*, 15,11-31.

³⁰ Cfr. M. Buber, *Il problema dell'uomo*, tr. it. di F.S. Pignagnoli, intr. di I. Kajon, Marietti, Genova 2004; E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, tr. it. di C. d'Altavilla, intr. di L. Lugarini, Armando, Roma 2004; K. Jaspers, *La fede filosofica*, tr. it. e intr. di U. Galimberti, Cortina, Milano 2005; M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. e intr. a cura di G. Cucinato, Franco Angeli, Milano 2004; P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it. e intr. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993; E. Lévinas, *Tra noi. Saggi su pensare-all'Altro*, tr. it. e intr. a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998. Diversamente, Chomsky, M. Foucault, *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, tr. it. di I. Bussoni e M. Mazzeo, Derive/Approdi, Roma 2005.

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, tr. it. e intr. a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995.

Dopo l'età dei totalitarismi, dopo Auschwitz³², un pensiero di Kojève della fine degli anni Trenta sembra essere particolarmente cogente: “il Mondo e l'Uomo non possono più “muoversi”. Il mondo è *morto*; è *passato*, con tutto ciò che questo comporta, l'Uomo compreso”. La fine della Storia e la fine dell'Uomo avvengono in quanto quest'ultimo ha abbandonato e perduto la sua essenza di ente riconoscente e riconosciuto, di autocoscienza ed è divenuto un vivente post-storico³³, un uomo postumo, abitante di un tempo in cui la spinta antropogena del desiderio, dell'azione e del lavoro, in una parola della prassi, si è esaurita. Le riflessioni sulla “flessibilità” e sulla “liquidità” che caratterizzerebbero l'esistenza dell'uomo contemporaneo, così come quelle sui “non-luoghi” o sulle “città-panico”³⁴, rispecchiano una situazione esistenziale, ma anche un'organizzazione economico-politica e una formazione della cultura che si evidenziano come post-storiche e post-umane.

In una famosa nota del corso del 1938/39, Kojève sottolinea che “la scomparsa dell'Uomo alla fine della storia non è [...] una catastrofe cosmica; il mondo naturale rimane quello che è”, e “l'Uomo resta in vita come animale che è in *accordo* con la Natura o con l'Essere-dato”. Piuttosto, con la fine della storia scompare l'Uomo in quanto “Individuo libero e storico”, l'Uomo della dialettica raccontato dalla *Fenomenologia*. Se “l'annientamento dell'Uomo” corrisponde all'esaurirsi della “Azione negatrice del dato”, e in generale del “Soggetto *opposto* all'Oggetto”, allora con esso trovano la loro fine anche la filosofia e la teologia. L'animale post-storico ha perso, con la scomparsa dell'Uomo, il logos che lo caratterizzava in quanto Uomo, ossia la *dignitas* di *persona* che la tradizione ebraico-cristiana aveva posto come unica possibilità di comprendere l'origine dell'Uomo inteso come creatura, di comprendere cioè l'Io rivelato dal logos.

³² Cfr. G. Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, Bollati Boringhieri, 1998; Id., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995, pp. 129-201.

³³ Cfr. M. Ciampa, “Animali post-storici”, in G. Bataille et al., *Sulla fine della storia*, tr. e intr. a cura di M. Campa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli 1985, pp. 129-148.

³⁴ Cfr. R. Sennett, *L'uomo flessibile*, tr. it. di M. Tavoranis, Feltrinelli, Milano 2000; Z. Bauman, *Vita liquida*, tr. it. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari 2006; M. Augé, *Nonluoghi*, tr. it. di D. Rolland, Elèuthera, Milano 1993; P. Virillo, *Città panico*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2004.

Inoltre, l'animale post-storico – sopraggiungendo la fine della storia – ha perso Dio e il senso dell'escatologia; la secolarizzazione di questa, posta in essere dalla filosofia moderna, è indicata da Jacob Taubes come la causa della contraddizione di pensare in termini cristiani e credere di poterlo fare senza prendere in considerazione l'idea di termine ultimo; “dopo Hegel è chiaro che la fase che va dalla Ionia a Jena è finita. Se questa si chiama ‘storia’ allora ne segue una *posthistoire* [...]. Molte cose sono ancora successe, si sono combattute battaglie, ma nulla accade più veramente, questa è la *post-histoire*”³⁵.

Anche il tentativo di esportare non solo una specifica forma-Stato e un modello economico di sviluppo, ma anche uno stile di vita e un vero e proprio *ethos*, sta a dimostrare che il concetto di globalizzazione³⁶ – che si radica sul corpo tecnico dell'Occidente – è stato diffuso per costruire un concetto di Stato universale e omogeneo, in cui il conflitto non avrebbe hobbesianamente più luogo. È questa la fine della Storia e la fine dell'Uomo, la pacificazione e l'eliminazione di qualsiasi forma di conflitto, e quindi di azione e di lavoro; afferma Kojève: “sono stato indotto a concludere che l'*American way of life* era il genere di vita propria del periodo post-storico dal momento che l'attuale presenza degli Stati Uniti nel Mondo prefigura il futuro ‘eterno presente’ dell'umanità tutta intera”³⁷. Fine della storia è dunque “assenza di ogni guerra civile o esterna”, il venir meno dell'agire e della prassi dell'Uomo, un deserto chiamato pace. In questo mondo in cui i dogmi della teologia sono stati secolarizzati, viene meno il senso apocalittico dell'escatologia ebraico-cristiana e la possibilità per la filosofia di proporre un nuovo *sistema* e una propria verità. Il messianismo di Taubes, come anche di Benjamin³⁸, mette in luce

³⁵ J. Taubes, *Messianesimo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, tr. it. a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano 2001, p. 392.

³⁶ Cfr. G. Marramao, *Globalizzazione e filosofia*, Casini, Roma 2005; Id., *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.

³⁷ A. Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, cit., p. 543 n.

³⁸ Cfr. G. Marramao, “Messianesimo senza attesa. Sulla teologia politica di Walter Benjamin”, *aut aut*, n. 328, ott.-dic. 2005, pp. 119-134; J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, tr. it. di P. Dal Santo, pref. di A. Assmann, Adelphi, Milano 1997; G. Gaeta, *Taubes, Scholem, Schmitt: messianesimo e fine della storia*, Lo Straniero, 33 (2003); P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contem-*

“con l'esigenza di rivelazione del Dio ebraico-cristiano”, ossia con un differente concetto di verità, il problema della fine della filosofia e del rapporto di questa con la teologia.

3. UN NUOVO COMPITO

Se, come afferma Heidegger, è necessario chiedersi in che senso la filosofia “nell'epoca presente” sia pervenuta alla sua fine e quale sia il compito del pensiero alla fine della filosofia, allora per fine della filosofia – che significa tout-court fine della *metafisica* e dell'ontoteologia – bisogna intendere il compimento (*Vollendung*) della metafisica e della teologia, un compimento che, a differenza di Kojève e di Hegel, non è il raggiungimento del sapere assoluto e della saggezza, non è perfezione (*Vollkommenheit*), per la ragione che “ci manca ogni metro di misura che ci permetta di valutare la perfezione di un'epoca metafisica rispetto ad un'altra”³⁹. Ciò significa che non vi è processualità nella storia della metafisica ma solo stazioni epocali che si autodeterminano in virtù di uno specifico carattere e significato che costituisce – come nel caso della tecnica –, di volta in volta, l'essere dell'ente.

La fine della filosofia è un *luogo* (*Ende* in quanto *Ort*) e in particolare esso si manifesta come il platonismo rovesciato di Nietzsche e prima ancora di Marx – con il materialismo storico e la lotta di classe – tramite cui, in sintonia con Kojève, “è raggiunta la possibilità estrema della filosofia” (p. 171), proprio in quanto viene raggiunta quell'uguaglianza tra gli uomini che pone fine ad ogni conflitto e ristabilisce la misura del soddisfacimento dei bisogni e dei desideri dei singoli individui. Qualsiasi tentativo filosofico successivo mette capo soltanto a “rinascite epigonali”; “nuove filosofie sullo stile di quelle passate” non sono più possibili e già “all'epoca della filosofia greca”,

poraneo, Morcelliana, Brescia 2002. Cfr. pure, J. Derrida, G. Vattimo (a cura di), *La religione*, Annuario Filosofico Europeo, Laterza, Roma-Bari 1995.

³⁹ Le citazioni sono tratte da M. Heidegger, “La fine della filosofia e il compito del pensiero”, in Id., *Tempo ed essere*, tr. it. e intr. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1987, pp. 169-187. Nel testo compaiono i numeri delle pagine tra parentesi.

la filosofia aveva accolto in sé il sapere scientifico, che oggi si dispiega in tutti i campi dell'umano e del non umano; lo sviluppo della scienza, quindi, "sembra essere la semplice dissoluzione della filosofia ma in realtà ne è precisamente il compimento". La filosofia (leggi: metafisica e [onto]teologia) finisce e si metamorfizza in "scienza empirica dell'uomo" che diviene l'oggetto principale della tecnica. Questa modifica il mondo modificando i modi del lavorare con i quali gli dà forma, e la scienza diviene la "determinazione dell'uomo come essere sociale attivo" (p. 172). Lo *zoon politikon* aristotelico viene così a mutarsi tecnicamente in *essere sociale attivo*, in cui la pianificazione e l'organizzazione del lavoro umano⁴⁰ svolgono un ruolo fondamentale grazie alla cibernetica⁴¹ che "trasforma il linguaggio in uno scambio di informazioni".

È qui, in questo luogo, che finisce la filosofia; ossia: la metafisica, e con essa la teologia, vanno a finire nel luogo della "scientificità dell'agire sociale dell'uomo" ed è per tale ragione che l'incipit della *Lettera sull'umanismo*, in polemica con le affermazioni sartriane⁴², dice che "noi non pensiamo ancora in modo abbastanza decisivo l'essenza dell'agire". Ciò che noi ora chiamiamo globalizzazione e che si manifesta "come il trionfo dell'organizzazione pianificabile del mondo su basi tecnico-scientifiche e dell'ordinamento sociale adeguato a questo mondo" (p. 173), è il risultato del "carattere operativo e per modelli" caratteristico del pensiero rappresentativo e calcolante, di matrice weberiana, che domina il nostro tempo.

La *Weltzivilisation* lascia tuttavia la possibilità di un *compito* per il pensiero, compito che non è fondativo ma unicamente "preparatorio", ossia si concretizza nella disponibilità dell'uomo a un'altra *accessibilità e destinazione (Bestimmung)* al mondo e agli enti, che trova la

⁴⁰ Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, intr. di A. dal Lago, Bompiani, Milano 1988; G. Anders, *Il mondo dopo l'uomo. Tecnica e violenza*, tr. it. e intr. a cura di L. Pizzighella, Mimesis, Milano 2008; Id., *L'uomo è antiquato*, tr. it. di L. Dalla Piccola, pref. di C. Preve, Bollati Boringhieri, Torino 2003; R. Sennett, *L'uomo artigiano*, tr. it. di A. Bottini, Feltrinelli, Milano 2008.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, tr. it. e intr. a cura di A. Fabris, Ets, Pisa 1988; Id., *Linguaggio tramandato e linguaggio tecnico*, tr. it. e intr. a cura di C. Esposito, Pisa 1989.

⁴² Cfr. J.P. Sartre, *L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it. di G. Re, intr. di P. Caruso, Mursia, Milano 1964.

sua espressione nella *Lichtung* – nello spazio libero, l'Aperto, il semplice (*das Lichte*), non la luce (*Licht*), “giammai è la luce che crea originariamente la radura; invece, è quella, la luce, che presuppone questa, la radura” (p. 179) – in cui l'uomo possa “aver soggiorno” e in cui “doversi muovere”. E tuttavia, della *Lichtung*, la *Ur-sache*, la cosa originaria che il pensiero trova come compito alla fine della metafisica, la filosofia “non sa nulla”, non conosce la verità in quanto *Aletheia* (*Unverborgenheit*), dis-velatezza che tuttavia si nasconde (*sichverbergen*) e si ritrae; ma conosce solo *veritas* in quanto *adequatio* e *certitudo*, quella verità “che rischiarava e fa luce, che indica la via e la fonte della vita” (Gv, 14,6), l'unica verità in grado di riunire in un'unica *persona* il Dio ebraico-cristiano e il Dio dei filosofi, di restaurare il rapporto tra Atene e Gerusalemme.

Alla domanda dell'intervistatore di *Der Spiegel* che chiedeva a Heidegger se l'uomo singolo e la filosofia possano avere un'influenza sul dominio planetario della tecnica, la risposta del filosofo – tanto famosa e citata quanto credo ancora poco riflettuta – è che né la filosofia né l'uomo hanno la capacità di modificare lo stato attuale del mondo; “ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta come unica possibilità quella di preparare (*Vorbereiten*) nel pensare e nel poetare, una disponibilità (*Bereitschaft*) all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)”⁴³.

È questa, io credo, la più lucida e drammatica constatazione della fine della filosofia, della storia, dell'uomo e di Dio. E tuttavia, ricominciare da capo non significa tornare indietro.

⁴³ M. Heidegger, *Ormai solo un Dio ci può salvare. Intervista con lo "Spiegel"*, tr. it. e intr. a cura di A. Marini, Guanda, Parma 1987, p. 136.

Francesco Mora

AFTER MAN. THE TASK OF THOUGHT AND ITS CRISIS

Abstract

The essay fits into the debate held in the Macerata conference “Metaphysics and Theology.” The text is divided into three brief parts (Finiteness and poverty; End of History and End of Man; A new task of thought) and considers some essays by Heidegger and Kojève in order to reconstruct the relationship between Philosophy – as metaphysics – and Theology in the 20th century, the century of the death of God, the end of History and the end of Man as conscience.