

Methexis

II

Methexis

Collana di studi e testi

Dipartimento di Scienze della Politica
Università degli Studi di Pisa

Comitato Scientifico

Roberto Gatti, Roberto Giannetti, Giuliano Marini (†), Michele Nicoletti, Claudio Palazzolo, Gianluigi Palombella, Maria Chiara Pievatolo, Armando Rigobello, Salvatore Veca, Danilo Zolo

Methexis, nel linguaggio platonico, designa il rapporto di partecipazione fra le idee e gli oggetti cui esse si applicano. Anche lo scopo del progetto *Methexis* è la partecipazione delle idee, non tanto in senso metafisico, quanto in senso politico-culturale. Le idee possono vivere solo se sono lasciate libere, così da poter essere liberamente condivise, discusse e propagate. La vita della scienza, come non può essere soggetta a censura politica, così non deve essere sottoposta a recinzioni derivanti dall'estensione della proprietà privata al mondo dello spirito. Le nuove tecnologie rendono possibile mettere in atto la distinzione fra il libro come oggetto fisico, di proprietà privata, e le idee di cui si fa veicolo, che devono essere liberamente partecipate. In questo spirito, i libri *Methexis* sono commercializzati, nella loro versione cartacea, secondo le restrizioni abituali, ma, nella loro versione digitale, sono distribuiti in rete e possono venir riprodotti per ogni uso personale e non commerciale.

Fabio Olivetti

Paul Ludwig Landsberg

Una filosofia della persona
tra interiorità e impegno

EDIZIONI

plūs
pisa university
press

Olivetti, Fabio

Paul Ludwig Landsberg : una filosofia della persona tra interiorità e impegno
/ Fabio Olivetti

(Methexis ; 11)

193 (21.)

1. Landsberg, Paul Ludwig - Studi

CIP a cura del Sistema bibliotecario dell'Università di Pisa

ISBN 978-88-8492-486-5

Il presente volume è stato pubblicato con il contributo del MiUR e del Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Trento.

Methexis - collana diretta da Maria Chiara Pievatolo

Questo volume fa parte delle iniziative editoriali del progetto *Methexis* ed è disponibile anche *on-line*, in formato pdf, al seguente indirizzo:

<http://bfp.sp.unipi.it/ebooks/>

© 2007 Fabio Olivetti / Edizioni PLUS

Dipartimento di Scienze della Politica
Università di Pisa
via Serafini, 3 – 56100 PISA
tel. +39 050 2212 412 fax +39 050 2212 400
E-mail: bfp@sp.unipi.it

Member of



Association of American
University Presses

Progetto grafico e c Progetto grafico e copertina di Angelo Marocco per conto di **Methexis**

*Alla cara memoria di mio nonno,
Willy Rodermond*

Indice

Prefazione	9
I. Profilo biografico	17
II. L'eterno e la storia: il confronto con la crisi epocale negli scritti giovanili	35
1. Il tempo della crisi	35
2. Ordo eterno e "rivoluzione conservatrice"	37
3. Essere e conoscere. Le forme sociologiche del sapere	51
4. La posizione dell'uomo tra vitale e spirituale. Motivi antropologici ed etici	62
III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa	71
1. L'approccio alla problematica	71
2. La religione come esperienza interiore in Pascal	76
3. Verità e conoscenza in Agostino	85
IV. L'antropologia filosofica come chiarificazione concettuale dell'autoconcezione umana	103
1. La radice esistenziale del filosofare e l'autoconcezione umana.	103
2. L'antropologia filosofica come tentativo di autocomprensione dell'uomo moderno	118
3. Essenza, finalità e metodo di un'"antropologia essenziale" in Landsberg	123
4. I motivi dell'autoconcezione umana	139
5. Forme dell'autoconcezione: antropologia mitica, poetica, teologica ed evoluzionistica	176
6. Esibizione dell'esperienza interiore	195
7. L'uomo come totalità variegata e unità tendenziale	212

V. Esperienza della morte e speranza ontologica	229
1. L'esperienza specificamente umana della morte	229
2. Morte e individualizzazione	241
3. La morte come esperienza della rottura del "noi"	243
4. Il fondamento ontologico della speranza	265
5. La morte del prossimo in Agostino	276
6. Forme storiche dell'esperienza della morte	280
7. L'esperienza cristiana della morte	289
VI. L'idea di persona	295
1. Landsberg filosofo "personalista"	295
2. Il fenomeno "persona" e le sue categorie	296
3. Le dimensioni della persona	318
4. Persona umana e Persona divina	344
VII. La teoria dell'engagement personale	349
1. La questione della "storicità"	349
2. L' <i>engagement</i> come categoria filosofica	354
3. I fondamenti antropologici dell'impegno	358
4. Impegno personale e apprensione dei valori	364
5. L'esperienza di un "io qui ora": la struttura generale dell'azione umana	387
6. L'esperienza di un "noi qui ora": l'agire politico	395
7. La sfida di un "umanesimo militante": il personalismo di fronte alla guerra e alla pace	400
VIII. Il suicidio come problema morale	425
1. La trattazione filosofica della questione	425
2. Il rifiuto del suicidio nello spirito del cristianesimo	470
Bibliografia	485

Prefazione

Che cosa può dirci oggi il pensiero di Paul Ludwig Landsberg, un filosofo vissuto nella prima metà del secolo scorso? Una risposta potrebbe essere la seguente: quelli con i quali egli si cimentò sono – per usare una coppia di termini a lui cara – i “misteri” di sempre dell’essere umano, che ogni epoca storica declina in modo diverso, come “problemi” particolari di una data umanità. Qual è l’essenza dell’uomo, qual è il senso della sua vita e quale il senso etico della sua destinazione? Quali sono le condizioni di un’autentica umanizzazione e personalizzazione? Che cos’è la persona? Che cosa significano la morte come destino inevitabile di tutti e il suicidio come tentazione estrema? Esiste un essere eterno al di là dell’essere transitorio e qual è il rapporto che può intrattenere con esso l’esistenza umana? Sono domande che non diventano obsolete col passare del tempo, anche se vengono poste in modo sempre nuovo in contesti nuovi. Da questo punto di vista il filosofare di Landsberg non è invecchiato, come non lo è quello di nessun filosofo autentico del passato.

Landsberg è un pensatore “esistenziale”; il suo filosofare infatti non è mai disgiunto dalla vita, dai suoi problemi e misteri fondamentali. Agostinismo e fenomenologia rappresentano l’impulso più profondo e l’impostazione metodologica del suo pensiero. Il conoscere è per lui un atto integrale, trasformazione del soggetto a contatto con l’oggetto, è “relazione d’essere”. Uno dei termini più ricorrenti nelle pagine delle sue opere è quello di “esperienza”, in particolare di quella qualificata come “interiore” ovvero indivisa dal soggetto che ne è portatore. Conoscere è per Landsberg innanzi tutto conoscere in proprio, vedere con i propri occhi, sperimentare in sé, e il filosofo è colui che indaga concettualmente il senso delle proprie esperienze. Proprio sulla base del-

l'esperienza interiore che l'uomo può avere di se stesso Landsberg ritiene possibile fondare l'antropologia filosofica.

Elemento chiave nella genesi della propria "autoconcezione" da parte dell'uomo è il sapere della morte. La novità introdotta dalla sua riflessione su questo tema è rappresentata dall'angolo visuale dal quale lo accosta: non la consapevolezza della propria morte, né la considerazione di quella dell'estraneo, bensì l'esperienza della morte del "prossimo", a cui Landsberg dedica intense pagine di finissima analisi filosofica. La centralità dell'esperienza interiore attraversa e connette antropologia e riflessione sulla morte. Il rischio di fare di ogni soggetto esperiente una monade isolata è evitato mediante un'impostazione che vede in ogni uomo, compreso se stesso, l'Ognuno (*Jedermann*), ovvero l'uomo in quanto uomo, l'universale concreto opposto al "Si" anonimo.

Il nucleo della riflessione landsberghiana è costituito dalla persona umana e dal suo incremento d'essere. Attorno a questo centro gravita una costellazione di altre tematiche e problematiche. Tra queste spicca quella dell'*engagement* (impegno), atto fondamentale per la scoperta e la realizzazione di valori nel mondo storico e per il progresso dell'umanizzazione e personalizzazione propria e altrui. L'impegno sottrae l'uomo all'isolamento e lo mette in rapporto con i suoi consimili e in definitiva anche con se stesso. Infine non si può dimenticare la rilevanza, nel pensiero di Landsberg, della dimensione religiosa, anch'essa definita in termini di esperienza interiore e di trasformazione personale nella partecipazione all'Essere. La Verità, concepita come Dio-Persona, è per Landsberg il termine ultimo sia della religione che della filosofia. Quest'ultima si configura per lui come una possibilità specifica di quell'essere itinerante e ricercante che è l'uomo. La ricerca attiva della verità, anche mediante il pensiero filosofico, è come un ponte gettato alla Verità che è dono della grazia.

A oltre sessant'anni dalla sua morte Landsberg rimane un filosofo poco conosciuto. Questo si spiega in parte con le vicende

che lo hanno coinvolto a partire dall'avvento del regime nazista. L'esilio per motivi razziali, la censura degli scritti, l'emigrazione in Francia e i soggiorni in Spagna, l'arresto e la morte nel campo di concentramento di Sachsenhausen, hanno determinato una frammentazione e dispersione dell'opera di Landsberg che ha contribuito a ritardarne la conoscenza d'insieme. La raccolta degli scritti e la traduzione dalle tre lingue nei quali furono stesi (tedesco, francese, spagnolo) sarebbe la prima doverosa operazione da compiere, ma poco è stato finora fatto. Una buona bibliografia è disponibile solo dal 1989¹.

Eppure, nel dopoguerra non erano mancate iniziative promettenti, soprattutto da parte degli amici del gruppo "Esprit". A un primo omaggio di Emmanuel Mounier sulle pagine della rivista², avevano fatto seguito due iniziative di Jean Lacroix, il quale aveva dapprima riunito, nel 1951, l'*Essai sur l'expérience de la mort* e *Le problème moral du suicide*³ in un'unica pubblicazione, corredata da una prefazione dello stesso Lacroix che forniva preziose informazioni biografiche; quindi, l'anno seguente, aveva raccolto diversi articoli in lingua francese di Landsberg in *Problèmes du personalisme*⁴, nuovamente accompagnati da una prefazione di Lacroix. Nello stesso anno John Maria Oesterreicher, teologo cattolico proveniente dall'ebraismo, forniva un ampio profilo biografico di Landsberg dal punto di vista religioso-filosofico⁵. Negli anni successivi dobbiamo ancora all'area di «Esprit», e precisamente a Jean-Marie Do-

¹ Mi riferisco a quella fornita da Eduard Zwierlein in *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.

² Cfr. Emmanuel Mounier, *Paul Ludwig Landsberg*, in «Esprit», ju. 1946, pp. 155-156.

³ P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort suivi de Le problème moral du suicide*, Ed. du Seuil, Paris 1951.

⁴ P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952.

⁵ Cfr. John Maria Oesterreicher, *Walls are crumbling. Seven Jewish philosophers Discover Christ*, The Devin-Adair Company, New York 1952.

menach⁶, Michel Winock⁷, Olivier Mongin⁸, nonché a Paul Ricoeur⁹, alcuni contributi che ricordavano il significato dell'apporto di Landsberg all'evoluzione speculativa del movimento, riconosciuto soprattutto nelle tematiche dell'esistenza, dell'agire storico e della persona, mentre non sono mancati inviti a considerare i suoi contatti con l'"Istituto per le ricerche sociali" di Max Horkheimer e le connessioni tra la politica, l'estetica e la mistica personalista nel pensiero landsberghiano¹⁰. Nonostante venga spesso rimarcato il fatto che Landsberg fosse un allievo di Max Scheler e un significativo ponte tra la fenomenologia tedesca e il personalismo francese, non esistono ancora traduzioni francesi delle opere in tedesco di Landsberg, che testimoniano tale ruolo e la sua importanza per il personalismo francese. Soprattutto manca ancora un approfondimento dei fondamenti antropologici sui quali poggia tutto il discorso landsberghiano sulla persona e sull'impegno etico¹¹.

Altrettanto limitata, ma per lo meno orientata verso il nucleo centrale del suo pensiero, è stata la considerazione riservata a

⁶ Cfr. John Maria Domenach, *Emmanuel Mounier*, Ed. du Seuil, Paris 1972.

⁷ Cfr. Michel Winock, *Histoire politique de la Revue Esprit 1930-1950*, Ed. du Seuil, Paris 1975.

⁸ Cfr. Olivier Mongin, *Paul-Louis Landsberg, un lien entre Esprit et l'Ecole de Frankfort?*, in «Esprit», mai 1978, pp. 58-61; Id., *Paul-Louis Landsberg. Personnalisme et mystique*, in «Esprit», janv. 1983, pp. 29-34.

⁹ Cfr. Paul Ricoeur, *Meurt le personalisme, revient la personne*, in «Esprit», janv. 1983.

¹⁰ Cfr. soprattutto Olivier Mongin, *Paul-Louis Landsberg, un lien entre Esprit et l'Ecole de Frankfort?*, cit.

¹¹ In tempi più recenti si deve registrare l'interesse nei confronti di Landsberg da parte di Thomas Keller. Cfr. *Les médiateurs personalistes entre les générations non-conformistes entre la France et l'Allemagne: Alexandre Marc et Paul L. Landsberg*, in Gilbert Merlio (a cura di), *Ni gauche di droit: les chassés croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Bordeaux 1995. Id., *Discours parallèles et transferts culturels: Scheler, Landsberg et Mounier*, in Guy Coq (a cura di), *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, t. II, Ed. Parole et Silence, Paris 2005.

Landsberg in Germania, dove, dopo i primi riconoscimenti “alla memoria” e l’opportuna riedizione dei saggi sulla morte e il suicidio¹², si dovette attendere quasi il trentesimo dalla morte del filosofo per registrare un articolo di Karl Albert che richiamava l’attenzione sull’originalità dell’impostazione antropologico-filosofica di Landsberg¹³. Risale invece alla seconda metà degli anni Ottanta un articolo di Verena Lenzen che documenta anche l’attività di Landsberg all’estero¹⁴. Si deve a Eduard Zwierlein il primo studio monografico, che prende le mosse dall’antropologia filosofica dell’autore per fornire un’interpretazione d’insieme del suo pensiero¹⁵, seguito da un lavoro di Andreas Lischewski, che sulla base del pensiero di Landsberg intende proporre un personalismo pedagogico o una pedagogia personalista¹⁶. Il fatto che l’unico scritto della produzione francese di Landsberg tradotto in tedesco sia a tutt’oggi *Le problème moral du suicide*¹⁷, non facilita certo, nell’area tedesca, una conoscenza diffusa degli sviluppi del suo pensiero nel periodo successivo all’emigrazione. Recentemente si segnala-

¹² P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, con postfazione di Arnold Metzger.

¹³ Cfr. Karl Albert, *Die philosophische Anthropologie bei P.L. Landsberg*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 27, 1973, pp. 582-594.

¹⁴ Cfr. Verena Lenzen, *Paul Ludwig Landsberg - ein Name in Vergessenheit*, in «Exil 1933-1945», 11, 1985, pp. 5-22.

¹⁵ Cfr. Eduard Zwierlein, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg. Zur Frage nach den Wesen des Menschen zwischen Selbstauffassung und Selbstgestaltung*, Königshausen und Neumann, Würzburg 1989. L’impostazione dello studio, che individua nell’antropologia filosofica il centro del pensiero di Landsberg, è senz’altro quella meglio in grado di integrare le molte altre direzioni (quella fenomenologico-introspettiva, quella sociologico-conoscitiva, quella analitico-esistenziale, quella religioso-filosofica, quella personalistica, ecc.) che lo rendono variegato e difficilmente riducibile a un unico denominatore.

¹⁶ Cfr. Andreas Lischewski, *Person und Bildung. Überlegungen im Grenzgebiet von Philosophischer Anthropologie und Bildungstheorie im Anschluß an Paul Ludwig Landsberg*, Röhl, Dettelbach / Rodopi, Amsterdam 1998.

¹⁷ P. L. Landsberg, *Der Selbstmord als Moralisches Problem*, in «Hochland», 39, 1946/47, pp. 401-419; nuovamente tradotto in Id., *Die Erfahrung des Todes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973, pp. 93-130.

no alcuni lavori di Stefan Moebius, che accostano il pensiero di Landsberg dal versante sociologico¹⁸.

Un ulteriore capitolo dell'opera di Landsberg è costituito dalla sua breve ma significativa stagione spagnola, che si inserisce in modo cruciale tra la fase tedesca e quella francese della sua produzione. Alcuni scritti furono tradotti in spagnolo mentre il filosofo era ancora in vita, altri furono tradotti postumi; di altri, infine, esiste solo la stesura in castigliano o in catalano. Si deve registrare anche una ricezione ispano-americana di Landsberg a partire dal 1940, quando alcuni suoi scritti vennero pubblicati dalla casa editrice messicana Séneca.

Per quanto riguarda la conoscenza di Landsberg in Italia, nel suo nome ci si imbatte per lo più frequentando l'area del personalismo storico facente capo a Emmanuel Mounier e al gruppo «Esprit». Sorprende perciò il fatto che il riconoscimento del ruolo decisivo svolto da Landsberg in tale contesto non abbia risvegliato una maggiore curiosità nei confronti della sua opera. Rimane soprattutto quasi sconosciuta la parte in lingua tedesca, con ovvie ripercussioni negative per quel che riguarda una determinazione più precisa del contributo del filosofo tedesco al personalismo francese. Armando Rigobello¹⁹ ha rilevato l'ascendenza scheleriana della teoria dei valori di Landsberg, mentre Attilio Danese²⁰ ha

¹⁸ Cfr. Stephan Moebius, *Paul Ludwig Landsberg – ein vergessener Soziologe?*, in «Sociologia Internationalis», 1, 2003, pp. 77-112; Id., *Der Tod al thematischer Knotenpunkt von Soziologie, Anthropologie und Philosophie*, in «Soziologia Internationalis»; 2, 2004, pp. 199-219; Id., *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006.

¹⁹ Cfr. Armando Rigobello, introduzione a Id., *Il personalismo*. Scelta antologica a cura di Armando Rigobello Gaspare Mura e Marco Ivaldo, Città Nuova Editrice, Roma 1978, pp. 7-83. Parzialmente ripreso in Id., *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in Antonio Pavan, Andrea Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 349-460.

²⁰ Cfr. Attilio Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 175-176.

accennato al contributo dato da Scheler e da Landsberg al personalismo comunitario di Mounier. Sulla valenza filosofico-politica del pensiero di Landsberg si è soffermato in un suo articolo Augusto Del Noce²¹. Va segnalato inoltre il costante interesse mostrato per Landsberg da Virgilio Melchiorre soprattutto in riferimento alla tematica dell'esperienza della morte. Gli unici scritti tradotti in italiano sono stati per lungo tempo proprio il *Saggio sull'esperienza della morte* e il *Problema morale del suicidio*²².

In questo panorama degli studi è nata alcuni anni fa l'idea di una ricerca che cercasse di saldare le matrici fenomenologico-antropologiche del pensiero di Landsberg con i suoi sviluppi nel personalismo francese, facendone emergere l'unità di fondo. A questo fine ho avviato un'analisi sistematica della biografia e degli scritti dell'autore attraverso ricerche negli archivi di Bonn, Colonia, Monaco, ecc. I primi risultati di questa ricerca sono confluiti nella mia tesi di dottorato in Bioetica e diritti umani dal titolo *La morte nel pensiero antropologico ed etico di Paul Ludwig Landsberg*, discussa presso l'Università di Bari nel 2005 e nella collaborazione all'edizione italiana degli scritti di Landsberg, avviata per iniziativa delle Edizioni San Paolo a cura di Marco Bucarelli²³. Questo lavoro di ricerca ha portato infine all'organizzazione di un primo convegno internazionale dedicato al pensiero di Landsberg, che si è tenuto presso l'Università di Trento nell'ottobre 2006 e i cui contributi sono raccolti nel volume *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, a cura di Michele Nicoletti, Silva-

²¹ Cfr. Augusto Del Noce, *Una riflessione sull'unità antifascista*, in «L'Europa», V, n. 3, 15-2-1971, pp. 59-70; ripubblicato in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa»*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 283-294.

²² Cfr. P.L. Landsberg, *Saggio sull'esperienza della morte - Il problema morale del suicidio*; tr. it. di M.L. Mazzini, Moizzi, Milano 1981; *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*; tr. it. di Gabriele Piana e prefazione di Virgilio Melchiorre, Vita e pensiero, Milano 1995.

²³ Paul Ludwig Landsberg, *Scritti filosofici*, vol. I, *Gli anni dell'esilio 1934-1944*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004. Cfr. in particolare i paragrafi 3,4,5,7,10 del *Saggio introduttivo*.

no Zucal, Fabio Olivetti, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007, e infine a questo lavoro, che si propone di offrire una prima presentazione d'insieme dell'opera di Landsberg. Il recupero del percorso speculativo di Landsberg, anche nei suoi intrecci con i percorsi di altri pensatori a lui contemporanei (tra i quali Scheler, Heidegger, Marcel, Mounier) ci consentirà di colmare un vuoto che dura ormai da troppo tempo e di restituire finalmente alla storia delle esistenze filosofiche e delle idee del Novecento un suo prezioso tassello.

Questo lavoro è debitore a diverse persone che negli anni mi hanno incoraggiato e sostenuto e alle quali va ora il mio ringraziamento. Devo a un suggerimento del prof. Enrico Berti la mia "scoperta" di Paul Ludwig Landsberg e l'inizio di queste ricerche. Sono grato al prof. Antonino Poppi e al prof. Antonio Da Re per avermi ospitato nei Seminari di specializzazione in etica per dottorandi da loro coordinati presso l'Università di Padova. Grazie all'Istituto Trentino di Cultura di Trento e al suo direttore, prof. Antonio Autiero, ho potuto intraprendere un progetto di ricerca sull'*engagement* in Landsberg, con relative ricerche in Germania. Al Dipartimento di Bioetica dell'Università di Bari, nella persona del suo coordinatore, prof. Francesco Bellino, devo la possibilità di un approfondimento delle tematiche della morte e del suicidio nell'ottica del personalismo di Landsberg. Un ringraziamento del tutto speciale va infine al prof. Michele Nicoletti e al prof. Silvano Zucal dell'Università di Trento, per aver creduto in questo lavoro e averlo accompagnato con i loro consigli e il loro prezioso interessamento. Del contenuto, naturalmente, mi assumo ogni responsabilità.

I. Profilo biografico

Paul Ludwig Landsberg nacque a Bonn il 3 dicembre 1901, figlio secondogenito di una famiglia di origine ebraica da lungo tempo stabilitasi in Renania. Il padre, Ernst Landsberg (1860-1927)¹, era professore ordinario di Diritto romano e Diritto penale all'Università di Bonn; ci è descritto come un uomo di ampia cultura, i cui interessi toccavano anche la filosofia e la letteratura. La madre Anna, nata Silverberg (1878-1938), viene ricordata come una donna affascinante e colta, la cui presenza animava i ritrovi che avevano per loro sede casa Landsberg. Questa costituiva, a cavallo degli anni Venti, un punto centrale della vita sociale e culturale di Bonn. Tra gli amici e i frequentatori della famiglia Landsberg vi erano lo scrittore Thomas Mann, il poeta Friedrich Gundolf, lo storico dell'arte Wilhelm Worringer, il romanista Ernst Robert Curtius, i filosofi Carl Schmitt, Max Scheler e Romano Guardini. Lo storico dell'arte Heinrich Lützel, che a tali ritrovi prese parte, testimonia che casa Landsberg fu «un luogo di incontri intellettuali e di colloqui lungimiranti» e un elemento caratterizzante l'Università in quegli anni².

Paul Ludwig si avviò agli studi umanistici presso il Ginnasio cittadino. Partecipò, assieme ai suoi coetanei, al clima entusiastico della *Jugendbewegung*, l'imponente movimento giovanile che oppo-

¹ Ernst Landsberg improntò profondamente, con oltre quarant'anni di insegnamento, la vita dell'Università di Bonn. Per diversi anni decano della Facoltà di Diritto e rettore nel 1914-15, fu uno dei più illustri storici tedeschi del diritto. Tra i suoi lavori va menzionata la *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, iniziata dal maestro Roderich von Stintzin e da lui portata a termine, dopo la morte di questi, tra il 1884 e il 1910. L'opera divenne un punto di riferimento centrale nella disciplina nei decenni successivi.

² Cfr. Heinrich Lützel, *Bonn am Rhein, wie es war. Eine Bilanz*, Dorste-Verlag, Düsseldorf 1972, p. 62.

neva valori e stili di vita alternativi a quelli del mondo borghese adulto³. In questo periodo si avvicinò anche alle idee del socialismo⁴. L'anelito per una maggiore giustizia sociale non escludeva peraltro una contemporanea fascinazione, da parte sua, per l'aristocraticismo profetico del poeta Stefan George.

Conseguita nel 1920 la maturità liceale, Landsberg si rivolse agli studi filosofici, seguendo dapprima le lezioni di Edmund Husserl sulla logica trascendentale a Friburgo (1920-21)⁵, poi, nei due anni seguenti, a Colonia, i corsi di Filosofia e Sociologia di Max Scheler, che diverrà il suo maestro⁶. Non meno importante fu per lui – cresciuto confessionalmente nel protestantesimo – l'incontro con la figura di Romano Guardini e con il movimento liturgico irradiato dall'abbazia benedettina di Maria-Laach. Nel 1922, ancora studente, era già in grado di farsi apprezzare con il primo e più fortunato lavoro, scritto sotto l'impulso interiore di una grande scoperta: *Die Welt des Mittelalters und wir*⁷. Il libro, che

³ Cfr. «Ernst und Anna Landsberg-Stiftung», *Gedächtnisschrift für Prof. Dr. Ernst Landsberg (1860-1927), Frau Anna Landsberg geb. Silverberg (1878-1938), Dr. Paul Ludwig Landsberg (1901-1944)*, a cura della Rechts- und Staatswissenschaftliche Fakultät der Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität in Bonn, J.F. Carthaus, Bonn 1953, pp. 6-7. Ulteriori notizie sugli anni giovanili di Landsberg sono riportate nell'articolo di Roland Marwitz, *Der junge Landsberg*, in «Hochland», 40, 1947/48, pp. 164-169.

⁴ Il contenuto fortemente socialisteggiante del tema di maturità di Landsberg (sulle parole dell'*Amleto*: «Il mondo è fuor dei cardini: destino infame, che proprio io dovessi nascere per rimetterlo in sestol») dette luogo a uno scandalo nella scuola. Il padre, liberale convinto, ne prese in quell'occasione le difese per una questione di principio.

⁵ A Friburgo, oltre a quelli di Edmund Husserl, Landsberg seguì i corsi e i seminari di Martin Heidegger e dello storico della filosofia Richard Kroner. Seguì inoltre i corsi complementari di Alfred Cohn (Psicologia sperimentale); Karl Diehl (Economia politica); Hermann U. Kantorowicz (Sociologia e Giurisprudenza), come si evince dal *Lebenslauf* di Landsberg, contenuto nei *Promotionsakte* di Landsberg, Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia.

⁶ A Colonia Landsberg seguì inoltre i corsi di Sociologia di Leopold von Wiese und Kaiserswaldau.

⁷ *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, Friedrich Cohen, Bonn 1922, 1923², 1925³. Quanto alle no-

intercettava ed esprimeva lo spirito del tempo, favorevole alla riscoperta del medioevo, fu accolto con grande favore, tanto da esaurire in breve tre edizioni⁸. Nel Medioevo Landsberg leggeva, con tutto l'entusiasmo di una scoperta giovanile, un cosmo ordinato in rapporto a Dio, dotato di senso e accessibile all'intelligenza dell'uomo, che vi trovava con sicurezza la propria giusta collocazione. Più che un'epoca del passato, egli vi riconosceva un modello tuttora realizzabile nella sua esemplarità. Oggetto della sua indagine e ammirazione era propriamente l'«eterno nel medioevo», dalla cui prospettiva ingaggiava un appassionato confronto con la modernità, auspicando per la cultura dell'Occidente europeo una feconda ricongiunzione alla propria tradizione classicocristiana. L'intento era di dare una risposta in chiave religioso-filosofica alla *Kulturkerise* del tempo, risposta che per taluni aspetti si collegava ad analoghe aspettative di rigenerazione che sostanziano correnti quali la *Jugendbewegung* e la *Konservative Revolution*⁹.

tizie sull'origine di questo scritto, cfr. John Maria Oesterreicher, *Walls are crumbling. Seven Jewish Philosophers discover Christ*, The Devin Adair Company, New York 1952 (tr. fr., *Sept philosophes juifs devant le Christ*, Ed. du Cerf, Paris 1955). Su quest'opera si veda ora il contributo di Giancarlo Caronello, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 3-89.

⁸ L'opera venne recensita positivamente da studiosi di primo piano, come lo storico del Rinascimento Alfred von Martin. Anche il poeta e romanziere Hermann Hesse ne fu entusiasta. Romano Guardini, che lesse il manoscritto, scrisse: «Negli ultimi anni sono poche le pubblicazioni che paragonerei a questa» (Romano Guardini, *Auf dem Wege*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1923, p. 45). Non mancarono tuttavia delle riserve, specie da parte protestante, per la *Weltanschauung* fortemente cattolica che vi veniva espressa. Scheler, a cui l'opera era dedicata, la giudicò troppo romanticamente volta al passato (Cfr. Martin Lützel, *Persönlichkeiten*, Herder, Freiburg i.B. 1968, p. 114).

⁹ Per quanto riguarda in particolare la «rivoluzione conservatrice», va segnalato un fatto significativo. *Die Welt des Mittelalters und wir* ispirò lo scrittore Hugo von Hofmannsthal, che contribuì alla diffusione di questa nozione in area germanica con il celebre discorso tenuto all'Università di Monaco nel 1927 (Hugo von Hofmannsthal, *Das Schrifttum als geistiger Raum der Nation*, in Id., *Gesammelte Werke* [Prosa IV, pp. 390-413], Fischer Verlag, Frankfurt am

Il 17 febbraio del 1923 Landsberg si addottorava a Colonia con la dissertazione *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*¹⁰, che l'anno successivo inaugurava la collana "Schriften zur Philosophie und Soziologie", curata da Scheler. Si trattava di una ricerca di sociologia della conoscenza, nel quale Landsberg prendeva spunto dal modello dell'Accademia platonica (da lui interpretata come una comunità filosofico-salvifica) per interrogarsi sulle leggi generali dell'acquisizione e comunicazione del sapere e sulle condizioni generali di esistenza della filosofia. La forte proiezione di problematiche filosofiche attuali e di motivi della *Jugendbewegung*, a discapito del rigore storico e filologico attirarono sull'opera una serie di critiche da parte degli specialisti¹¹.

Sempre nel 1923, Landsberg pubblicava l'introduzione a una raccolta antologica di scritti del poeta Novalis¹² – curata in collaborazione con l'amico Heinrich Lützel – e l'articolo *Kirche und*

Main 1950, tr. it. *Gli scritti come spazio spirituale della nazione* in Id., *La rivoluzione conservatrice europea*, ed. italiana a cura di Jan Bednarich e Renato Cristin, Marsilio Editori, Venezia 2003, pp. 55-72). La circostanza è testimoniata da Carl J. Burckhardt in una lettera del 21 agosto 1929 all'amico Max Rychner (cfr. Carl J. Burckhardt - Max Rychner, *Briefe 1926-1965*, a cura di Claudia Mertz-Rychner, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 3. ed. 1970). Si veda in proposito anche il contributo di Oswald von Nostitz, *Zur Interpretation von Hofmannsthal's Münchener Rede*, in *Für Rudolf Hirsch. Zum siebenzigsten Geburtstag* am 22. Dezember 1975, S. Fischer Verlag, 1975. Von Nostitz ha confrontato le note a margine fatte da Hofmannsthal sulla sua copia di *Die Welt des Mittelalters und wir* con le espressioni che compaiono nel discorso di Monaco, mettendo in rilievo le innegabili affinità. Sul tema della rivoluzione conservatrice in Landsberg si veda ora Matthias Schloßberger, *La rivoluzione dell'eterno: Landsberg e la "rivoluzione conservatrice"*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 91-103.

¹⁰ *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, Friedrich Cohen, Bonn 1923.

¹¹ Cfr. per es. le recensioni di Julius Stenzel in «Deutsche Literaturanzeigung», 17, 1926, pp. 800-802 e di Hans Leisegang, in «Literarische Wochenschrift», n. 16, 17 Apr. 1926. Cfr. a riguardo anche i giudizi espressi dai relatori Max Scheler e Josef Kroll (*Promotionsakte* di Landsberg, Facoltà di Filosofia dell'Università di Colonia).

¹² *Die Lehre des Novalis*, introduzione a: *Novalis. Religiöse Schriften*, Markan Block Verlag, Köln 1923, pp. 5-17.

*Heidentum*¹³, nel quale si confrontava con il vitalismo di Ludwig Klages. Nel '24 appariva l'articolo *Zur Erkenntnissoziologie der aristotelischen Schule*¹⁴, prosecuzione dello studio sull'Accademia platonica. Con *Probleme des Kultus*¹⁵, un altro articolo di taglio sociologico, del '25, si esauriva la prima fase della produzione di Landsberg. Seguirono, sembra, alcuni anni di smarrimento intellettuale e religioso, durante i quali non scrisse più nulla. Oesterreicher scrive che «fu per qualche tempo ai limiti dello scetticismo, prossimo a cadervi. Una conoscenza autentica gli pareva impossibile, la funzione della filosofia non gli sembrava più altro che quella di elucidare la situazione dell'uomo vivente senza speranza in mezzo alle tenebre»¹⁶. Ricominciò a scrivere solo al termine di questa fase di disperazione della verità.

I due anni successivi al compimento degli studi universitari furono da Landsberg trascorsi a Berlino, dove seguì, tra gli altri, i seminari di Max Wertheimer e di Werner Sombart, allo scopo di approfondire le discipline complementari di Psicologia sperimentale e Sociologia. Il restante tempo antecedente l'abilitazione alla libera docenza venne da lui trascorso parte a Bonn, parte a Friburgo, parte ancora Berlino. Intraprese anche dei viaggi, attinenti l'indirizzo psicologico dei suoi studi, in Italia, Francia e Austria. L'abilitazione universitaria in Filosofia e Storia della filosofia venne conseguita da Landsberg nel novembre del 1928 con lo scritto: *Augustinus. Studien zur Geschichte seiner Philosophie*¹⁷. La figura di

¹³ *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/24, pp. 53-63.

¹⁴ *Zur Erkenntnissoziologie der aristotelischen Schule*, in Max Scheler (a cura di), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Dunker und Humboldt, München und Leipzig 1924, pp. 295-301.

¹⁵ *Probleme des Kultus*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 4, 1924/25, pp. 154-173.

¹⁶ John Maria Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, cit., p. 363. Oesterreicher fa qui riferimento a una «memoria inedita del Dr. Rudolf Sobotta, Bonn».

¹⁷ *Augustinus. Studien zur Geschichte seiner Philosophie*. Scritto di abilitazione inedito, Bonn 1928 (disperso). Costituiva la prima parte di un lavoro con il quale Landsberg intendeva «sviscerare e presentare in modo nuovo l'evoluzione spi-

Agostino rimarrà un costante punto di riferimento nella riflessione di Landsberg, che lavorando sui testi agostiniani troverà una duratura fonte ispirazione filosofica e religiosa, affinerà la propria comprensione delle strutture e delle dinamiche dell'interiorità ed elaborerà non poche delle sue principali categorie gnoseologiche e antropologiche. A un altro significativo pensatore cristiano era rivolto lo scritto *Pascals Berufung*¹⁸, pubblicato nel '29 e dedicato alla memoria del padre, scomparso due anni prima. Landsberg vi affrontava soprattutto problematiche legate alla conoscenza religiosa.

Gli anni che seguirono, fino al 1933, furono quelli dell'insegnamento universitario a Bonn in qualità di *Privatdozent*, che lo videro sviluppare in modo personalizzato elementi del pensiero di Scheler e influssi della filosofia dell'esistenza in direzione di una "filosofia antropologica" consapevole del radicamento storico, sociale, vitale dell'uomo e fondata su un'autoconcezione globale dell'uomo a partire dal suo specifico modo d'essere e dalla propria situazione esistenziale. Sono di questo periodo gli articoli *Philosophie*

rituale del santo e del filosofo» (fonte: *Lebenslauf* di Landsberg in *Akten der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität*, Bonn). Di Agostino d'Ippona Landsberg si occuperà intensamente negli anni seguenti. Secondo la testimonianza di Pierre Klossowski, avrebbe lasciato incompiuta «un'opera di un'importanza capitale alla quale lavorò per tutta la vita: *Augustin le philosophe. Contribution à l'histoire de son esprit*» (Pierre Klossowski, introduzione a: P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez saint Augustin*, in «*Dieu Vivants*», 11, 1948, pp. 83-86, citazione a p. 84). Due estratti apparvero postumi in traduzione francese. Trattasi di: *Les sens spirituels chez saint Augustin* (in «*Dieu vivant*», 11, 1948, pp. 87-105), e *Du concept de vérité chez saint Augustin* (in «*Deucalion*», 3, 1950, pp. 45-64). Vanno segnalati inoltre, a testimonianza del perdurante interesse di Landsberg per Agostino, *Probleme der Gnadenlehre* (in «*Deutsche Vierteljahrschrift*», 8, 1930, pp. 373-401), la cui prima parte apparve in traduzione spagnola con il titolo: *La libertad y la gracia en San Augustín* (in «*Cruz y Raya*», V, 13-15, 1934, pp. 195-225).

¹⁸ *Pascals Berufung*, Friedrich Cohen, Bonn 1929. Si trattava dell'ampliamento della prolusione universitaria, tenuta l'1 dicembre 1928 all'Università di Bonn, dal titolo *Pascals religionsphilosophische Berufung*.

und Kulturkrisis¹⁹ e *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*²⁰. Uno scritto di Ernst Rothacker, allora presidente del Seminario filosofico dell'Università di Bonn, risalente agli inizi dell'ultimo semestre di insegnamento di Landsberg, fornisce un bilancio della breve stagione universitaria del giovane docente:

«Il Dr. P. L. Landsberg [...] a partire dalla sua abilitazione del 14. 11. 1928, ha insegnato con ottimo esito presso la nostra Università, dando vita a una cerchia altamente qualificata di allievi. Durante questo tempo ha pubblicato, tra gli altri, una serie di notevoli brevi lavori sulla storia di concetti filosofici, di sociologia della conoscenza, di filosofia del linguaggio e da fine anno ha terminato un'ampia opera di introduzione all'antropologia filosofica, che si trova in corso di stampa nella Sezione. Negli anni scorsi i suoi studi hanno riguardato prevalentemente la filosofia dell'ambito delle lingue neolatine. [...] A tali studi si è di recente indirizzato con rinnovato vigore utilizzando la vacanza di studio nel semestre invernale 1931/32 in particolare per aggiornare la sua conoscenza di pensatori francesi di primo piano. Un articolo su Bergson si trova in stampa nelle *Kantstudien*»²¹.

Con l'*Einführung in die philosophische Anthropologie*²², Landsberg portava a termine, nel 1932, quella che rimarrà la sua opera più ampia e organica, inserendosi in modo originale tra gli iniziatori dell'antropologia filosofica. Pubblicata solo nel 1934, senza peraltro poter essere diffusa in Germania, a causa dell'origine ebraica

¹⁹ *Philosophie und Kulturkrisis*, in «Die Schildgenossen», 10, 1930, pp. 308-319.

²⁰ *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung», 55, 1931, pp. 1-40.

²¹ Con la lettera, datata 9 febbraio 1933, si avanzava formalmente la richiesta – appoggiata da Ernst Robert Curtius – di un incarico di insegnamento in “Filosofia dei popoli romanici” per Landsberg (fonte: *Personalakte* di Landsberg, Università di Bonn). Quanto all'articolo su Henri Bergson ivi menzionato, non se ne hanno più notizie.

²² *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1934. Il titolo pensato in origine per l'opera doveva essere *Selbstauffassung. Eine Einleitung in die philosophische Anthropologie*, come risulta da un'indicazione contenuta nei *Personalakte* di Landsberg.

dell'autore, costituiva l'ultimo importante contributo di Landsberg agli studi filosofici nel suo paese. L'idea centrale del libro è che, a differenza delle scienze positive, le quali accostano l'uomo dall'esterno oggettivandone singoli aspetti, l'antropologia filosofica, se intende coglierne l'essenza e non una semplice somma di caratteristiche, deve preoccuparsi di pervenire a una comprensione globale dell'uomo stesso, inteso dinamicamente come "essere-divenire" (*Werdesein*). La via seguita da Landsberg per superare la separazione tra soggetto e oggetto nello studio dell'uomo era quella dell'"autoconcezione" (*Selbstauffassung*), fondata sull'esperienza interiore.

Landsberg riconobbe espressamente i debiti nei confronti di Scheler, manifestando al tempo stesso l'intenzione di procedere oltre sulla via tracciata dal maestro. Parte della produzione degli anni successivi si svilupperà nel senso di un'integrazione della tematica antropologica, che rimarrà centrale. In particolare vanno segnalati gli articoli *L'homme et le langage* (1933)²³, *Marx et le problème de l'homme* (1936)²⁴, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique* (1937)²⁵ e *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt* (1939)²⁶. Landsberg si proporrà inoltre di riprendere alcune problematiche in un secondo volume dell'*Antropologia filosofica*, che non verrà però mai pubblicato²⁷.

²³ *L'homme et le langage*, in «Revue philosophique de la France et de l'Etranger» (rivista diretta da Lévy-Bruhl), CXV, 1933, pp. 217-251 (l'originale in lingua tedesca, *Mensch und Sprache*, apparve in «Zeitschrift für deutsche Forschung», 2, 1939, 1, pp. 54-75).

²⁴ *Marx et le problème de l'homme*, in «La vie intellectuelle», LI, 1937, pp. 72-93.

²⁵ *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 4, 1936, pp. 342-368.

²⁶ *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, in «Tijdschrift voor filosofie», 1, 1939, pp. 363-376. L'articolo è una ripresa, con qualche modifica, delle riflessioni sull'analisi della vita interiore contenute nell'ultimo capitolo della *Einführung in die philosophische Anthropologie*.

²⁷ Emmanuel Mounier menziona in effetti, tra le opere di Landsberg rinvenute dopo la guerra, un *Traité de l'unité de l'homme*, (cfr. Emmanuel Mounier, *Paul-Louis Landsberg*, in «*Esprit*», ju. 1946, pp. 155-156). Potrebbe trattarsi della seconda parte dell'*Antropologia*, anticipata da Landsberg in *Die Erfahrung des To-*

I. Profilo biografico

Il giovane docente, intanto, aveva preso la strada dell'esilio, lasciando la Germania l'1 marzo del 1933, poco dopo l'ascesa al potere di Hitler²⁸. Emigrò dapprima in Svizzera, dove il 27 luglio, a Zurigo, si unì in matrimonio con Magdalena Hoffmann, dottoressa in filosofia, anch'essa di Bonn. Con la moglie si recò quindi a Parigi. Entrato in contatto con la succursale parigina dell'*Institut für Sozialforschung* di Max Horkheimer – l'amicizia col quale risaliva agli anni degli studi universitari –, contribuì alla «Zeitschrift» con l'articolo *Rassenideologie und Rassenwissenschaft*²⁹, una serrata critica alla pseudo-scienza della razza come prodotto ideologico, e in seguito con diverse recensioni sullo stato degli studi razziali in Germania³⁰. Nel maggio 1934 venne invitato come professore visitatore all'Università di Barcellona. Argomenti delle sue lezioni furono le personalità filosofiche di Nietzsche, di Scheler e di Agostino³¹. La Spagna fu, dopo la sua patria, il paese che amò maggior-

des (Vita Nova, Luzern 1937, p. 117, nota 12), in *Kafka et la «Métamorphose»* (in «Esprit», sept. 1938, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, p. 97) e in *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt* (cit., p. 375). Dell'opera purtroppo non si hanno più notizie.

²⁸ La revoca della licenza di insegnamento, in seguito alle nuove disposizioni in materia razziale gli verrà notificata l'8 settembre di quell'anno.

²⁹ *Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», II, 3, 1933, pp. 388-406.

³⁰ Horkheimer, pur riconoscendo la diversità dei principi che li separava, riconobbe in Landsberg «uno dei pochissimi ancora in grado di destare rispetto di fronte alla filosofia» (Max Horkheimer, Lettera a P.L. Landsberg del 28-1-1935, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, *Briefwechsel 1913-1936*, Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1988, pp. 305-306). Lo stesso Horkheimer avrebbe rivelato a Raymond Aron, in un colloquio, che essi «avevano approfondito il loro pensiero secondo una logica propria: lui, Horkheimer, approfondendo il suo marxismo nel quadro di una teoria della conoscenza, e Landsberg approfondendo il suo cristianesimo nel quadro di un pensiero esistenziale e di una riflessione sull'engagement» (cfr. Olivier Mongin, *Paul-Louis Landsberg, un lien entre Esprit et l'École de Francfort?*, in «Esprit», mai 1978, pp. 58-61). Landsberg fu peraltro tra i primi ad occuparsi seriamente delle idee del «giovane Marx» nel loro significato antropologico ed esistenziale, il che poteva indubbiamente interessare Horkheimer.

³¹ Cfr. il resoconto dell'attività seminariale di Landsberg presso l'Università di Barcellona (*Noticies. Treballs de seminari sobre "Nietzsche i Scheler" dirigits pel prof.*

mente. Vi strinse relazioni, tra gli altri con lo scrittore José Bergamin, con il filosofo Ortega y Gasset e con Pablo Picasso. Fu grande estimatore di Miguel de Unamuno – la cui opera gli era già nota prima del suo arrivo in Spagna – ma senza mai conoscerlo di persona. Trascorse questo periodo tra Parigi e Barcellona intrattenendo svariati contatti. Continuò frattanto a contribuire alla «Zeitschrift für Sozialforschung» come corrispondente per la Spagna e mantenne uno scambio epistolare con Horkheimer. In Francia strinse rapporti di amicizia e di collaborazione con il *Groupe philosophique* di Gabriel Marcel, Jean Wahl e Nikolaj Berdjaev, e con il gruppo «Esprit» di Emmanuel Mounier e Jean Lacroix, nonché con Jacques Maritain. Nei suoi articoli di quegli anni si occupò delle personalità filosofiche di Agostino³², Nietzsche³³, Scheler³⁴, Unamuno³⁵, Maine de Biran³⁶. Prevalevano le tematiche antropo-

P.L. Landsberg, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, pp. 162-168). Qualche riferimento biografico si trova anche in Jordi Maragall, *La generació filosòfica de 1932*, in *Revista de Catalunya*, 2, nov. 1986, pp. 49-59.

³² *La libertad y la gracia en San Agustín*, in «Cruz y Raya», V, 13-15, 1934, pp. 195-225; *La conversion de Saint Augustin*, in «La vie spirituelle», XLVIII, 1936, Supplément, pp. 31-56; successivamente apparve anche *La confession de Saint Augustin*, in «La vie spirituelle», XL, 1939, Supplément, pp. 1-22.

³³ *Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche*, in «Esprit», sept.- oct. 1934 (ora in P.L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 187-213); *Los poemas de Nietzsche*, in «Revista de Occidente», XLVIII, 1935, pp. 255-277.

³⁴ *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, pp. 97-116 e *L'acte philosophique de Max Scheler*, in «Recherches philosophiques», 6, 1936-1937, pp. 299-312 (ora in P.L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, cit., pp. 169-186).

³⁵ *Reflexiones sobre Unamuno*, in «Cruz y Raya», XI, 1935, pp. 7-53. *Reflexiones sobre Unamuno*, in «Cruz y Raya», 31, oct. 1935, pp. 7-54; ripubblicato nella collana *Renuevos de "Cruz y Raya"* 9, Santiago de Chile / Madrid 1963, pp. 9-71. L'articolo venne scritto da Landsberg nell'estate 1934 a Tossa in Costa Brava come omaggio a Unamuno. Sulla figura di Unamuno e sul suo significato per la propria formazione Landsberg tornerà a esprimersi in una lettera a José Bergamin (*A proposito de Unamuno*, in «España Peregrina», tr. fr. *Lettre à José Bergamin*, in «Esprit», sept. 1956, pp. 460-463).

³⁶ *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicología i Pedagogía» 4, 1936, pp. 342-368.

logiche e quelle religiose. All'ormai più che decennale studio della vita spirituale di Agostino, si era aggiunto quello per i mistici spagnoli: soprattutto per Teresa d'Avila. Lo interessava particolarmente il rapporto tra santità e personalità, come pure l'attitudine del tutto peculiare di queste figure nei riguardi della morte³⁷. Nel '35 usciva, in traduzione spagnola dal francese, il saggio *Experiencia de la muerte*³⁸, che toccava uno dei temi dominanti di tutto il pensiero di Landsberg, vero punto di intersezione tra l'antropologia, l'ontologia e l'esperienza di fede religiosa.

Lo scritto prendeva le mosse dalla critica al concetto empiristico di esperienza – troppo ristretto perché esclusivamente quantitativo – a favore di quello fenomenologico, rispettoso dei modi e dei contenuti dell'esperienza umana. La coscienza della necessità della morte vi veniva rapportata all'individualizzazione dell'uomo, ma soprattutto all'esperienza vissuta della morte del prossimo. L'esperienza dell'angoscia di fronte alla morte è rivelativa del fatto che la tendenza fondamentale della persona umana è di affermare se stessa, di realizzarsi e di eternizzarsi: la speranza ontologica – sulla quale a sua volta la fede cristiana si innesta inverandola – non è che il prolungamento nella persona di questa affermazione «contenuta nella struttura fondamentale dell'essere in generale»³⁹.

Nel '36 Landsberg fu chiamato all'Università di Santander per tenervi dei seminari; qui fu sorpreso dalla guerra civile e spinto dagli eventi a lasciare definitivamente il Paese. La pur breve per-

³⁷ Anche se fu pubblicato nel successivo periodo parigino, mi sembra utile menzionare qui *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinéraire*, (in «La vie spirituelle», II, 1937, Supplément, pp. 71-85).

³⁸ *Experiencia de la muerte*, in «Cruz y Raya» (mayo-junio 1935), pp. 9-44, 7-58; nei due anni successivi apparvero la versione francese (*Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer, Paris 1936) e quella tedesca (*Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova, Luzern 1937), con successive aggiunte soprattutto nell'apparato delle note.

³⁹ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 45.

manenza in Spagna lo aveva comunque segnato in modo decisivo, mettendolo di fronte ai problemi legati all'agire storico concreto⁴⁰.

A Parigi intensificò la sua collaborazione con il gruppo di «Esprit». Già nel '34 era comparso sulla rivista del movimento l'articolo *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*⁴¹. Ma a incidere in modo determinante sugli orientamenti del movimento furono soprattutto i due articoli *Réflexions sur l'engagement personnel*⁴² (1937) e *Le sens de l'action*⁴³ (1938). Vi erano messi a tema la persona, il suo essere situata nel mondo e interpellata dalle forze storico-collettive che agiscono in esso. L'impegno (*engagement*) veniva riconosciuto da Landsberg come un atto essenziale alla formazio-

⁴⁰ Ne è una conferma quanto Landsberg scriverà a José Bergamin in una lettera del 2 gennaio 1939. Allora, dirà Landsberg riferendosi al periodo immediatamente precedente la guerra civile, «non eravamo che dei bambini [...] rispetto a ciò che siamo ora. Allo stesso modo che la mia vita cambiò, non solo nella sua forma, ma anche nel suo senso, quando i nazionalsocialisti s'impadronirono della mia patria, essa cambiò ancora quando si scatenarono contro il popolo spagnolo le stesse forze distruttrici della ribellione e dell'invasione, strettamente associate sin dal primo giorno. Come ben sapete, quelle giornate del 1936, che passai a Santander, sono nella mia vita la fine di un'epoca di relativa incoscienza e d'inquietudine giovanile, e nello stesso tempo un nuovo punto di partenza. Maturare non avrebbe per noi senso, se non apprendessimo a conoscere la potenza del male sulla terra e su noi stessi e se, nello stesso tempo, con ancor maggiore ragione non rinforzassimo noi stessi e la nostra speranza per la lotta necessaria» (*Lettre de Paul-Louis Landsberg à José Bergamin*, in «Esprit», sept. 1956, pp. 460-463, citazione a p. 460).

⁴¹ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 13-27).

⁴² P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937, pp. 179-197 (ora in P.L. Landsberg, Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 28-48).

⁴³ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in «Esprit», oct. 1938 (ora in P.L. Landsberg *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 99-124). Si trattava della relazione d'apertura tenuta da Landsberg in occasione del secondo congresso "Esprit" di Jouy-en-Josas, il 26 luglio di quell'anno, nel quale «il movimento Esprit aveva trattato con impegno dei suoi rapporti con l'azione politica, affermando definitivamente la sua rottura con l'antipoliticismo originario e la sua adesione a un impegno più diretto nei conflitti in corso» (Michel Winock, *Histoire politique de la revue Esprit 1930-1950*, Ed. du Seuil, Paris 1975, p. 173).

ne della persona, comportante un'identificazione con valori storicamente dati, una decisione per essi e un'accettazione del rischio, dell'impurità, del tragico che ne possono derivare. Con Landsberg le categorie della storicità e dell'impegno entrarono a far parte della riflessione di «Esprit». Il personalismo francese gli rimarrà pertanto debitore di una vera e propria svolta in senso esistenziale ed “*engagé*”, rispetto a una precedente impostazione dominata dalla preoccupazione della purezza⁴⁴.

Nel 1937 Landsberg partecipò a sedute e seminari della *Société française de philosophie*⁴⁵; su invito di Léon Brunschvicg, tenne all'Università della Sorbona un corso sulla filosofia dell'esistenza⁴⁶. L'anno seguente la madre, dopo che il Terzo Reich aveva conosciuto il nome e il ricordo del defunto marito e le aveva negato il permesso d'espatrio per raggiungere all'estero il figlio e il fratel-

⁴⁴ Sarà lo stesso Mounier a riconoscere l'importanza del contributo teorico dato da Landsberg al nuovo indirizzo di *Esprit* (cfr soprattutto Emmanuel Mounier, *Paul Ludwig Landsberg*, in «Esprit», ju. 1946, pp. 155-156; Id., *Les cinq étapes d'Esprit*, in «Dieu Vivant», 16, 1950, pp. 37-53, Id. *Sur l'engagement*, in «Esprit», oct. 2002, pp. 7-8). Sul contesto storico-culturale nel quale si inseriva l'influsso di Landsberg si veda il contributo di Philippe Chenaux, *Le condizioni storiche del personalismo nel XX secolo*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 3-15.

⁴⁵ Il contributo di Landsberg alla seduta del 4 dicembre 1937, su *Subjectivité et transcendence*, è contenuto in «Bulletin de la Société française de Philosophie», ott.-dic. 1937, pp. 188-191.

⁴⁶ Al corso prese parte anche Jean Paul Sartre (Cfr. Madaline Landsberg, lettera del 6 gennaio 1952 a Jean Lacroix). La vicinanza di Landsberg alle tematiche della filosofia dell'esistenza è rivelata forse nel modo più evidente dall'articolo *Kafka et la “Métamorphose”* (in «Esprit», sept. 1938, ora in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 83-98), dove il simbolismo di cui è carica la vicenda della trasformazione di Gregorio Samsa in insetto diviene lo spunto per una riflessione sull'angoscia ingenerata dall'esperienza dell'inesorabile trasformazione quotidiana dell'essere corporeo e psichico, preludio della trasformazione ultima e definitiva costituita dalla morte. L'articolo ebbe una certa fortuna tra la letteratura kafkiana e fu tradotto in spagnolo (*Kafka y la Metamorfosis*, in P.L. Landsberg, D.S. Savage, G. Lukács. *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka*, Editorial Los Insurgentes, México D. F. 1961, pp. 7-29, e in inglese (*The Metamorphosis*, in *The Kafka Problem*, Oktagon Books, New York 1963, pp. 122-133).

lo, si dava la morte. Lo stesso Landsberg portava costantemente con sé del veleno, deciso a farne uso qualora fosse caduto nelle mani della Gestapo. Il rapporto vissuto con la morte sembra dunque una costante nella vita di quest'uomo, la cui ultima testimonianza scritta a noi pervenuta concerne proprio il suicidio dal punto di vista della problematica morale.

Nel primo semestre del 1939 Landsberg tenne una "Historische Einführung in die deutsche Philosophie" alla *Freie deutsche Hochschule* in Parigi⁴⁷. Allo scoppio della guerra, si schierò attivamente contro Hitler⁴⁸. «Benché la propaganda fosse profondamente estranea alla sua natura, si mise a disposizione del governo francese e lavorò alle emissioni radiofoniche che il Centro d'Informazioni faceva quotidianamente per la Germania»⁴⁹. Divenuto membro dell'*Union Franco-Allemande* del comunista dissidente Willi Münzenberg, collaborò alla rivista «Die Zukunft», diretta dal medesimo, con articoli volti soprattutto a chiarire ai tedeschi gli inganni della propaganda nazista e le ragioni che rendevano necessaria la resistenza al Reich hitleriano.

Nel maggio del 1940 venne internato, come cittadino tedesco, nel campo di Audierne, in Bretagna. Ne fuggì in modo rocambolesco, scavalcando con altri compagni il muro di cinta al sopraggiungere delle truppe tedesche. Sarebbe potuto partire immediatamente per gli Stati Uniti, dove grazie all'interessamento di molti amici (tra cui Jacques Maritain e Kurt Wolff), avrebbe potuto ottenere una cattedra universitaria. Ma la moglie non si trovava più

⁴⁷ Il corso includeva le figure più rappresentative della filosofia di lingua tedesca, dalla mistica tardo medioevale fino alla dissoluzione dell'idealismo. In particolare Landsberg intendeva analizzare il «problema della libertà dello spirito in rapporto alla divinità, al mondo e alla società» (cfr. il programma in «Zeitschrift für freie deutsche Forschung», II, 1939, 1, p. 140).

⁴⁸ Nel luglio 1939 Landsberg aveva proposto al congresso di «Esprit» le sue *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix* (pubblicate sulla rivista del movimento nei numeri di ott.-nov.-dic. di quell'anno), nelle quali proponeva un ideale personalista di "pace positiva", implicante il diritto e dovere di resistenza dei cittadini quando la libertà e la vocazione di un popolo siano minacciate.

⁴⁹ John Maria Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, cit., p. 410.

a Parigi: era stata infatti internata a Gurs, nei pressi dei Pirenei. Muovendosi da solo con una bicicletta e sotto falsa identità (come Paul Richert, medico), Landsberg riuscì a passare, grazie ad alcune complicità, nella cosiddetta zona libera e fu per qualche settimana ospite di Jean Lacroix a Lione. Raggiunta a Pau la moglie e trovatala malata (era caduta in uno stato di grandissima depressione e per questo ricoverata in un sanatorio), decise di attendere che fosse in grado di seguirlo. Condusse mesi di vita «reclusa e militante»⁵⁰, lavorando al servizio d'informazione di *Combat*. Scrisse nel frattempo, un *Machiavelli*, nel quale esponeva «la concezione dell'umanità nel Rinascimento e, tramite essa, la sua concezione dell'uomo»⁵¹ e del quale, per l'importanza che gli attribuiva, disseminò tre manoscritti, nessuno dei quali purtroppo è stato rinvenuto. Da una lettera di Mounier risulta che dopo la capitolazione della Francia Landsberg abbia mosso all'amico un appunto per la politica della "presenza" – auspicata da quest'ultimo – all'interno delle istituzioni della repubblica di Vichy, linea nella quale si inseriva anche la decisione di riprendere la pubblicazione della rivista «Esprit»⁵².

A testimonianza di quel periodo cupo rimangono alcune poesie, pubblicate postume, alcune delle quali di carattere religioso⁵³. Il rapporto di Landsberg con il cattolicesimo si stava intanto evolvendo. Da tempo si professava apertamente cattolico, ma indugia-

⁵⁰ Emmanuel Mounier, *Paul Ludwig Landsberg*, in «Esprit», ju. 1946, pp. 155-156, citato a p. 155.

⁵¹ Cfr. Jean Lacroix, *Préface* a: P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Le problème moral du suicide*, Ed. du Seuil, Paris 1951, p. 12.

⁵² Cfr. Emmanuel Mounier, *À l'intelligence française*, in «Marianne», 2 août 1940 e Id., lettera a Landsberg del 2 nov. 1940 (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Paris).

⁵³ Cfr. P. L. Landsberg, *Poèmes spirituels*, «Esprit», janv. 1952, pp. 49-57. Si tratta di componimenti che risalgono al periodo tra la fine del 1940 e i primi mesi del 1942. I quattro dedicati a Cristo esprimono tutta la sofferenza di quei mesi cupi e spogli di speranze terrene; degli altri quattro, uno (*Nachber*) è dedicato alla moglie in via di guarigione; due (*Hannibal* e *Prusias*) evocano la lotta contro Hitler; uno infine (*Monte Cassino*) è un elogio alla vita benedettina.

va ad aderire pienamente alla Chiesa, che concepiva come *in fieri*, in divenire rispetto alla piena cattolicità, ossia alla reintegrazione futura di quanti se ne erano separati⁵⁴. Sembra che la decisione di compiere l'importante passo sia arrivata nel 1941: al termine della guerra avrebbe avuto la tranquillità interiore per prepararsi con cura e farsi istruire dal padre gesuita Gaston Fessard e da Romano Guardini. Avrebbe desiderato ricevere il battesimo *sub conditio-
ne* nell'abbazia benedettina di Hautecombe⁵⁵.

Anche Jean Lacroix testimonia una decisiva evoluzione religiosa da parte di Landsberg. Alla fine del 1940 egli si sentiva in disaccordo dalla Chiesa cattolica, ma non per questo separato, su due questioni: la morale familiare e l'interdizione assoluta del suicidio⁵⁶. All'estate del 1942 risalirebbe lo scritto, che Lacroix conservò e pubblicò in «Esprit» nel dicembre 1946 con il titolo *Le problème moral du suicide*⁵⁷. «Lo si può considerare il testamento intellettuale e morale di Paul Louis Landsberg», afferma Lacroix⁵⁸, il quale ci informa inoltre sulle condizioni spirituali radicalmente mutate che ne furono all'origine. «A Pau l'idea del suicidio continuava a tentarlo e nell'inverno 1941-42 egli si teneva costantemente pronto in caso di necessità: è, sembra, nell'estate del 1942 che le sue concezioni si modificarono. Scrisse allora persino: "Ho incontrato il Cristo, mi si è rivelato". Ciò che è certo è che distrusse il veleno che portava sempre con sé, ed al momento del suo arresto accettò pienamente di non disporre egli stesso della propria vita»⁵⁹.

⁵⁴ Sui motivi, di carattere personale e teoretico, che trattenevano Landsberg da un'adesione piena al cattolicesimo cfr. John Maria Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, cit., in particolare le pp. 414-417.

⁵⁵ *Ivi*, p. 416.

⁵⁶ Jean Lacroix, *Préface*, cit. p. 10-11.

⁵⁷ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, in «Esprit», XV, 128, Paris 1946; ripubblicato in P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Le problème moral du suicide*, Ed. du Seuil, Paris 1951, pp. 113-153.

⁵⁸ Jean Lacroix, *Préface*, cit., p. 12.

⁵⁹ *Ivi*, p. 11.

I. Profilo biografico

Il saggio sul suicidio prendeva le mosse dall'assoluta interdizione cristiana di quest'atto, decisamente in contrasto con la maggiore indulgenza accordata dalla quasi totalità delle altre religioni, filosofie, culture. Ben lontana dall'essere "contro natura", la tentazione della morte volontaria si rivela immanente alla natura umana, mentre è proprio il rifiuto cristiano di togliersi la vita anche in situazioni estreme ad assumere caratteri paradossali. Non per nulla una filosofia della libertà dell'essere ragionevole, quale quella stoica, in completa antitesi con la morale cristiana, ha il suo centro proprio nella possibilità, per il saggio, di farsi artefice della propria morte. A giudizio di Landsberg la morale eroica dello stoicismo è decisamente superiore a quella di certo cristianesimo borghese, che scambia il rifiuto di uccidersi con un puro attaccamento alla vita terrena; ma la morale eroica dei martiri cristiani si mostra superiore a quella stoica, pur sempre umana e, per così dire, semplicemente ragionevole. Il santo cristiano è infatti colui che nel mistero della sofferenza ha scoperto un valore positivo e che nei confronti di essa ha operato una conversione radicale dell'attitudine umana naturale. Vivere e soffrire diviene accettabile, o addirittura desiderabile, sullo sfondo della volontà di un Dio che è padre amorevole e che misteriosamente ci conduce alla salvezza trascendente. In questa prospettiva, togliersi la vita rifuggendo la sofferenza anziché accoglierla e valorizzarla come strumento della grazia per il proprio perfezionamento, costituisce un atto di regressione. Ma più di qualsiasi argomentazione razionale, vale per il cristiano l'esempio di Cristo e dei martiri che modellarono la loro vita a sua imitazione.

Le istanze profonde di un cristianesimo così interpretato Landsberg le aveva ormai fatte proprie, assunte in tutto il loro significato e con tutte le loro conseguenze. La sua identità, a molti già nota nel 1941, era miracolosamente rimasta nascosta agli occhi degli occupanti. Il 23 febbraio 1943 accadde l'irreparabile. Ormai si accingeva a procurarsi i documenti di viaggio e a partire con la moglie ristabilita. «Avvisato di un sopralluogo della Gestapo, ri-

solse di prendere l'ultimo treno della sera, ma troppo tardi. Comise l'imprudenza di dormire nel suo hotel. Quando uscì per prendere il primo treno del mattino, il suo destino lo attendeva alla porta»⁶⁰. Fu arrestato come alsaziano resistente e la sua vera identità non fu scoperta nemmeno in seguito. Internato successivamente in varie località (Pau, Lione, Bordeaux, Drancy e Compiègne), fu infine inviato nel campo di concentramento di Oranienburg-Sachsenhausen presso Berlino, dove morì – sfinito dalle sofferenze fisiche e psichiche patite – di tubercolosi e di stenti, il 2 aprile 1944⁶¹.

⁶⁰ Emmanuel Mounier, *Paul-Louis Landsberg*, in «Esprit», XIV, 118, ju. 1946, p. 155.

⁶¹ Il luogo della sepoltura non fu mai rinvenuto. Nel 1948 fu posta solennemente nel cimitero di Bonn-Poppelsdorf, sulla tomba della famiglia, una lapide commemorativa. La moglie Magdalena (Madaleine), incapace di riconciliarsi con il suo Paese, soggiornò in Francia, da dove dovette rientrare nel 1952 per difficoltà finanziarie. Morì nel 1954 in una clinica neurologica tedesca. Per queste e altre notizie biografiche cfr. Marietta Siebeke, *Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) – ein Exilkerimi*, pubblicato nell'aprile 2001 sul sito Web del Deutsches Historisches Museum di Berlino.

II. L'eterno e la storia: il confronto con la crisi epocale negli scritti giovanili

1. Il tempo della crisi

Gli anni della formazione universitaria di Landsberg coincidono con quelli cruciali, per la Germania, della ricerca di una nuova identità politica, sociale e culturale dopo la catastrofe della prima guerra mondiale. È l'epoca contraddistinta da una generale crisi, conseguente al crollo dell'Impero guglielmino e di tutto ciò che esso rappresentava in termini di sicurezza materiale e ideale. L'“età d'oro della sicurezza” – per usare la celebre espressione di Stefan Zweig – era terminata e un intero mondo, che per l'innanzi era apparso saldo e al riparo da ogni dubbio, era crollato per sempre. La stagione della Repubblica di Weimar, con i suoi fermenti e le sue contraddizioni, si apriva sotto il segno di un'urgente ricerca di identità.

Nel suo breve arco temporale si iscrive il periodo di vita e di produzione filosofica di Landsberg che va dall'iscrizione all'università all'espatrio. I suoi primi scritti si contraddistinguono per una forte tensione tra una componente storico-sociale e una metastorica. Questo tratto è stato ben colto e formulato da Verena Lenzen, quando scrive che «le sfide storico-politiche del suo tempo destano e sviluppano il suo interesse per la conoscenza storico-filosofica, sociologica e psicologica; ma nel profondo si afferma la sua inclinazione mistico-religiosa. Nell'esperienza critica dell'essere temporale e nella ricerca religiosa di un essere meta-temporale si delinea una tensione fondamentale della sua perso-

nalità e della sua biografia»¹. Si può semmai aggiungere che l'orientamento religioso e metastorico del pensiero di Landsberg pare essere all'epoca quello predominante: è infatti sulla tensione verso l'assoluto e l'eterno che egli conta per ordinare anche la storia e la vita dell'uomo, liberandole a un senso definitivo. In questo Landsberg attinge soprattutto dall'agostinismo e dalla forma della spiritualità benedettina, ma ritiene al tempo stesso che la riflessione filosofica sia in grado, attraverso l'indagine dei fenomeni umani e delle loro interconnessioni, di concordare con la verità rivelata, alla luce della quale l'uomo è messo in grado di scoprire il giusto rapporto con Dio e con il mondo. In questo quadro rientra la predilezione di Landsberg per l'impostazione fenomenologica, che, astraendo dall'esistenza empirica del fenomeno di volta in volta intuito, ma non dalla sua essenza, intende collocarsi precisamente all'intersezione tra il particolare e l'essenziale, tra lo storico e l'eterno.

La prospettiva trascendente adottata da Landsberg determinava anche il senso della sua critica all'epoca presente, critica che – accogliendo motivi allora assai diffusi – prendeva di mira gli aspetti deteriori della società moderna e del tipo d'uomo che la incarnava: la debole vitalità, il razionalismo esangue, l'asservimento alle cose, il misto di soddisfazione compiaciuta e di pavida meschinità. Lo spirito, non più animato dalle forze della vita, gli pareva essersi irrigidito in un intelletto funzionale al dominio della vita stessa, ridotta a materia inerte e mercificabile. Di qui l'acuta esigenza di un rinvigorimento della vita stessa (intesa nel senso nobile ed eroico di un Nietzsche, non in quello piccolo-borghese dell'autoconservazione a ogni costo), al fine di bilanciare l'eccesso di razionalizzazione dominante tutti gli ambiti del mondo moderno. D'altro canto, l'apprezzamento dei segni di un legittimo destarsi delle forze vitali non doveva comportare per Landsberg alcuna concessione all'irrazionalismo e alcuna abdicazione dall'es-

¹ Verena Lenzen, *Paul Ludwig Landsberg. Ein Name in Vergessenheit*, in «Exil 1933-1945», XI, 1985, pp. 5-22, citazione a p. 9.

senza individuale della persona spirituale; anzi, tale risveglio del vitale era indissolubilmente connesso all'auspicio di un possibile servizio di tali forze a quelle più alte dello spirito, cui spettavano il primato valoriale e un ruolo direttivo.

Per quanto concerne la situazione sociale, a fronte di una società nella quale l'unico collante tra individui altrimenti estranei sembrava essere il perseguimento di interessi materiali condivisi, Landsberg coglieva l'originarietà – ma al tempo stesso anche i limiti – dell'organica comunità vitale d'appartenenza. Tra la mortificazione del vitale e la sua esaltazione unilaterale, tra l'individualismo esasperato, che fa della società una somma di estranei, e la comunità vitale, che rischia di precipitare l'individuo nel torpore del branco, la sua opzione – mutuata da Scheler – era quella di un solidarismo di persone libere, unite in una comunità d'amore (che non può tuttavia essere il risultato delle sole forze umane) in grado di temperare l'organicità della vita con le esigenze dell'individualizzazione spirituale.

2. *Ordo* eterno e “rivoluzione conservatrice”

La prima opera di Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, nasce dunque sullo sfondo di quella che veniva avvertita come la crisi di un'intera cultura, e si presenta come una risposta che, pur ricollegandosi ad analoghe aspettative di rigenerazione, proprie di svariate correnti di pensiero e movimenti coevi (come quelli facenti capo alle variegate galassie della *konservative Revolution* e alla *Jugendbewegung*), al tempo stesso se ne distingue per la peculiare matrice religioso-filosofica. Landsberg interpreta infatti l'attuale situazione dell'Occidente come l'esito di una secolare deriva dai suoi più saldi fondamenti di fede, di pensiero e di vita, e vede nell'esemplarità del Medioevo, inteso come il paradigma di un'età ordinata, l'indicazione di una via d'uscita dal disordine del momento presente².

² «È possibile imparare da un'altra epoca solo là dove questa si eleva all'eterno» (*ivi*, p. 12): questa formula esprime forse al meglio la prospettiva di Landsberg. L'autentico punto di contatto tra il passato e il presente è l'eterno,

Nel Medioevo egli ravvisa infatti non tanto una determinata epoca del passato, quanto piuttosto «una possibilità umana fondamentale ed essenziale»³, una misura, una forma, un modello essenzialmente atemporale. Oggetto della sua esposizione è, in definitiva, «l'eterno nel Medioevo con la sua relazione di senso nei confronti delle condizioni spirituali del presente»⁴. L'opera non è pertanto quella del nostalgico che intende risalire la corrente del tempo, ma quella di chi, nell'immagine di un'età passata, ha visto balenare l'evidenza di una verità eterna. Ciò contribuisce a spiegare la singolarità dell'opera stessa, nella quale, in una cornice tomista e nella costante aspirazione a una "*philosophia perennis*", si innesta la "visione d'essenza" fenomenologica, come momento dell'evidenza (e dello sforzo di evidenziazione) di contenuti intuiti. L'esigenza metafisica si lega all'idea di eternità e segna per Landsberg la distanza che separa il modo medioevale e quello moderno di cogliere il mondo, distanza espressa nella formula: «Il pensiero moderno è storico, il pensiero medioevale è metafisico»⁵. L'af-

che li trascende entrambi. Non si tratta perciò di prendere a prestito da un'epoca passata soluzioni per quella presente, bensì di recuperare lo sguardo sull'eterno che quell'epoca ha saputo realizzare.

³ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters*, F. Cohen, Bonn 1922. La traduzione dei passi riportati è mia, come pure quelli delle altre opere di Landsberg citate nel testo da qui in avanti.

⁴ *Ivi*, pp. 11-12. Landsberg chiarirà che l'"eterno nel Medioevo" consiste nella "religione rivelata" e nella realizzazione di questa nella "comunità umana personalistico-solidale" (cfr. Id., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, F. Cohen, Bonn 1923, p. 68).

⁵ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, p. 14. La profonda differenza tra il pensiero moderno e quello antico è da Landsberg così esplicitata. «Noi pensiamo sempre al fatto che siamo uomini di un determinato tempo e di un determinato luogo, di una determinata nazione e di una determinata professione, ma non pensiamo mai al profondo della pura e semplice umanità, che affondano in uno strato eterno e aspatiale dell'essere» (*ibidem*). Per l'uomo del Medioevo valeva invece giusto l'opposto. Pur non ignorando i connotati particolari della propria vita, esso «era dato a se stesso primariamente come soggetto di salvezza, come eterno in un ordine eterno» (*ibidem*). Sarebbe tuttavia errato – rileva Landsberg – ritenere che il Medioevo fosse *del tutto* privo di coscienza

francamento dalla schiavitù nei confronti dell'effimero passa attraverso la salda ricongiunzione all'eterno, che tuttora risuona nella formula liturgica: «*Sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum*»⁶. La ricerca di un salto qualitativo da una “*filosofia delle Weltanschauungen*” a un'autentica “*philosophia perennis*” conferisce all'opera la sua tensione di fondo e anche la sua problematicità, per le difficoltà che Landsberg incontra nel raccordare il piano storico con quello metastorico, il piano filosofico con quello propriamente religioso rivelato.

Il cardine della visione medioevale del mondo è da Landsberg identificato nell'idea di un *ordine* eterno che fa del mondo un cosmo, un tutto magnificamente ordinato, dotato di senso in rapporto a Dio, sua origine e destinazione ultima. L'ordine nel quale l'uomo medioevale sentiva di vivere e nel quale non aveva difficoltà a cogliere la propria collocazione era un ordine teleologico, in cui ogni cosa, oltre che essere dotata di un fine e di una perfezione in se stessa, aveva anche un suo posto nel tutto in funzione di altro, a eccezione di Dio, l'unico essere assolutamente *per se*. Secondo tale visione del mondo esiste un ordine delle cose create (enti inanimati, piante, animali, uomo); delle funzioni dell'essere umano (organi più o meno “nobili”, istinti e intelletto); degli “stati” che compongono la società (clero, nobiltà, popolo): in tutti questi casi sempre l'inferiore è in funzione del superiore. La creazione tutta – animali, esseri umani, angeli – è a servizio della gloria dell'essere supremo che l'ha stabilita. Ma mentre tutto il resto della creazione rende gloria a Dio per il solo fatto di esistere, gli esseri dotati di intelligenza sono chiamati a rispondere amorevolmente al loro Creatore: ed è unicamente in questo punto – per un cattivo uso della libertà, necessaria all'amore – che l'*ordo* può essere infranto. In Tommaso, che a tale visione del mondo ha più di ogni altro dato forma ed espressione speculativa, tutti gli aspetti

za storica. Piuttosto la storia umana era concepita allora come scandita dagli eventi della storia della salvezza.

⁶ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 16.

della vita umana risultano non solo fondati dalla *metafisica*, ma addirittura compresi in essa, come parti di un'unica "*philosophia perennis*".

Per quanto una tale visione appaia ormai remota, da essa deriva – a parere di Landsberg – tutta una serie di importanti eredità speculative che sopravvivono nell'età moderna, anche dopo la perdita del legame organico con le loro premesse. Le *scienze naturali* hanno come loro presupposto implicito l'idea di un universo retto da leggi immutabili, che nel medioevo poggiava sulla fede creazionista; l'idea della *storia* come sviluppo progressivo e sensato (eredità agostiniana) presuppone la realizzazione nel tempo di un piano eterno; l'*etica* può essere sottratta a quella sorta di sospensione nel vuoto tipica dei sistemi moderni solo ammettendo una corrispondenza tra "*ordo amoris*" e "*ordo naturalis*", per la quale un'anima umana ordinata riconosce e rispetta la gerarchia degli esseri degni di essere amati; allo stesso modo, l'idea di un ordine naturale continua a essere in qualche modo presupposta anche nel *diritto*, benché anche qui al di fuori dall'originario contesto fondativo metafisico. Landsberg si spinge fino ad affermare che la *società* nel suo insieme potrebbe ritrovare la salute e la stabilità perdute solo rispettando la «sequenza oggettivamente giusta di valori religiosi e spirituali, valori vitali e valori utilitari»⁷ – che la suddivisione in corrispettivi "stati" economico-sociali dovrebbe a sua volta riflettere – rinunciando all'agitarsi senza posa degli individui e delle classi nella ricerca di una vana "ascesa" sociale. Infine, l'intero vivere nel tempo, col movimento che comporta, acquista il suo senso solo quando il *senso della vita* è riposto nell'eternità, vale a dire in un riposo finale definitivo (come per l'uomo medioevale era la "visio beatifica" di Dio dopo la morte), una prospettiva che vede il primato del *logos* (la vita contemplativa) sull'*ethos* (la vita attiva), o dell'essere sul divenire: un primato sovvertito dalla modernità, che ha fatto invece del movimento un fine in se stesso.

⁷ *Ivi*, p. 24.

Landsberg ribadisce a più riprese l'idea che l'ordine del mondo e il senso della vita trovano il loro fondamento ultimativo unicamente in un Dio spirituale e personale. Ci si attenderebbe pertanto da parte dell'illustrazione di come l'uomo, a partire da quest'ordine di cui è parte, giunga alla conoscenza di Dio. Non è però questa la via seguita da Landsberg, per il quale tale conoscenza è riservata a un'esperienza specifica. L'ampia e organica visione del mondo dell'uomo medioevale era infatti sorretta dalla *fe*de, che non va confusa né con un semplice sentimento né con un convincimento di natura puramente teoretica, ma rappresenta invece un peculiare atteggiamento di totale apertura nei confronti della *rivelazione* di Dio. L'illustrazione di tale atteggiamento dà luogo a un singolare tentativo, da parte di Landsberg, di garantire alla fede uno statuto conoscitivo di assoluta certezza, tentativo che egli intraprende con l'ausilio teoretico della "relatività esistenziale" (*Daseinsrelativität*) già abbozzata da Scheler⁸. «La fede immediata» – tale è l'assunto iniziale – «è innanzi tutto un genere di conoscenza, nel senso ampio, del tutto anti-intellettualistico del termine»⁹. Per stabilirne il diritto bisogna dunque analizzare l'atto di conoscenza in generale. A differenza dell'atto immaginativo, che è un atto di costruzione attiva, l'atto conoscitivo comporta un alto grado di passività, in quanto si lascia determinare dall'oggetto conosciuto. «L'atto di immaginazione costruisce spontaneamente il proprio contenuto, l'atto di conoscenza prende il proprio contenuto dall'oggetto, se lo lascia prescrivere da esso. Proprio in ciò risiede la sua superiore dignità in ordine alla conoscenza del mondo»¹⁰. Sulla base del grado proporzionale di "attività produttiva" e di "passività recettiva" degli atti conoscitivi, Landsberg prospetta dunque una scala dei vari generi fattuali di conoscenza secondo il

⁸ Sulla "relatività esistenziale" in Max Scheler cfr. per es. Id., *Phänomenologie und Erkenntnistheorie* in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, pp. 377-430.

⁹ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 39.

¹⁰ *Ivi*, p. 40.

loro valore conoscitivo. Tale scala verrebbe a costituire il “correlato noetico” di quella approntata per il versante noematico da Scheler, il quale aveva ordinato gli oggetti dal punto di vista della “relatività esistentiva”. Un prodotto di allucinazione o di fantasia *sono* qualcosa, relativamente alla mia coscienza allucinata o alla mia fantasia; così il sole, che vedo sorgere e tramontare, è qualcosa, relativamente alla mia costituzione sensoriale di uomo che abita la Terra. Si viene così a costituire un’ampia scala noematica, digradante fino al grado zero della relatività. «Assoluto, nel senso che *nulla re indiget ad existendum*, che la sua esistenza non è funzione di alcun’altra cosa e di alcuna coscienza estranea, è unicamente Dio»¹¹. Si delinea quindi, in un’ottica fenomenologica, una correlazione essenziale tra l’oggetto conosciuto e il soggetto conoscente. «Tanto meno, dunque, dal lato noematico il conosciuto è funzione della coscienza del conoscente, tanto più dal lato noetico la coscienza conoscente deve divenire funzione del conosciuto, dal momento che il risultato deve essere l’adeguazione»¹². Tanto minore è l’attività costruttiva da parte della coscienza del soggetto nel costruire la conoscenza del proprio oggetto, tanto più questa conoscenza può dirsi direttamente derivata dall’oggetto conosciuto. «Tanto più passivo riconosciamo un genere d’atti, tanto più assoluto deve essere considerato il suo oggetto di conoscenza, che per necessità essenziale appare in esso e solo in esso»¹³. Landsberg può dunque abbozzare la predetta scala degli atti di conoscenza secondo il loro valore conoscitivo. Al grado più basso colloca l’allucinazione e l’immaginazione, che contengono il maggior grado di spontaneità da parte del soggetto e il minor contenuto di conoscenza del mondo; poi la conoscenza matematizzante; quella della percezione interiore dei propri e degli altrui sentimenti; la conoscenza sensoriale; la conoscenza filosofico-fenomenologica

¹¹ *Ibidem*. Tale assolutezza – rileva Landsberg – è ciò che Tommaso ha designato come “*inseitas*” o “*perseitas*” di Dio.

¹² *Ivi*, pp. 40-41.

¹³ *Ivi*, p. 41.

delle essenze («che si realizza in atti di molto maggiore sottomissione all'oggetto che non i precedenti generi di conoscenza, e il cui oggetto, le idee, possiede una relatività esistenziale molto minore, poiché è relativo, quanto all'esistenza, solo alla coscienza divina») ¹⁴. Dopo quello dell'*osservazione* degli oggetti del mondo e quello della *visione* delle idee, l'ultimo grado della conoscenza è infine quello dell'*illuminazione*. Ora, se nella conoscenza normale vi è come una reciprocità tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto, la conoscenza per fede è invece unidirezionale, nel senso che non prevede alcuna attività da parte del centro cosciente del soggetto conoscente. «L'attività sta interamente in Dio. Tale passività della fede è solo il necessario correlato dell'assolutezza esistenziale di Dio. Chi nega l'una deve negare anche l'altra» ¹⁵. Il ruolo attivo dell'uomo è circoscritto da Landsberg alla predisposizione morale all'accoglimento della rivelazione, alla non-chiusura del cuore – e quindi dello spirito – alla presenza di Dio. Per Landsberg, come per Scheler, alla conoscenza di Dio l'uomo non si approssima come a quella di un qualsiasi oggetto del mondo, ma unicamente rispondendo all'iniziativa di Dio stesso: «può esservi fede in senso stretto solo in riferimento al rispettivo compimento d'atto di una persona» ¹⁶, qui appunto la Persona divina. L'intento evidente di una tale argomentazione è di mostrare l'assoluta certezza del conoscere per fede, che è al riparo da qualsiasi perturbazione dei suoi contenuti da parte del soggetto. «La fede è l'unico genere del tutto inattivo di conoscenza e perciò l'unico del tutto puro, il più sicuro di tutti» ¹⁷. Appare tuttavia chiaro che la *Daseinsrelativität* non consente di fornire alcuna “prova”, in senso stretto, dell'esistenza di Dio. A partire da essa vengono solamente evidenziati i requisiti (assoluta recettività e assoluta certezza) della conoscenza di fede, una volta che essa sia realmente data. Ma il versan-

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ *Ibidem.*

te noetico (costituito dalla specifica esperienza vissuta) richiede appunto l'effettivo darsi del corrispettivo dato noematico (costituito dalla rivelazione divina) a un preciso destinatario. Va rilevato a questo proposito come Landsberg si soffermi soprattutto sul carattere di "esperienza vissuta" (*Erlebnis*) della fede immediata e sull'affinità tra l'esperienza della rivelazione e quella per alcuni tratti simile dell'ispirazione artistica, lasciando in secondo piano la trattazione della fede in quanto mediata dall'autorità della Chiesa¹⁸. In tale preferenza si può cogliere un segno anticipatore di quella che diverrà l'impostazione propria di Landsberg: una fenomenologia dell'esperienza religiosa a partire da figure esemplari della fede cristiana, quali ad esempio Agostino e Pascal.

L'idea di *ordine* ha una lunga storia, della quale Landsberg ripercorre i momenti salienti. Già implicitamente presente nel *Kosmos* dei pitagorici e nella dottrina delle Idee di Platone, fu trasmessa al medioevo da Agostino, portata a compiutezza da Tommaso e infine messa in crisi dal volontarismo divino di Scoto e dal nominalismo di Occam¹⁹. Nell'interrogarsi sulle cause della di-

¹⁸ Landsberg cita a questo proposito le parole con cui Nietzsche descrive l'*Erlebnis* dell'ispirazione artistica: «Il concetto di rivelazione, nel senso di qualcosa che, subitaneamente, con indicibile sicurezza e sottigliezza, si fa *visibile*, udibile, qualcosa che ci sconvolge e ci scuote nel più profondo, è una semplice descrizione dell'evidenza di fatto. Si ode, non si cerca; si prende, non si domanda da chi ci sia dato; un pensiero brilla come un lampo, con necessità, senza esitazioni nella forma – io non ho mai avuto scelta (*Ecce homo*, tr. it. a cura di Roberto Calasso, Adelphi, Milano 1981, pp. 98-99).

¹⁹ L'idea di un "ordo" eterno è per Landsberg – in quanto idea del legame tra Dio e il mondo – essenziale al cristianesimo, il quale perciò non avrebbe fatto altro che inverarla, fondandola su un Dio spirituale, personale e creatore. «Niente è perciò più insensato che parlare di una sorta di "avvelenamento del cristianesimo ad opera della filosofia greca". L'ordine non può che risiedere in Dio e Dio non può creare che nell'ordine» (*ivi*, p. 64). Il "suicidio della scolastica", vale a dire il processo interno di dissoluzione della struttura di pensiero del Medioevo, avrebbe il suo inizio nella disputa sugli *universali*. Riconoscersi nella posizione del realismo significava infatti confidare in un ordine solido del mondo, garantito da generi e specie esistenti autonomamente oltre gli individui. Il nominalismo, riducendo i termini universali a segni senza autonoma esi-

sgregazione in atto in tutti gli ambiti della modernità, Landsberg parte dalla convinzione che il motivo del sovvertimento moderno vada ricercato in un mutato atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio, di se stesso e del mondo, atteggiamento che egli ritiene di poter chiarire mediante un'indagine sui fondamenti psicologici delle diverse visioni del mondo, consistente non tanto nello spiegare, quanto nel "comprendere" psicologicamente i loro errori o limiti. Quella visione del mondo che si mostrerà in grado di attuare una tale comprensione nei confronti delle restanti, mostrerà con ciò anche la propria superiorità rispetto a esse. È dato che la prospettiva della *Weltanschauung* del cristianesimo consentirebbe per l'appunto di comprendere adeguatamente le visioni del mondo a essa contrapposte, ciò testimonia anche il suo più alto grado di verità. Secondo un pensiero che prende storicamente forma nelle polemiche antipelagiane di Agostino e si precisa poi con Pascal, esisterebbero «solo tre visioni dell'uomo nelle quali effettivamente si mostra l'atteggiamento di fondo verso Dio, il mondo e l'uomo»²⁰. Pascal vede rappresentate rispettivamente da Epitteto, da Montaigne e dalla Chiesa. Landsberg fa sua questa tripartizione. *Stoicismo*, *epicureismo* e *cristianesimo* sono dunque le tre concezioni fondamentali dell'uomo da indagare. Il modo di intendere l'uomo proprio dello stoicismo è caratterizzato dalla sua sopravvalutazione: basandosi sulle qualità che avvicinano l'uomo a Dio, questi ne fa un essere che può realizzarsi con le sue sole forze. L'epicureismo, all'opposto, che nell'uomo vede soprattutto la

stenza, arbitrariamente posti dalla ragione, e riconoscendo realtà solo alle cose individue, minacciava di precipitare nel caos del particolare l'intero universo oggettivo. Un ulteriore fattore di crisi venne dal Dio scotista, la cui assoluta onnipotenza non tollerava i vincoli di alcun regno delle Idee. L'unità del cosmo lasciava così il posto a singoli frammenti. «Tolto via l'ordine, rimasero da un lato i puri nomina e il mondo informe, dall'altro un Dio del tutto dispotico» (*ivi*, p. 78). Secondo Landsberg il processo di frantumazione del mondo innescato dal nominalismo sarebbe proseguito in maniera inarrestabile fino in età contemporanea: con Ernst Mach, Richard Avenarius, Oswald Spengler, William James si assiste infatti all'affermazione di una pluralità di mondi fisici e storici.

²⁰ *Ivi*, p. 106.

somiglianza con l'animale, considera commisurata a esso una vita da animale. Ebbene, a queste due concezioni monistiche dell'uomo si contrappone quella dualistica, preparata da Socrate e da Platone e perfezionata dal cristianesimo.

«Secondo tale concezione un terribile iato attraversa l'uomo. L'uomo è in un certo senso al tempo stesso bestia e angelo, e proprio perciò né l'una né l'altro. La sua grandezza e la sua miseria, come Pascal mostra continuamente, sono indissolubilmente legate. La sua essenza consiste appunto in questa dualità (*Zweieinigkei*). Egli ha, per così dire, un'anima che tende alla terra e una che tende a Dio»²¹.

In seguito alla caduta di Adamo, che ha rotto l'*ordo* originariamente stabilito da Dio, la condizione di perfezione dell'uomo è andata perduta e non gli è dato di ristabilirla con le sue sole forze. Ma esso resta "*capax Dei*", accessibile alla grazia divina («la peculiarità che lo distingue dall'animale»²²), sempre che non si rivolga verso il basso, al mondo inferiore. L'anima immortale è infusa in un corpo e partecipa della realtà sensibile e istintuale di questo. «Così l'uomo è condannato alla lotta. La morale acquista qui un senso, poiché nell'uomo stesso si combattono due principi, di cui uno è buono, l'altro è cattivo»²³. La sua vita diviene un compito, dal cui adempimento egli deriva il proprio senso. Il cristianesimo, dunque, che riconosce tanto la grandezza quanto la limitatezza dell'uomo, è in grado di comprendere ciò che di vero colgono – anche se unilateralmente – lo stoicismo e l'epicureismo. Esso colloca l'uomo al giusto posto in seno all'*ordo* universale.

«Per esso esiste un grande ordine gerarchico di tutti gli esseri, che inizia con le cosiddette creature inanimate, sale alle piante, indi agli animali, all'uomo, e infine, per tutta una serie di gradi intermedi chiaramente distinti, fino a Dio. L'uomo, come essere che può peccare, può dunque abbandonare il

²¹ *Ivi*, p. 107.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 108.

suo posto nel grande ordine degli spiriti verso entrambe le direzioni. Può tentare di divenire superuomo o sottouomo. Di conseguenza i peccati si suddividono in peccati di pusillanimità e peccati di superbia, in peccati epicurei ed in peccati stoici»²⁴.

A tale oscillazione dell'uomo tra i due termini, il superiore e l'inferiore, Landsberg riporta le contrapposizioni che sono all'origine della moderna frantumazione del mondo e della perdita di una considerazione unitaria dei suoi diversi aspetti. «*Ogni rottura dell'ordine è primariamente un abbandono del posto dell'uomo in esso*»²⁵.

Landsberg tenta infine di saldare, in una lettura storico-filosofico unitaria, passato presente e futuro della storia umana. Da secoli ormai, a suo avviso, il posto di un ordine autentico è stato preso da un "disordine ordinato" (*geordnete Unordnung*), una condizione di stabile sovvertimento dei valori. Ma l'epoca presente sarebbe altresì matura per una «rivoluzione conservatrice, la rivoluzione dell'eterno»²⁶, della quale dovrebbe farsi protagonista l'attuale generazione di giovani, che sta vivendo l'esperienza di un nuovo "noi", non artificialmente costruito, ma prodottosi spontaneamente, un "noi" non ostile alla singolarità personale, bensì condizione del suo stesso sviluppo.

L'espressione "rivoluzione conservatrice", impiegata qui da Landsberg quasi *en passant*, merita un momento di attenzione. Sarà infatti destinata ad avere grande fortuna nella pubblicistica di lingua tedesca, come figura speculativa del pensiero storico-politico²⁷. Va detto che Landsberg non fu il primo a impiegarla: circola-

²⁴ *Ivi*, pp. 109-110.

²⁵ *Ivi*, p. 112.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cfr. a riguardo lo studio ormai classico di Armin Mohler, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*, Vorwerk-Verlag, Stuttgart 1950, 2. ed. ampliata, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972. Per quel che riguarda in particolare i rapporti di Landsberg si veda il già citato contributo di Matthias Schloßberger, *La rivoluzione dell'eterno: Landsberg e la "rivoluzione conser-*

va infatti già agli inizi degli anni Venti, anche se diverrà di voga soprattutto alla fine del decennio²⁸. Abbiamo detto sopra di come Landsberg abbia contribuito indirettamente alla sua diffusione, ispirando von Hofmannsthal. Per Landsberg non si tratta evidentemente né di una qualche restaurazione di tipo politico-nazionale, né tanto meno di una negazione dello sviluppo storico *tout court*, ma dell'auspicio di una rigenerazione spirituale mediante il ritorno alle radici religioso-metafisiche dell'Europa cristiana²⁹. Ciò

natrice", in *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 91-103.

²⁸ Thomas Mann – il quale l'aveva ripresa a sua volta da altri – impiega l'espressione nell'articolo *Russische Anthologie* (1921). Successivamente la si ritrova impiegata da Moeller van den Bruck nel celebre *Das dritte Reich* (1923), anche se solo nella forma aggettivale “*konservativ-revolutionär*”, poi in Ernst Troeltsch (*Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 1923) e in Karl A. Rohan (*Europa*, 1923).

²⁹ Karl Albert si meraviglia che nello studio di Armin Mohler sulla rivoluzione conservatrice in Germania Landsberg non venga nemmeno menzionato (Cfr. Karl Albert, *Landsbergs Deutung des Mittelalters und die Idee einer konservativen Revolution*, Id., *Das Gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen*, H. Richarz Verlag, Sankt Augustin 1981, pp. 193-203, riferimento a p. 22). Non sappiamo se Mohler si sia posto o meno il problema. In ogni caso l'inclusione di Landsberg nel movimento della “rivoluzione conservatrice” risulta alquanto problematica se, come fa l'autore, si intende tale fenomeno alla luce dell'influsso della nietzscheana concezione ciclica del tempo. L'assioma dell'“eterno ritorno” è infatti incompatibile con la concezione lineare della storia – scandita da precisi eventi salvifici e diretta al compimento escatologico – propria del cristianesimo, nonché con l'alta considerazione che questo ha della personalità individuale e della rilevanza del suo agire morale. Se tutto è in sostanza da sempre e per sempre e non è possibile alcun autentico progresso, non vi può essere alcuna storia della salvezza e l'intero annuncio evangelico viene chiaramente vanificato. Ecco perché Mohler, di fronte al fatto che vi furono esponenti della “rivoluzione conservatrice” di indubbia convinzione cristiana, non può far altro che osservare che il compromesso tra le due ispirazioni (quella cristiana e quella rivoluzionaria-conservatrice) vada necessariamente a detrimento o dell'una o dell'altra. Abbiamo invece già visto come stiano le cose per quanto concerne Landsberg. Non può esservi alcun dubbio riguardo al fatto che la sua concezione della storia sia quella lineare, di derivazione agostiniana, essenziale al cristianesimo. D'altra parte egli pone fortemente l'attenzione sugli aspetti religioso-metafisici della visione medioevale del mondo. Combinare, le due prospettive danno un'idea della storia come realizzazione nel tempo di un piano eterno, dove ciò che è unico e irripetibile (l'individuo, l'istante) anziché esserne annullato.

che egli auspica non è un impossibile ritorno a un'epoca passata, ma la riscoperta di quel paradigma eterno che, a suo avviso, potrebbero parlare all'uomo di oggi e portare ordine nella sua vita. L'«ordine» che per Landsberg deve essere recuperato e conservato non ha evidentemente nulla a che vedere con le contraffazioni di un qualsiasi ordinamento costituito. Al contrario, questo nuovo ordine «si presenta come il più rivoluzionario»³⁰, proprio in quanto dissolutore di ordinamenti arbitrari e inautentici, in quanto apportatore di nuova vitalità. Landsberg vede nelle possibilità umane sinora realizzatesi nella storia dell'Occidente un andamento ciclico, procedente dall'*ordine* all'*abitudine*, dall'*abitudine* all'*anarchia*, dall'*anarchia* di nuovo all'*ordine*.

«Vi è *ordine* vero là dove una parte dell'oggettivo ordine divino del mondo è divenuto immagine ideale e forma di vita dell'uomo; dove l'uomo obbedisce a Dio. Vi è *abitudine* là dove uno spirito e una vita ansiosi conservano arbitrariamente i resti, ormai privi di senso, di un precedente ordine, dove l'uomo obbedisce alla propria paura. Vi è *anarchia* là dove un movimento è privo sia dell'ordine che dell'abitudine; dove l'uomo obbedisce al suo puro anelito di ricerca»³¹.

Il Medioevo fu un'epoca ordinata, mentre l'attuale è un'epoca abitudinaria, nella quale sopravvive un ordine privo di senso, rettitudine e vita, un ordine più simile ad un disordine, tranne che per il fatto che è consolidato. Esso risulta insopportabile proprio agli individui migliori e più creativi, i quali spingono perciò verso la sua dissoluzione e il suo superamento, attraverso un'anarchia che

lato, trae piuttosto senso e fondatezza da ciò che permane e che vale sempre (p. es. la creaturelità dell'uomo in rapporto a Dio). Si comprende perciò come la "rivoluzione dell'eterno" salutata da Landsberg, come pure il suo richiamo al «*Sicut erat in principio et nunc et semper*» della liturgia, non costituiscano una negazione del progresso nella storia, quanto piuttosto l'invito a rammemorarsi dei suoi fondamenti ultimi, senza i quali ogni preteso progredire diviene piuttosto un vano agitarsi.

³⁰ *Ivi*, p. 113.

³¹ *Ivi*, pp. 114-115.

ha già in sé il presentimento di un nuovo ordine, questa volta positivo.

Landsberg precisa anche da dove lo spirito europeo dovrebbe trarre elemento per una sua rigenerazione. Non da un europeismo prassista di tipo nordico-protestante, ma nemmeno da un orientalismo d'importazione.

«Già due volte, con l'antichità greca e con il cristianesimo, l'Europa è stata illuminata dall'Oriente. Non ci serve una terza "luce dall'est", ma dobbiamo di nuovo vedere le due antiche luci, poiché – e qui ci dissociamo nettamente da ogni europeismo – ogni autentico ordine delle forze dell'anima è di fatto sovvertito da quel primato europeo del volere e della prassi, dal quale l'anima dell'Europa è sempre più ferita»³².

Il cristianesimo medioevale conosceva un tale ordine, che vedeva innanzi tutto il primato dell'*amore* (sia contemplativo che attivo) su tutte le altre forze dell'anima, al quale faceva seguito un primato valoriale del *logos* sull'*ethos*, ossia della contemplazione amorosa sull'agire amorevole, o della conoscenza sulla volontà. Un tale ordine valoriale non comporta una rinuncia all'agire, bensì una sua riqualificazione. «La via che porta al primato del *logos* non è affatto quella che porta all'inerzia; è piuttosto la via che porta, nel contempo, dal semplice fare (*Handlung*) all'atto (*Tat*)»³³. Se l'orientalismo può insegnare qualcosa è proprio con l'ammonimento a porre rimedio al disordine del cuore, pena l'"americanizzazione" dell'Europa, la sua riduzione alla caricatura oltreoceanica di se stessa. L'antichità greco-romana e il cristianesimo – di cui il medioevo ha compiuto la potente sintesi – rappresentano le radici culturali proprie dell'Europa; esse rimangono a sua disposizione, per una riscoperta e una riattualizzazione che conducano ad una nuova cultura e a un nuovo ordine.

³² *Ivi*, p. 117.

³³ *Ivi*, p. 118.

3. Essere e conoscere. Le forme sociologiche del sapere

In *Die Welt des Mittelalters und wir* Landsberg non aveva mancato di svolgere considerazioni di carattere sociologico-conoscitivo – delle quali è appena il caso di ricordare la matrice scheleriana³⁴. In particolare, metteva in guardia dall'applicare alla filosofia del medioevo, che si concreta in forma di “dottrine” (*Lehren*) partecipate da un maestro ai suoi discepoli, il moderno concetto rigido di filosofia come una “scienza” (*Wissenschaft*), che può anche essere il prodotto di uno studioso isolato³⁵. Tale avvertenza ci introduce nella specifica concezione landsberghiana del filosofare, inteso come l'atto – a cui appunto il maestro introduce il discepolo – della “visione” immediata di verità che hanno rapporto con il senso ultimativo della vita del discente. Si tratta innanzi tutto di una trasmissione da uomo a uomo, che nulla ha a che vedere con una dimostrazione impersonale.

«Una filosofia vivente comincia a esistere solo nel momento in cui ha trovato i propri destinatari. Il mostrare è sempre rivolto a un determinato tipo d'uomo; la rigida comprensibilità universale del dimostrare gli è del tutto estranea»³⁶.

Così intesa, la filosofia sta o cade proprio nella sua parte non dimostrativa, attinente a una sfera di contenuti fondamentali che si tratta di intuire e di rendere intuibili ad altri. Ma non è ancora tutto. Tali contenuti hanno a che vedere con la totalità della vita di coloro che sono chiamati a realizzarne grado per grado la visione.

«Quando la filosofia è seria, essa intende anzitutto aiutare in qualche modo determinati uomini, poi determinati tipi uma-

³⁴ In quegli anni l'attività di ricerca di Scheler all'Istituto di ricerche sociali e all'Università di Colonia era concentrata sulla sociologia del sapere, come testimoniano gli scritti *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre* (1923-1924); *Probleme einer Soziologie des Wissens* (1924), *Die Formen des Wissens und die Bildung* (1925); *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926).

³⁵ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 67 ss.

³⁶ *Ivi*, p. 67.

ni, a realizzare autonomamente il senso della loro vita; intende mostrare loro una determinata via, tra le molte possibili, per giungere alla verità eterna. Solo la somma di tali dottrine rappresenterebbe l'intera *philosophia perennis*. Ne consegue che vi può essere filosofia nel senso più serio solo là dove il senso ultimativo della vita risiede in una qualche forma di contemplazione»³⁷.

Al di fuori di tale compenetrazione tra conoscenza e vita integrale dell'uomo, la filosofia si riduce a ozioso trastullo o a strumento della vita attiva, senza un reale rapporto con il senso complessivo della vita stessa. Radicamento sociale e orientamento contemplativo dell'autentico filosofare risultano perciò sin da subito strettamente congiunti nel pensiero di Landsberg.

Anche in *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie* il filosofare è presentato come l'atto della "visione" che si compie nella vita del filosofo e che questi partecipa ai suoi discepoli. Qui Landsberg fornisce anche la sua prima definizione di filosofia, nella quale modalità d'atto e contenuto colto convergono, secondo l'assunto fondamentale della fenomenologia. «La filosofia è un modo dello spirito (*Geistesart*) degli uomini e la visione (*Anschauung*) che mediante questo essi hanno del mondo»³⁸. A tale definizione Landsberg fa seguire la distinzione tra una «prima realtà della filosofia» (rappresentata dal filosofo stesso) e una «seconda realtà della filosofia» (la cerchia dei discepoli, contemporanei e posteriori). «La filosofia è dunque reale solo quando viene compiuta e insegnata: nel filosofare»³⁹. A un terzo e ultimo livello si collocano gli scritti del filosofo, i quali non sono altro che un mezzo che ne trasmette la realtà ai futuri filosofi. Detta tripartizione configurerebbe un'«*ontologia della filosofia*», che vede come sua prima parte la dottrina del

³⁷ *Ivi*, p. 70.

³⁸ P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, F. Cohen, Bonn 1923, p. 94.

³⁹ *Ivi*, p. 95.

filosofo, come seconda la sociologia della conoscenza filosofica e come terza la letteratura filosofica e la storia dei dogmi⁴⁰.

La filosofia ha a che fare con la globalità dell'essere e della vita dell'uomo. La situazione di radicamento o di sradicamento sociale di un uomo (o di un tipo d'uomo) ne condiziona pertanto sempre la rispettiva filosofia. La transizione della *polis* (che per Landsberg rappresenta una sorta di stadio evoluto della *comunità-di-vita*), a una *società* costituita da singoli che si aggregano su base volontaria, segna nel contempo il passaggio a una diversa forma di razionalità e di argomentazione. Il sofista è l'intellettuale tipico di questa seconda forma, che presenta innegabili analogie con la situazione moderna. È significativo che Landsberg, anziché salutare i tratti "illuministici" di tale figura, evidenzi piuttosto i rischi insiti in un suo acritico apprezzamento.

«È della massima importanza avere ben chiaro che quello secondo cui ogni asserto filosofico deve convalidarsi mediante dimostrazione (*Beweis*) non è un enunciato teorico-conoscitivo, bensì un puro pregiudizio del pensiero sociale. La dimostrazione è un ripiego. Dove non si ha alcuna evidenza, si deduce da altre evidenze; nessun asserto fondamentale è dimostrabile. Esso deve essere fondato su di un'evidenza immediata. La teoria della conoscenza riconoscerà dunque tanto la legittimità del mostrare (*Aufzeigen*) immediato, quanto quella del dimostrare (*Beweisen*) mediato»⁴¹.

L'inclinazione del pensiero a basarsi prevalentemente sull'evidenza o sulla dimostrazione, è per Landsberg strettamente correlata alle due forme collettive espresse dalle categorie sociologiche, desunte da Tönnies, di "comunità" (*Gemeinschaft*) e di "società" (*Gesellschaft*)⁴². I limiti del pensiero "di comunità" risiederebbero nella tendenza a sottovalutare la dimostrazione a favore dell'evidenza, a scambiare per evidenza autentica (trans-soggettiva) un'e-

⁴⁰ *Ivi*, p. 96.

⁴¹ *Ivi*, p. 24.

⁴² Cfr. Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887)

videnza solo apparente (frutto di opinione collettivo-soggettiva). Ne è un esempio lo stile sentenzioso dei filosofi greci arcaici, per nulla preoccupati di dimostrare i loro asserti. Il pensiero “di società”, all’opposto, è affetto da una vera “smania di dimostrazione”: «Si crede di poter convincere l’altro, distanziato, solo con la forza della dimostrazione. Si diffida della straordinaria rilevanza dell’evidenza e si ritiene di poter trovare fuori di essa un criterio della verità»⁴³.

Finché durò la *polis*, la filosofia greca ebbe nel tessuto umano di questa il luogo della propria esistenza. «Il filosofo greco appartiene originariamente alla propria città come a un’autentica comunità-di-vita (*Lebensgemeinschaft*)»⁴⁴. Nell’interpretazione di Landsberg, Socrate apparteneva ancora interamente a una comunità di questo tipo, mentre nei Sofisti il distacco sarebbe già compiuto, come testimonia soprattutto il rispettivo atteggiamento nei confronti degli dèi della *polis*. Platone si collocherebbe invece in una posizione intermedia: se da un lato prese le distanze dalla *polis*, che aveva ricompensato con la morte la dedizione di Socrate, dall’altro non cessò di pensare a una sua ricostituzione su fondamenti nuovi. Ma in Platone Landsberg non vede principalmente il politico. Ciò che muove Platone non è l’*eros* pedagogico di Socrate, ma quello metafisico-teologico, culminante in una “metafisica di Eros” e in una “dottrina di liberazione” orientate alla contemplazione delle Idee. L’Accademia è prima di tutto la premessa per una nuova dottrina di vita religiosa. Nella teologia platonica Landsberg vede l’esito di un processo – già iniziato nei culti misterici – di graduale interiorizzazione e spiritualizzazione della religione greca, culminante in una volontà di autodivinizzazione e di afrancamento dalla morte. L’Accademia diviene il luogo nel quale si realizzano le condizioni di un sapere che esaudisce tale anelito all’autodivinizzazione: una vera e propria comunità salvifica. La visione liberante si realizza nelle condizioni offerte dalla comunità

⁴³ PL. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 24.

⁴⁴ *Ivi*, p. 15.

accademica: questo è quanto si evince dalle affermazioni fatte da Platone nella *Lettera VII*. Degno di nota è il fatto che Landsberg consideri la filosofia stessa, quando essa venga vissuta in tutta la sua serietà, come un “sapere di liberazione”, requisito che la porta naturalmente in prossimità della religione, al punto che lo stesso filosofare platonico, così inteso, non si distingue essenzialmente dai misteri orfici, con i quali condivide l’impulso fondamentale all’eternizzazione.

Compresa dunque l’Accademia come “setta di liberazione” (*Erlösungssekte*), Landsberg opera il tentativo di inquadrarne storicamente il fenomeno dal punto di vista della sociologia della religione e di chiarire nel contempo le relazioni storiche intercorrenti tra metafisica e religione. Il presupposto di fondo è che l’essere – in questo caso l’essere sociale – e il conoscere si corrispondono in un rapporto strutturale. Landsberg individua nella storia della religione europea tre stadi successivi, esprimenti tale rapporto.

1) Lo stadio iniziale, quello della *religione di popolo* (*Volksreligion*), è caratterizzato dal rapporto che una comunità-di-vita fortemente unitaria intrattiene con un mondo animato da forze individualizzate – e influenzabili mediante pratiche magiche – che sovrastano l’uomo per potenza, grandezza e durata. Il nucleo, non tanto concettuale quanto vitale, di tale religione è che tutto sia pieno di dèi, che l’intero mondo sia il corpo del molteplice divino. Il “sogno a occhi aperti” del mito conferisce alle varie potenze una vita dotata di dinamismo e un destino singolare. Senonché, con l’incipiente dissoluzione della comunità-di-vita in una società meno coesa e con l’emergere di spiccate individualità, l’esperienza del mondo valida per tutti i membri della comunità stessa viene gradatamente meno. «Soggetto dell’esperienza e portatore di un’immagine del mondo diviene sempre più il singolo»⁴⁵. L’esito di tale processo non è una pura e semplice parcellizzazione in visioni metafisico-religiose individuali. Piuttosto, la tendenza al culto (definito come

⁴⁵ *Ivi*, p. 63.

l'«unità di corpo vivente e di spirito nel servizio alla divinità»⁴⁶), che fa parte dell'essenza della religiosità umana, viene essa stessa accolta dalla religione individuale dei metafisici, la quale deve per essenza “incarnarsi” in una religione, che a sua volta si esprime in un culto.

2) È così che subentra, nel secondo stadio, la forma religiosa della setta (*Sektenreligion*), e più precisamente della *setta religioso-metafisica*. Alla sua origine vi è un fondatore, che i seguaci scelgono a motivo della dottrina salvifica di cui è portatore. L'appartenenza a differenti gruppi religiosi avviene ora su basi del tutto nuove: essa viene determinata dalla scelta e non dalla nascita. «Il principio vitale di formazione dei gruppi cede qui il posto quello spirituale [...]. L'interiorizzazione e la spiritualizzazione della religiosità la sciolgono dai legami del sangue e della terra, aprendola a prospettive sempre più cosmopolite»⁴⁷. La lezione decisiva contenuta nell'avvento della metafisica emerge, per Landsberg, quando si giunge a comprendere «il processo che conduce dalla comunità alla società come un processo di risveglio, il processo del destarsi, in senso letterale, dell'individuo»⁴⁸. Il discorso viene da Landsberg esteso a un piano antropologico generale, nel quale l'uomo trova propri contorni tra due principi opposti che lo trascendono, per così dire, verso il basso e verso l'alto.

«I gradi di veglia dell'essere vivente, compresi tra i limiti idealtipici del sonno totale e della piena veglia, sono straordinariamente differenti per specie, età, sesso, condizione lavorativa, luogo abitativo e stadio di evoluzione etnica, culturale e sociale. Il sonno totale significherebbe una pura sospensione dello spirito. L'uomo sarebbe solo corpo vivente (*Leib*), mosso da processi vitali dalla finalità inconscia, paragonabile ad una pianta. Al contrario, l'uomo assolutamente desto sarebbe “morto”, puro spirito (*Geist*) sciolto dal corpo e dalla vita. — L'uomo si desta, si ritrova come essere spirituale, e

⁴⁶ *Ivi*, p. 64.

⁴⁷ *Ivi*, p. 65.

⁴⁸ *Ivi*, p. 61.

dalla comunità sorge la società, che poi può portare fino all'insopportabile eccesso di veglia, fino a un esaurimento della vita da parte dello spirito. [...] L'esistenza umana si trova tra i poli del puro essere-vivente (animale) e del puro essere-spirito (angelo). I suoi poli sono l'estasi oscura della vita e l'estasi luminosa dello spirito. In entrambi l'uomo cerca un'unità che per sua essenza gli resta preclusa⁴⁹.

Queste affermazioni contengono *in nuce* una concezione antropologica di tipo dualistico, della quale dovremo occuparci più avanti. Qui è sufficiente osservare come la polarità *vita-spirito* nell'uomo (con tutte le sue gradazioni intermedie) abbia il suo corrispettivo nella contrapposizione tra i tipi ideali "comunità" e "società".

3) Il terzo stadio, «essenzialmente differente» dai due precedenti stadi della religione popolare e della metafisica (reclama infatti per sé «altri oggetti e altri generi di esperienza»), è quello della *religione rivelata* (*Offenbarungsreligion*), che l'Europa ha raggiunto col cristianesimo. Qui non si tratta più né di comunità vitale né di società, ma del «regno di Dio, unione solidale di libere persone», della «liberazione dell'intera umanità, solidale nella salvezza»⁵⁰.

Si viene dunque a configurare il seguente schema sociologico-religioso, alle cui categorie Landsberg attribuisce il senso di stadi storicamente successivi, ma anche di forme perduranti di essenza extra-storica:

«1. Comunità vitale — Religione popolare. (Polis come comunità culturale).

2. Società — Metafisica. (Sette, e accanto superstizioni come resto della religione popolare).

⁴⁹ *Ivi*, p. 72.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 74-75.

3. Comunità solidale di persone — Religione rivelata. (Chiesa, con l'immanente pretesa della cattolicità)»⁵¹.

Le medesime tematiche vengono sostanzialmente riprese da Landsberg in *Probleme des Kultus*⁵², articolo che chiude la prima fase della sua produzione. Qui il punto di vista è specificamente quello del *culto*, inteso come atto sociale mediante il quale un gruppo rende servizio alla divinità.

Anche qui Landsberg delinea un processo di progressiva *individualizzazione* del singolo, il quale da uno stato di quasi fusione con la comunità-di-vita, emerge all'«essere-per-sé» nella società. Il processo avviene in un contesto di rapporto essenziale con la rappresentazione del divino e attraversa sostanzialmente gli stadi visti in precedenza. Il primo stadio è dunque quello della *religione di popolo* (*Volksreligion*). «Il più antico soggetto della religione non è il singolo, ma il popolo. È come membro del suo popolo che l'uomo primitivo intrattiene una relazione ontica col dio o con gli dèi ai quali appartiene»⁵³. Il fatto che la rappresentazione del divino appaia essere originariamente connessa a un popolo «corrisponde al carattere delle comunità primitive, nelle quali l'individuo è completamente assorbito»⁵⁴. I sacrifici umani e le rappresentazioni primitive della rinascita, che presuppongono la sostituibilità del singolo in seno al gruppo, lo attestano inequivocabilmente. Ora, un ruolo determinante nel processo di creazione e di scoperta del soggetto, che determina quello concomitante della dissoluzione della comunità vitale, è svolto proprio dall'individualizzarsi della preghiera. Un inizio di separazione del singolo dal popolo ha luo-

⁵¹ *Ivi*, p. 74.

⁵² P. L. Landsberg, *Probleme des Kultus*, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 4, 1924/25, pp. 154-173. Sul contesto della pubblicazione di questo articolo e sul suo significato ecclesiologico cfr. il contributo di Giancarlo Caronello, *Il paradigma del medioevo cristiano in Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), pp. 3-89.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

go precisamente nelle figure dei “funzionari sacerdotali”, che per primi assumono una posizione individuale e distinta di fronte alla divinità. I due stadi che seguono, quello dei *culti misterici* e quello della *filosofia*, si presentano a loro volta, con le loro “dottrine di autodivinizzazione”, come ulteriori tentativi di indicare al singolo la via della salvezza. Ciò che va rimarcato è la continuità di tale processo e il suo esito. «L'intero processo appartiene alla formazione della “società”. Solamente qui il singolo può conseguire la necessaria misura di “perseità” (*Fürsichsein*) di cui necessita per entrare in relazione con la divinità da solo e senza rappresentare un gruppo»⁵⁵.

Solo a un momento successivo, che Landsberg non ritiene essere un'evoluzione organica dei precedenti ma un vero e proprio salto qualitativo, appartiene – come già visto – la *religione teistica rivelata*, per la quale la salvezza ha (in quanto dono divino) una derivazione sovra-sogettiva e implica la solidarietà dell'intera umanità salvata. L'*agape*, l'amore cristiano, benché sia per essenza primariamente contemplativo e diretto a Dio, si rivela anche una potente forza d'unione tra gli uomini. Il culto a un unico Dio possiede infatti una rilevanza sociale straordinaria, nella misura in cui la comunione di tutti gli uomini con un unico Dio si riflette nella comunione di tutti gli uomini tra di loro⁵⁶.

«La Chiesa cattolica è, nella sua idea, la comunità che deriva necessariamente dalla *relazione dell'intera umanità con un Dio*. [...] Quest'idea di una suprema e universale comunità spirituale teocentrica corrisponde in modo polare all'unità vitale dell'umanità come specie. Se qui essa trova la realizzazione del proprio essere sociale in quanto particolare specie animale (*Tiergattung*), là deve trovare la realizzazione del proprio essere sociale in quanto genere-di-persone (*Personenart*). [...] L'idea

⁵⁵ *Ivi*, p. 158.

⁵⁶ La considerazione è accompagnata da un'osservazione sul «carattere “intenzionale” di tutti gli atti spirituali» (tra i quali l'“atto religioso” – come già evidenziato da Scheler – detiene il primo posto).

sociale della Chiesa è [...] in generale la più importante categoria fondamentale della sociologia della cultura »⁵⁷.

Nelle modalità del culto liturgico si riflette con evidenza il fatto che qui non vi è nessun confluire delle diverse individualità in un tutto indistinto, nessun dissolvimento di tipo dionisiaco dello spirito nella vita. «Anche qui si impone il fatto che – come ha mostrato Scheler – al panteismo è proprio il collettivismo, al teismo il solidarismo, che è completamente differente»⁵⁸. Lo stadio dei culti primitivi, antecedente alla scoperta dell'individuo, è in tal modo superato: ora vi sono persone che si accostano a Dio e al prossimo nella «libera comunità d'amore», che corrisponde all'«oggettiva comunità salvifica», e non più alla comunità di sangue⁵⁹.

Ricapitolando, il pensiero sociale di Landsberg si staglia sullo sfondo della “crisi” culturale del suo tempo e si sviluppa sulla scia del tentativo, condotto da Scheler, di un superamento sia del collettivismo che dell'individualismo, in direzione di un solidarismo personalistico (una libera comunità d'amore fondata sull'amore per Dio). Ma forse ancor più significativo è il precoce prendere forma – a partire da spunti offerti dagli studi etnologici di Lucien Lévy Bruhl⁶⁰ e da quelli sociologici di Ferdinand Tönnies⁶¹ e di Max Scheler⁶² – di una categoria basilare della costituenda antro-

⁵⁷ *Ivi*, p. 171.

⁵⁸ *Ivi*, p. 172.

⁵⁹ *Ivi*, p. 172.

⁶⁰ Landsberg non fa espressa menzione di alcuna opera dell'etnologo francese, ma si può ipotizzare che fosse a conoscenza dello studio *La Mentalité primitive* (1922). Nell'articolo del 1931 *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie* Landsberg ne menzionerà invece lo studio *L'âme primitive* (1927). Nello stesso anno contribuirà alla «Revue Philosophique de la France e de l'Étranger», diretta dallo stesso Lévy-Bruhl con l'articolo *L'homme et le langage*.

⁶¹ Come del resto tutta la sociologia tedesca di inizio secolo Landsberg si confrontò con l'opera fondamentale di Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887).

⁶² Di Max Scheler va ricordata la sequenza delle forme idealtipiche di “masa”, “comunità-di-vita”, “società”, “comunità personale” (cfr. per es. Id., *Der*

pologia landsbergiana: quella dell'*individualizzazione* del singolo rispetto alla specie e al gruppo primitivo di appartenenza, peraltro in marcata controtendenza con le teorie che in quegli anni propugnavano la dissoluzione dell'individuo nel gruppo etnico-razziale e in continuità piuttosto con gli ideali classico-romantici della consapevole formazione dell'individualità stessa.

Landsberg offre anche alcuni spunti per una definizione del rapporto tra filosofia e religione. L'idea di una tensione dell'uomo verso Dio e l'immortalità, lo porta a concepire il fine della filosofia praticamente come coincidente con quello della religione, al punto che tra una religione come puro sforzo umano (non rivelata) e una filosofia con intenti soteriologici Landsberg non vede alcuna differenza essenziale. Il discorso cambia invece quando la filosofia ha a che fare con una religione rivelata: alla «filosofia autonoma (dominante)», che ritiene di poter confidare esclusivamente nei propri sforzi, si affianca allora una «filosofia eteronoma (servente)», che per un certo tipo di uomo può essere un valido ausilio fino alle soglie dell'esperienza di fede⁶³. La prima forma di filosofia annovera tra i suoi esponenti Platone, la seconda Agostino. Entrambe hanno di mira la “liberazione” dell'uomo. A entrambe è essenziale l'autonomia rispetto alle scienze, le quali sono prive di quel “senso di perfezionamento” (*Vollendungssinn*) o di “liberazione” (*Erlösungssinn*) che appartiene invece, direttamente o indirettamente, alla filosofia⁶⁴. A fronte delle scienze empiriche, che si rivolgono al molteplice, e a ogni tentativo di approntare delle filosofie a esse funzionali, l'autentica filosofia mantiene per Landsberg una sua «inscindibile connessione con il tutto dell'uomo, con i suoi fini e le sue destinazioni ultime»⁶⁵, che è in definitiva quanto la accomuna alla religione.

Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Niemeyer, Halle 1927³, Parte II, Capitolo VI, pp. 515 ss).

⁶³ Cfr. P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, cit., p. 96.

⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 100.

⁶⁵ Cfr. P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, p. 101.

4. La posizione dell'uomo tra vitale e spirituale. Motivi antropologici ed etici

Negli scritti giovanili di Landsberg la problematica antropologica, che diverrà in seguito centrale per il filosofo, non è ancora espressamente tematizzata, né tanto meno costituisce la prospettiva centrale del suo filosofare, come sarà invece con la “filosofia antropologica” della maturità. Ciò non toglie che emergano ugualmente i lineamenti di una ben precisa concezione dell'uomo, che nel pensiero di Landsberg si andava formando principalmente sotto l'impulso dei classici cristiani e delle riflessioni scheleriane. L'esordio di *Die Lehre des Novalis*, nella sua perentorietà, può essere assunto come illustrativo: «L'uomo si trova tra il mondo terreno (*Welt*) e il mondo ultraterreno (*Überwelt*). In lui natura e spirito sono congiunti, la loro frontiera lo attraversa»⁶⁶. Il motivo, chiaramente mutuato da Scheler, della “posizione” (*Stellung*) dell'uomo nel mondo, intermedia tra l'infraumano e il sovraumano è ricorrente nei primi scritti di Landsberg. In *Die Welt des Mittelalters und wir*, come visto, veniva svolto nel contesto dell'indagine sui fondamenti psicologici delle visioni del mondo e nella prospettiva dell'orientamento etico di fondo dell'uomo, verso Dio oppure verso l'animale. Nell'articolo *Kirche und Heidentum* Landsberg affronta la questione – allora animatamente dibattuta – del rapporto tra spirito (*Geist*) e vita (*Leben*), raccogliendo la sfida lanciata dal neo-paganesimo vitalista contro la tirannia dello spirito che il cristianesimo avrebbe instaurato ai danni della vita. Lo scritto, nel quale Landsberg cerca di valorizzare quanto di vero gli sembrano esprimere le due opposte posizioni, è denso di motivi antropologici. Vi è, a suo avviso, una dose non trascurabile di verità nella posizione di chi lamenta la massiccia iper-spiritualizzazione iniettata nel mondo dal cristianesimo nei due millenni della sua affermazione storica. Ma nemmeno il rimedio di chi, come Ludwig

⁶⁶ P.L. Landsberg, *Die Lehre des Novalis*, introduzione a: Novalis, *Religiöse Schriften*, Markan Block, Köln 1923, p. 5.

Klages, caldeggia il «declino dello spirito nella vita», è conforme a verità. Bisogna infatti pur sempre fare i conti con una scoperta decisiva e indisconoscibile del cristianesimo: quella del mondo della persona. Se già con Platone allo stadio “naturale” e immanente aveva fatto seguito quello “ideale”, come «primo livello di trascendenza», con il cristianesimo ha fatto seguito a entrambi un «secondo livello di trascendenza», quello “personale”. La vicenda gnoseologica della scoperta di sé, da parte dell'uomo, come persona spirituale, viene vista da Landsberg nell'ottica della storia della salvezza, parte di essa. Pur essendo stato «predisposto» (*angelegt*) per essere persona, l'uomo, dopo la caduta, avrebbe perso l'accesso alla sua dimensione più propria.

«Esteriorizzato nelle cose, non era più in grado di esperirsi nella sua personale perseità. Incapace di autentici atti di raccoglimento, si possedeva ora solo come oggetto tra gli oggetti, come io psicofisico (= corpo animato) e come io psicologico (= oggetto dell'intuizione interna), non più come persona in senso pneumatico, che “ha” tutti gli oggetti, ma che può essa stessa essere colta solo in atti di raccoglimento e mai oggettivata. Solo sullo sfondo della persona divina, come per analogia con essa, l'uomo si scopre come persona»⁶⁷.

L'idea della persona è dunque inscindibilmente connessa al teismo personalistico: solo nel coglimento (per fede) di Dio come persona («la Persona delle persone»), l'uomo coglie anche se stesso come tale. In *Die Welt des Mittelalters und wir* Landsberg esprimeva la convinzione secondo cui l'ammissione di un'«anima spirituale sostanziale» fosse suffragata anche dalla psicologia empirica e che l'osservazione fenomenologica riscontrasse che «in ogni atto di un uomo si manifesta una tale anima come centro d'atti (*Aktzentrum*) nella sua interezza. Non è pensabile alcun atto che non attesti, mediante la sua spontaneità fenomenica, di essere atto

⁶⁷ P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/24, cit. p. 58.

di una persona puramente spirituale»⁶⁸. Nel contempo Landsberg affermava la dipendenza ontologica tra la persona umana e quella divina: «la personalità di Dio sta in definitiva a fondamento del personalismo»⁶⁹.

Una volta affermata l'esistenza nell'uomo di una dimensione spirituale, le conseguenze, a parere di Landsberg, si impongono. «Il “declino dello spirito nella vita” è un fine impossibile e assurdo per un essere il cui nucleo e la cui dignità consistono nell'essere spirituale»⁷⁰. Tanto la riduzione dell'uomo al polo vitale quanto quella – opposta – al polo spirituale, si rivelano irrealizzabili.

«All'uomo, come l'essere vivente spirituale (*geistige Lebewesen*), o meglio l'essere spirituale vivente (*lebendige Geistwesen*), come l'essere composito (*Mischwesen*) in generale, il punto di sutura del conflitto cosmico fondamentale, è negata l'estasi piena in entrambe le direzioni. La vita umana sta essenzialmente tra il polo oscuro e quello luminoso. Di qui la sua tensione e la sua duplicità»⁷¹.

Dal “primato dello spirito” il cristianesimo non può e non deve recedere; ciò non toglie che esso non possa e non debba imparare qualcosa quanto alla valorizzazione della vita. Il compito del cristianesimo è da Landsberg individuato in una “spiritualizzazione della vita” e in una concomitante “vitalizzazione dello spirito”, secondo il retto ordine per il quale allo spirito spetta di dominare e di informare la vita, e a questa di conferire pienezza e dina-

⁶⁸ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit. p. 32.

⁶⁹ *Ibidem*. Tale affermazione scaturirebbe da un contesto di coerenza interna del dato rivelato: per il cristianesimo, infatti, il destino della persona umana è prospettato come ineffabile vicinanza alla Persona divina – che l'ha tratta dal nulla mediante un atto creatore unico – ma senza che ciò significhi la perdita della sua distinzione. «Mentre dal monopsichismo e dalla credenza nella reincarnazione deriva il pensiero etico dell'annullamento di sé (*Entselbstung*), dal personalismo cristiano deve conseguire l'esigenza del divenire se stesso (*Selbstwerdung*)» (*ivi*, p. 31). Teismo, creazionismo, personalismo ed esigenza etica del “divenire-se-stesso” stanno dunque in un rapporto di reciproca connessione.

⁷⁰ P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, cit. p. 59.

⁷¹ *Ibidem*.

mismo allo spirito. Gli innegabili eccessi, per i quali la valorizzazione e la sacralizzazione unilaterale dello spirito si sono tradotte in svalorizzazione e desacralizzazione della vita, si sono rivelati deleteri per lo spirito stesso, che, privato del dinamismo della vita, si è irrigidito in “intelletto”, che non è altro che la sua caricatura, per la quale spesso viene scambiato e rifiutato. In tale situazione i compiti storici del cristianesimo sono necessariamente mutati rispetto a quelli dei suoi primordi. Non si tratta più primariamente di piegare la vita alle esigenze dello spirito: «Oggi chi intende sanare lo spirito, deve cominciare anche dalla vita»⁷².

In sintesi, possiamo dire che la primissima concezione land-sberghiana dell'uomo è caratterizzata dalla presenza di tre plessi speculativi di marca scheleriana: innanzi tutto il *personalismo*, che vede nella persona spirituale il nucleo centrale dell'uomo; la connotazione *teistica* di tale personalismo, per la quale la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi* della persona umana sono riposte nella Persona divina; la concezione della polarità dinamica di *Geist* e *Leben* nell'uomo. Il tutto, come già detto, è dominato non tanto dalla problematica dell'essenza dell'uomo, quanto da quella della sua “posizione”: la domanda circa dove esso debba collocarsi e quale ordine debbano quindi assumere le sue forze interiori per corrispondere all'ordine eterno della realtà stessa, è preminente su quella circa che cosa esso propriamente sia. Si potrebbe anche dire che l'essenza dell'uomo consiste proprio nella duplicità irrisolta e irrisolvibile di spirito e vita che lo costituisce, una duplicità non rigida ma che prevede in sé ampie possibilità di dinamismo e di orientamento verso l'uno o l'altro polo, fermo restando che l'unità totale rimane in entrambe le direzioni preclusa.

Quanto sin qui esposto ha un suo preciso significato etico, peraltro in parte già emerso. I *topoi* centrali sono a questo riguardo due: l'idea di una “morale contemplativa” e l'esigenza, posta all'uomo, del “divenire-se-stesso” (*Selbstwerdung*). In *Die Welt des*

⁷² *Ivi*, p. 62.

Mittelalters und wir Landsberg ricorre frequentemente alla distinzione tra un “Io” (*Ich*) terreno, da sottomettere o superare, e un “Sé” (*Selbst*) spirituale, da promuovere e liberare alla contemplazione di Dio mediante un’ascesi autentica che realizzi il primato valoriale del *logos* sull’*ethos* o dell’essere sul divenire (giacché, secondo Landsberg, contrariamente a quanto suggeriscono l’attivismo e il volontarismo che contraddistinguono secondo lui l’etica protestante, è la vita contemplativa e non quella attiva a contenere le più alte possibilità della vita umana)⁷³. Ma è soprattutto in *Die Lehre des Novalis* che una tale morale contemplativa si precisa nei termini di una morale dell’interiorità. La concezione dinamica dell’uomo tra i due termini della “spiritualità” e della “mondanità” (che in Novalis, come in ogni idealismo cristiano, non è mai opposizione assoluta, dato che il fondamento di entrambi risiede nello Spirito infinito), definisce l’orizzonte della situazione etica umana, implicante l’attivo processo del “divenire-se-stesso”⁷⁴. Nell’indicazione, di importanza decisiva, della “libertà come compito”, Landsberg vede la ripresa, in chiave moderna, da parte di Novalis, dell’antica idea della necessità di un’ascesi, di una “*techne*

⁷³ Si tratta di pensieri che Landsberg deriva espressamente da Romano Guardini (l’ultimo capitolo di *Vom Geist der Liturgie* reca appunto come titolo “Il primato del Logos sull’Ethos”). Si può osservare che mentre per Guardini il primato del *Logos* o della conoscenza sull’*Ethos* o sulla volontà non è tanto un primato di valore o di dignità, quanto semplicemente di ordine e di guida nell’insieme della vita e della cultura umane, Landsberg sembra invece voler configurare una vera e propria scala valoriale, per la quale l’atto compenetrato d’amore è valorialmente superiore a quello che ne è privo; l’atto di *conoscenza* privo d’amore è valorialmente superiore all’atto di *volontà* privo d’amore; l’atto di contemplazione amorosa lo è rispetto all’atto di volontà amorosa; in posizione di vertice si troverebbe infine l’atto di *fede* amorosa, dove natura umana e sovrannatura si incontrano. Il superamento di ogni impostazione di tipo kantiano è espresso dalla formula secondo cui «il primato della contemplazione sulla volontà è strettamente correlativo al primato dell’essere sul dovere» (P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 30).

⁷⁴ Abbiamo già osservato come per Landsberg, in una coerente visione cristiana, al creazionismo corrisponda il personalismo e questo esiga il “divenire-se-stesso” da parte del soggetto. Quella della *Selbstverdung* rimarrà una categoria basilare nel pensiero di Landsberg sulla persona.

dell'anima". La *praxis* si configura qui come l'esigenza di una «consapevole, volontaria conquista del dominio, da parte del nostro spirito (*Geist*), sull'anima (*Seele*), sul corpo (*Leib*) e sulla materia [...]»⁷⁵. Da un punto di vista antropologico, si intravede qui una concezione tripartita dell'uomo (spirito-anima-corpo), suffragata dall'esplicito riconoscimento della relativa autonomia dei processi psichici. Rilevante è il fatto che l'essere personale non venga identificato con l'anima (in quanto sfera psichica), ma individuato in una sfera più elevata.

«Dovremmo divenire nuovamente consapevoli di questo: che in linea di principio l'automatismo dell'anima (*Seele*), in quanto resistenza da superare, si contrappone alla persona non diversamente dall'automatismo del corpo (*Leib*). Ci siamo lasciati andare, perché ci siamo identificati troppo con la nostra anima, e abbiamo dimenticato la superiore dignità dell'essere personale e razziocinante»⁷⁶.

L'anima viene dunque identificata – al pari del corpo – con la sfera degli automatismi, una sfera che richiede di essere “esercitata” (nel senso originario del termine ἄσκησις), al pari del corpo, per divenire disponibile alle esigenze superiori dello spirito. Il presupposto è che, per dare forma all'anima, sia richiesto un principio superiore all'anima stessa su cui fare leva, un'idea che Landsberg ritroverà anche in Maine de Biran e in generale nei testimoni della spiritualità cristiana. La sfera dello spirito è la più elevata, nel senso del primato ontologico e valoriale, ma tale primato non è instaurabile direttamente, con un atto di volontà (giacché lo spirito non è, per così dire, “disponibile” alla volontà), ma solo per via indiretta, mediante la libera subordinazione dell'anima, ottenuta mediante un idoneo tirocinio, una «*techne* dell'anima come mezzo e ausilio di liberazione»⁷⁷. Il conferimento di un senso ultimativo all'intera vita umana può dunque venire solo da una “morale

⁷⁵ P.L. Landsberg, *Die Lehre des Novalis*, cit., p. 11.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

contemplativa”, intesa qui come la «via di una consapevole e pianificata formazione della propria anima», in opposizione all’ormai dominante “anarchia dell’anima”⁷⁸. In tale *praxis* ri-orientata, che da dominio del mondo esterno diviene “lavoro interiore”, il poeta-filosofo romantico Novalis additava precisamente una via opposta a quella “*vita activa*” perseguita dall’Europa moderna, dalla quale può derivare solo un ulteriore asservimento alle cose. Il dominio sulla propria anima prende qui il posto del dominio sul mondo. In questa nuova prospettiva l’anima umana non è più assediata e costretta dalle esigenze della vita attiva: l’ideale contemplativo mobilita le sue forze orientandole alla contemplazione di Dio e all’eternizzazione come suoi fini ultimi⁷⁹.

Infine, oltre che sul piano metastorico del perfezionamento e della salvezza individuale, Landsberg riconosce la portata del messaggio di Novalis anche sul piano storico-sociale. Il rimedio con-

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Va peraltro osservato che in *Die Welt des Mittelalters und wir* non mancano precisi riferimenti a un’etica materiale dei valori e a una legge morale materiale (la definizione agostiniana della virtù come “*ordo amoris*” da Landsberg contrapposta, nella sua superiore verità e bellezza, a tutti i “sofismi kantiani”), nonché al problema del rapporto tra l’unicità della situazione e l’universalità della regola. «Una legge morale che rappresenta la parte dell’ordine universale riferita all’uomo, non può essere di natura formale; deve essere al contrario così materiale, così ricca di contenuto, da racchiudere in sé, per ogni istante di ogni vita umana, la più precisa prescrizione di una condotta valorialmente orientata. Ma non può nemmeno essere data all’uomo primariamente come rigida formula, bensì, al contrario, come legge individualmente e temporalmente specificata, come singolare ispirazione di Dio nell’anima, come istanza morale in una situazione per essenza unica, per quanto sia possibile trovare successivamente, in tutte queste motivazioni prescritte dalla coscienza e dall’autorità, una massima che in esse è solo specificata» (*ivi*, p. 22). Lo stesso precetto cristiano dell’amore scaturisce dalla condotta di Cristo in una serie di situazioni tipiche, più che dall’enunciazione di una legge universale. La vita morale si costituisce a partire da esempi degni di imitazione. «Il ricorso alla regola universale, nell’organica vita morale, è nel migliore dei casi un ripiego, del quale il rigorista non ha alcun motivo di fare una particolare virtù» (*ivi*, p. 23). Vi si possono cogliere importanti anticipazioni di tematiche che Landsberg riprenderà nel 1937, sulle pagine della rivista «Esprit», con l’articolo *Réflexions sur l’engagement personnel*.

tro l'asservimento alla materia potrà infatti essere conseguito non tramite una nuova organizzazione economico-politica (per quanto necessaria), bensì primariamente tramite il dominio sulla propria anima, il che significa non un generico sentimentalismo ma autentico esercizio di disciplina. Non si può, in conclusione, fare a meno di osservare come Landsberg ritrovi nell'autore di *Die Christenheit oder Europa* i medesimi presupposti fondamentali sottesi al suo *Die Welt des Mittelalters und wir*: l'ordine e il senso del mondo poggiano sull'eterno fondamento spirituale che lo costituisce. È a partire da tale fondamento che l'uomo può dare forma alla sua anima, alla società e alla storia.

Se dunque per le loro tematiche prevalentemente storico-filosofiche gli scritti giovanili di Landsberg possono a prima vista apparire piuttosto distanti dall'attualità storica e sociale del loro tempo, in realtà vi partecipano da vicino, animati come sono da un forte intento terapeutico, se non addirittura soteriologico, nei confronti dell'individuo e della società. In verità la diagnosi landsberghiana del malessere del tempo concorda, per molti aspetti, con il sentire diffuso dell'epoca. Più originali appaiono le sue indicazioni per un possibile risanamento, quali il recupero della visione di un "ordo" eterno nell'esemplarità del Medioevo, la rivalutazione della valenza liberante dell'*eros* filosofico platonico, la mediazione tra le esigenze dello spirito e quelle della vita. L'idea sempre sottesa è che, se il malessere è di origine spirituale, anche il rimedio dovrà consistere in una rigenerazione spirituale, che a sua volta non mancherà di investire beneficamente la società, la politica, l'economia, insomma tutti gli ambiti dell'umano. Ciò implicava già di per sé una precisa posizione nella complessa problematica, già presente in Scheler, della gerarchia dei "fattori storici", vale a dire di che cosa e quanto abbia "efficacia" sulla storia umana e sia grado di muoverne gli sviluppi. Per il giovane Landsberg – in linea con lo Scheler anteriore alla svolta panenteistica – alla sfera spirituale spetta indubbiamente, oltre che un primato valoriale, anche un primato nell'ordine della "potenza" sulla vita nei suoi vari aspetti.

Vedremo come l'approccio di Landsberg ai problemi storico-sociali sarà destinato a mutare sensibilmente rispetto a questi primi inizi, arricchendosi di nuovi strumenti interpretativi guadagnando in aderenza alla realtà storica concreta. Resteranno comunque intatte molte delle istanze fondamentali della fase giovanile, soprattutto la visione religioso-metafisica di fondo, di cui anche la riflessione dell'uomo e del filosofo maturo continueranno a nutrirsi.

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

1. L'approccio alla problematica

Nel capitolo dedicato alla sua biografia abbiamo fatto cenno al periodo di crisi – spirituale e intellettuale – che Landsberg attraversò dopo il fervore dei primi scritti. Di quella fase di scetticismo e di disperazione nei confronti della verità non sembra essersi conservata traccia se non nel silenzio di quegli anni. Il raffronto tra le opere anteriori al 1924/25 (quando fu pubblicato l'articolo *Probleme des Kultus*) e quelle a partire dal '28 (gli scritti su Agostino e Pascal) evidenzia infatti una sostanziale continuità nel pensiero di Landsberg, data dalla ricerca, al tempo filosofica e religiosa, di una verità in grado di rispondere al bisogno di salvezza dell'uomo.

Ciò non significa che non compaiano in questo periodo anche importanti elementi di novità. In particolare va notato che la modalità di indagine del fenomeno religioso è ora esplicitamente orientata ai contenuti specifici dell'*esperienza religiosa* di personalità esemplari. L'idea che il filosofare abbia luogo nell'esistenza concreta (che è sempre anche storico-sociale) di determinati uomini, e quindi nell'integralità della loro vita, Landsberg l'aveva espressa fin dai primi scritti, quando aveva cercato di approfondire le "dottrine" (nel senso che ormai conosciamo) di Socrate, di Platone, di Novalis alla luce dei loro vissuti e non di una concettualità più o meno astratta e disincarnata. Ma è nella seconda metà degli anni Venti che il tratto dell'indagine introspettiva (esplicatesi nell'indagine dell'*Erlebnis*) si accentua vistosamente. Landsberg acquisisce la certezza metodologica che il fenomeno specificamente umano del "religioso", esiga per sua natura un tale approccio. Ciò si ripercuote anche sulla terminologia da lui impiegata. I termini

“esperienza interiore” (*innere Erfahrung*) ed “esperienza vissuta” (*Erlebnis*), da lui scarsamente impiegati negli scritti precedenti, diverranno centrali nell'*Einführung in die philosophische Anthropologie*, assieme alle categorie dell’“autoconcezione” (*Selbstanfassung*) e della “comprensione” (*Verstehen*). È probabile che proprio l’esplorazione dell’esperienza religiosa sia servita a Landsberg per elaborare le categorie portanti della sua antropologia filosofica.

Più in particolare, il suo pensiero si ricollegherà costantemente, soprattutto nei suoi aspetti filosofico-esistenziali, a una molteplicità di motivi agostiniani¹. Il tentativo nel quale Landsberg si cimenta nello scritto di abilitazione su Agostino e in quello su Pascal consiste nel risalire, attraverso e al di là degli scritti dei due autori, alla situazione spirituale che li ha originati, riconducibile in definitiva alla personale esperienza di un contatto personale immediato con il divino². Le affinità tra i due eminenti pensatori cristiani sono note: entrambi sono pensatori “esistenziali”, in quanto pongono radicalmente a problema il senso complessivo e ultimativo del loro essere personale; entrambi sono “rinati” alla fede a seguito di un itinerario anche speculativo, oltre che religioso e morale; per entrambi la conversione ha significato il passaggio da un vivere dispersivo a un vivere alla presenza di Dio; entrambi sono infine dotati di uno straordinario talento introspettivo, a cui fa seguito, quasi per una sorta di urgenza comunicativa, un altrettanto straordinario talento espressivo. Per Landsberg si tratta, in primo luogo, di cogliere e di mostrare la centralità del vissuto religioso nelle rispettive personalità dei due filosofi; in secondo luogo

¹ Del resto non va dimenticato il peso dell’agostinismo “pascalizzante” nel pensiero del maestro Max Scheler. Si veda in proposito Giancarlo Caronello, *Dallo spiritualismo al formalismo. Ipotesi sulla genesi del “formalismo” di max Scheler*, saggio introduttivo a: Max Scheler, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, S. Paolo, Milano 1996, pp. 5*-103*, in particolare le pp. 51*-56*.

² Per un approfondimento della problematica religiosa nel pensiero di Landsberg si veda il contributo di Andrea Aguti, *La fenomenologia dell’esperienza religiosa negli scritti di Paul Ludwig Landsberg su Agostino*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 105-122.

go, di evidenziare i caratteri specifici della situazione spirituale da essi effettivamente vissuta e i suoi contenuti. In tutto ciò si affaccia costantemente il difficile problema del significato universalmente umano, e non esclusivamente personale e privato, dell'esperienza religiosa stessa, un passaggio che apre interrogativi di grande rilievo³.

La filosofia landsbergiana dell'esperienza religiosa accoglie diversi motivi della fenomenologia della religione di Scheler, condensati soprattutto nella raccolta di saggi *Vom Ewigen im Menschen*. Per Scheler il Dio-persona è per essenza indimostrabile: vi può essere solo un suo "auto-darsi" nel modello personale tipico del "santo"; il santo è il tipo d'uomo che incarna i valori religiosi e la religione si identifica con «ciò che il vero santo vive, rappresenta, predica»⁴. L'esperienza del "santo originario" (di cui il Cristo è il modello perfetto), viene trasmessa, in un rapporto di sequela, agli *homines religiosi*⁵.

³ Per un approfondimento della problematica religiosa nel pensiero di Landsberg si veda Andrea Aguti, *La fenomenologia dell'esperienza religiosa negli scritti di Paul Ludwig Landsberg su Agostino*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 105-122.

⁴ Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie* (1917); ripubblicato in Id., *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921; ripreso in *GW V*, a cura di Maria Scheler, Francke, Bern-München 1954, 1968, pp. 61-99; tr. it. a cura di Ubaldo Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, pp. 175-213, citazione a p. 173.

⁵ Cfr. Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, cit., soprattutto il saggio *Probleme der Religion*. L'articolo di Landsberg *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*, in «La vie spirituelle», II, 1937) si colloca su questa linea. Francesco d'Assisi è il destinatario di una «rivelazione immediata di Dio», sulla quale i suoi discepoli devono riflettere «per arrivare così a una coscienza più approfondita dei problemi contenuti nell'esperienza vissuta del fondatore. Si tratta di definire il senso universale di un esempio personale, di analizzare intellettualmente il contenuto di una forma di vita [...]» (*Ivi*, p. 72). *L'Itinerarium mentis in Deum* di Bonaventura da Bagnoregio «sembra partecipare immediatamente all'estasi del fondatore dell'Ordine» e la dottrina in essa contenuta «è una filosofia dell'esperienza, ma di un'esperienza molto particolare. Essa è filosofia perché intende mostrare, partendo da questa esperienza, una struttura necessaria dell'esperienza umana in generale, basata sull'esistenza umana attualmente data e travagliata dal desiderio d'amore estatico» (*Ivi*, p. 85).

L'approccio di Landsberg si inserisce in queste coordinate e consiste precisamente nel rivolgersi a uomini nei quali l'*esperienza* del divino si è presentata in un vissuto concreto, per indagarne le leggi essenziali. Coerente con la scelta che privilegia l'esperienza è anche l'accentuazione del motivo agostiniano dell'*interiorità*. In particolare, Landsberg riprende da Scheler i motivi dell'interconnessione essenziale tra atto e oggetto (*noesi e noema*), del primato assiologico dell'atto religioso sugli atti di altra natura, del teismo personalistico e dell'autorivelazione di Dio, dell'insufficienza delle tradizionali "prove" dell'esistenza di Dio. Scivolano invece sullo sfondo altri motivi tipici dell'approccio scheleriano, quali l'idea di Dio come correlato assoluto del mondo in generale (idea presente in *Der Formalismus* e ripresa – come visto – da Landsberg in *Die Welt des Mittelalters und wir*, ma successivamente lasciata cadere); il tentativo determinare per via metafisica alcuni attributi (da Scheler definiti "formali") della divinità intesa come *Ens a se* (quali l'"aseità", l'onnipotenza e la santità), vale a dire l'ambito della *We-sensontik* del divino, che costituisce il versante propriamente metafisico del "sistema di conformità" scheleriano tra filosofia e religione in *Probleme der Religion*; l'esibizione (*Aufweis*) dell'esistenza di Dio a partire dall'assoluto assiologico, quale si rivela nel valore specifico del sacro. L'approccio di Landsberg, pur non ignorando del tutto le tematiche propriamente metafisiche, si concentra sulla specifica esperienza personale del divino, attraverso lo studio dei vissuti di testimoni significativi, per l'appunto gli *homines religiosi*. Il principio di selezione adottato da Landsberg nei confronti dell'ampio ventaglio delle tematiche scheleriane risiede pertanto nel criterio dell'*esperienza interiore* del fatto religioso.

I problemi con i quali Landsberg deve misurarsi sono in particolare due, tra loro strettamente connessi: quello del possibile valore universalmente umano di una *Erlebnis* che nei suoi contenuti è per essenza strettamente soggettiva e riservata a pochi, e quello della sua comunicabilità in termini razionali, dato che detta *Erlebnis* si presenta essenzialmente come un evento puntuale e ineffa-

bile (nelle modalità dell'intuizione, della visione immediata o addirittura dell'estasi mistica).

Non meno importante è il debito speculativo di Landsberg nei confronti di Husserl, dal quale recepisce l'idea della possibilità di una scienza essenziale di ogni sfera d'atto e coglie le potenzialità – insite nella “visione delle essenze” e nei concetti di “autodati” e di “atto originariamente offerente” – di un decisivo allargamento del concetto di esperienza all'*a priori*⁶. Landsberg comprende che – cadute le pregiudiziali psicologiche ed empiristiche – alla fenomenologia si dischiude, anche grazie a Scheler e Heidegger, il campo del soggetto e il compito conoscitivo di trovare l'“accesso” (*Zugang*) adeguato all'essenza di ogni sfera di oggetti, anche di quelli religiosi. Dell'impostazione husserliana Landsberg respinge tuttavia l'astorica pretesa del raggiungimento di un metodo in grado di assicurare una volta per tutte il progresso della conoscenza scientifica e circoscrive piuttosto il significato della fenomenologia alla dischiusura dell'accesso specifico alla sfera della filosofia per la coscienza del tempo attuale. Anche a questo riguardo Landsberg riconosce come salutare l'immissione del concreto e dello storico nel filosofare da parte di Scheler e di Heidegger⁷.

Queste prime coordinate ci consentono di accostarci agli scritti

⁶ Cfr. a riguardo P.L. Landsberg, *Über die Bedeutung der Phaenomenologie in der Entwicklung der modernen Philosophie* (Protocollo del colloquio di abilitazione del 14 nov. 1928), *Personalakte* di Landsberg, Università di Bonn; Id., *Husserl et l'idée de la philosophie*, in «Revue International de Philosophie» 1, 1939, pp. 317-325.

⁷ Landsberg individuerà lo specifico contributo di Husserl alla «riscoperta dell'esperienza interiore» nella sua «teoria della riduzione», come «tecnica del prescindere da ogni esperienza esterna» (P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1934, p. 178). Inoltre riconoscerà esplicitamente che le «analogie tra la teoria della conoscenza di Husserl e l'agostinismo sono innegabili» (P.L. Landsberg, *Notes pour une philosophie du mariage*, in «Esprit», avr. 1939, ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 125-135, qui p. 128). Quanto a Heidegger, la misura dell'influsso esercitato su Landsberg con i corsi friburghesi dedicati ad Agostino e alla fenomenologia della vita religiosa meriterebbe un'indagine a parte.

landsberghiani del periodo 1928-'29. Qui si presenta purtroppo il grave problema dell'irriperibilità dell'*Augustinus* (lo scritto di abilitazione che ci consentirebbe di fare il punto sui primi studi di Landsberg su quest'autore) e dell'*Augustin philosoph* nella stesura originale e completa. È questa la ragione per la quale indirizzeremo per prima cosa le nostre analisi sullo scritto su Pascal, traendone indicazioni, oltre che sulla filosofia dell'esperienza religiosa di Landsberg, anche sull'interpretazione landsberghiana di Agostino, che cercheremo di precisare in un secondo tempo con l'ausilio di scritti posteriori.

2. La religione come esperienza interiore in Pascal

L'intento di Landsberg, nell'accostarsi a Blaise Pascal, è quello di cogliere il significato duraturo della figura e dell'opera del filosofo francese, al di là delle dispute teologiche legate al tempo nel quale visse. Tale fine non gli sembra conseguibile attraverso il commento dei singoli scritti, ma solo con un'operazione tesa a "rendere presente" quella "realtà spirituale" che conferisce un senso unitario tanto al pensiero di Pascal quanto alla sua possibile interpretazione: ossia la speciale *vocazione* (*Berufung*) che ne è all'origine⁸. Solo a partire da questo principio "oggettivo" (cioè tratto "dalla cosa stessa") Landsberg ritiene possibile una comprensione unitaria dei contenuti particolari del pensiero di Pascal.

Per Landsberg, «la conoscenza religiosa è una conoscenza la personalità acquisisce attraverso la sua essenziale unicità»⁹. Da questo presupposto deriva l'impostazione metodologica in base alla quale «l'interpretazione filosofica dell'essenza della realtà religiosa non può mai rinunciare all'immersione storico-biografica nella singolare essenza spirituale delle personalità religiose»¹⁰. Solo attraverso il coglimento del "mondo dell'esperienza" (*Erfahrung*-

⁸ Ricordiamo che la prolusione universitaria, di cui l'opera costituisce un ampliamento, aveva come titolo *Pascals religionsphilosophische Berufung*.

⁹ P.L. Landsberg, *Pascals Berufung*, F. Cohen, Bonn 1929, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*.

swelt) e del “genere di esperienza” (*Erfahrungsart*) di tali personalità è possibile penetrare nella comprensione del mondo religioso (*religiösen Welt*) stesso. Si capisce a questo punto perché l'interpretazione dell'opera di Pascal debba prendere le mosse da quella che ne è la scaturigine (il suo rapporto di unione con Dio) per guadagnare i livelli successivi (i modi in cui l'esperienza decisiva si riverbera nell'ambiente circostante). Si dovrà dunque partire dal *Mémorial*, interpretare di qui la polemica antigesuitica delle *Lettres provinciales* e infine il piano apologetico delle *Pensées*.

Il confronto tra Pascal e Agostino («il prototipo e la misura del filosofo cristiano»¹¹) è costante in questo scritto di Landsberg, e non solo per ovvie considerazioni di carattere storico e biografico (visto che Pascal si inserisce in una secolare tradizione cristiana di cui Agostino costituisce una delle radici e per di più si trova a confrontarsi approfonditamente con l'agostinismo a seguito delle vicende legate al Giansenismo e a Port-Royal). Accomunano i due filosofi cristiani l'ardente amore per Dio, la vastissima cultura mondana e il rigore del pensiero, messi a servizio dell'annuncio religioso con l'ausilio di un'efficacissima espressività linguistica. L'uno passando attraverso lo scetticismo antico, l'altro attraverso Montaigne, erano giunti entrambi, per via filosofica, a riconoscere i limiti della ragione, prima ancora di approdare alla fede a seguito di una speciale esperienza immediata di Dio e di una conversione radicale. Come per Agostino fu decisiva l'esperienza religiosa vissuta nel giardino di Milano, per Pascal lo fu quella di cui è testimonianza il celebre *Mémorial*¹². Per entrambi si trattò dell'evento biografico decisivo, che rende comprensibile il senso dello sviluppo delle rispettive personalità, pur lasciando impregiudicata la domanda circa l'intervento soprannaturale che starebbe alla sua origine.

¹¹ *Ivi*, p. 8.

¹² Si tratta, come noto, del piccolo foglio di pergamena che Pascal portava cucito negli abiti, a memoria della notte del 23 novembre 1654, rinvenuto dopo la sua morte da un domestico. Landsberg propende per l'autenticità del documento e per la sua qualità di testimonianza immediata della recente esperienza vissuta di Pascal.

Alla particolare *esperienza* nella quale Pascal visse il suo definitivo “risveglio”, Landsberg (il quale, da parte sua, non dubita che si sia trattato di un’autentica *visione*) attribuisce un ruolo centrale nella dinamica spirituale complessiva di Pascal. Apportatrice della certezza conoscitiva immediata che egli cercava e della certezza di un’elezione divina, tale esperienza conferisce senso a quanto precedette e a quanto seguì nella vita del pensatore¹³. Questo evento fu per Pascal all’origine di un modo del tutto nuovo di porsi di fronte Dio, di una risposta totalmente impegnativa. Sulla base della nuova conoscenza di Dio e dell’anima, chiamata cristiana e vocazione filosofico-religiosa divengono da quel momento per Pascal un tutt’uno. Il Pascal polemistà delle *Lettres provinciales* diviene comprensibile solo a partire da una “serietà” che affonda nell’eterno: la vera posta in gioco nella dottrina della *grazia*, oggetto centrale della disputa antigesuitica, era infatti la salvezza eterna della propria e di ogni altra anima¹⁴. Ritorna dunque, sotto altra veste, il motivo del rapporto tra tempo ed eternità che attraversava *Die Welt des Mittelalters und wir*, ma ora non è più questione di un’epoca storica che incarna in modo esemplare l’eterno, bensì di un singolo individuo, animato da spirito riformatore, che, in controtendenza rispetto alla cultura del proprio tempo, cerca di in-

¹³ Quanto al tipo di esperienza in questione, Landsberg ritiene che l’impiego del concetto di “intuizione” (*Intuition*), oscurato da una quantità di usi disparati, non aiuti a chiarirne la natura. A suo avviso, intendere con tale concetto il «coglimento originario, in carne ed ossa del conosciuto, nel senso del concetto husserliano della intuizione (*Anschauung*) evidente», può essere esatto, ma ancora troppo generico; è perciò preferibile rimandare all’«interiorità delle modalità sensoriali più elevate» di Agostino, in particolare all’«occhio dell’anima» (*ivi*, p. 43, nota 2), inteso come l’organo di una modalità conoscitiva specifica.

¹⁴ Agli occhi di Pascal l’accomodante insegnamento morale dei gesuiti rappresentava una forma di paganesimo, in quanto rendeva superflua la grazia divina e la mediazione di Cristo: diveniva in pratica sufficiente osservare la natura per vivere cristianamente. Agostino aveva condotto a suo tempo una battaglia analoga nei confronti del pelagianesimo. Entrambi avevano il senso della differenza tra naturale e soprannaturale e della distanza tra la virtù pagana e quella cristiana, da loro concepita come «concreto compimento del retto *ordo amoris*» (*ivi*, p. 17).

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

fluire su di essa a partire dalla propria certezza esperienziale dell'eterno. "Spirito del tempo" e "spirito dell'eternità" si fronteggiano nella lotta tra il riformatore chiamato da Dio (Pascal) e i suoi avversari (il mondo profano e i gesuiti compiacenti). Pascal diviene in tal modo segno di contraddizione rispetto alla propria epoca; al tempo stesso giunge a sintetizzare e a esprimere in un linguaggio fortemente innovativo le esigenze profonde della verità cristiana e la nuova intelligenza laica. Le affinità tra Agostino e Pascal toccano il profondo del loro modo di pensare, che in entrambi è qualcosa di intimamente legato all'integralità dell'essere e del vivere personale.

«Il pensare di Pascal è un pensare di tipo agostiniano. Chiamo così quel modo pensare nel quale ogni cosa pensata è nel contempo una trasformazione personale, un divenire decisivo. È così che pensavano Agostino e Pascal: non solo con l'intelletto o con il cuore, ma sempre come uomini interi, contrassegnati dall'unione con Dio. Giacché il fondamento ultimo della loro serietà sta nel rapporto che come pensatori e scrittori hanno con Dio. Il loro pensiero è pensiero dell'uomo intero alla presenza di Dio»¹⁵.

Questo pensiero è "filosofia della religione", nel senso di «filosofia nella e a partire dalla situazione religiosa fondamentale»¹⁶, una filosofia che non accosta la religione dall'esterno, come fanno le scienze naturali con i loro oggetti di studio. Dal punto di vista metodologico ciò comporta che l'unico modo adeguato per studiare il fenomeno religioso sia quello di partire dall'esperienza di chi lo ha vissuto. Nel caso di Pascal, la sua concreta realtà spirituale, presa nella sua esemplarità, consente di penetrare nella "vocazione riformatrice", che è una delle forme essenziali che la vita religiosa personale può assumere. Ma questo è quanto è richiesto da una filosofia della religione: approfondire l'essenza degli *hominis religiosi*, per addentrarsi in una conoscenza essenziale del carat-

¹⁵ *Ivi*, p. 19.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*.

tere universale di quella forza (il “religioso”), che costituisce l’uomo in quanto uomo. Si procede dunque dal singolare all’universale. Punto di partenza è la singolarità concreta, indagata in quei tratti che, alla luce di un’indagine fenomenologico

L’esperienza del *Mémorial* illumina il senso delle *Lettres provinciales*, nelle quali la vocazione riformatrice di Pascal si manifesta. Di qui è poi possibile penetrare nel progetto apologetico incompiuto delle *Pensées*, volto alla riconduzione dell’ateo alla fede cristiana attraverso il preliminare riconoscimento dei limiti della ragione. Il ricorso alle tradizionali “prove” dell’esistenza di Dio o alle loro varianti è estraneo allo spirito di Pascal, il cui procedere si orienta piuttosto all’elaborazione di un’antropologia e di una *Weltanschauungspsychologie* cristiane. Motivo apologetico e motivo antropologico si intrecciano strettamente in Pascal. «L’essenza dell’uomo e la sua posizione nel cosmo esprimono per lui una vivente testimonianza del cristianesimo»¹⁷, nel senso che solo il cristianesimo consentirebbe di spiegare l’enigma altrimenti inesplicabile dell’uomo. Landsberg, riprendendo le considerazioni svolte in *Die Welt des Mittelalters und wir*, riconosce a Pascal di aver saputo inserire le parziali verità antropologiche, contenute nello stoicismo e nell’epicureismo, nella più comprensiva concezione cristiana evidenziandone i limiti dal punto di vista psicologico e fornendo la «possibilità di rendere psicologicamente comprensibili i limiti di queste contrapposte concezioni, e di dare la prima e unica completa psicologia non relativistica delle visioni del mondo»¹⁸. L’*Aufhebung*, nella quale gli atteggiamenti filosofici fondamentali dello stoicismo e dell’epicureismo vengono raccolti e superati nella più ampia visione antropologica cristiana, è costituita dalla nota dottrina pascaliana della “doppia natura” dell’uomo, della sua grandezza e miseria¹⁹, che intende mostrare come la religione cristiana

¹⁷ *Ivi*, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Sulla *Weltanschauungspsychologie* pascaliana Landsberg si era già soffermato ampiamente in *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., pp. 105-112. Nel nuovo con-

sia l'unica in grado di comprendere veramente l'uomo. Vale la pena di osservare come in Pascal i due termini contrapposti siano lo stoicismo di Epitteto e lo scetticismo (o pirronismo) di Montaigne, mentre per Landsberg il *pendant* dello stoicismo è rappresentato dall'epicureismo, al quale Pascal dedica in realtà solo pochi riferimenti. È vero che si tratta pur sempre di mettere in evidenza il limite dell'uomo, ma mentre lo scetticismo si presta maggiormente a considerazioni di tipo gnoseologico (l'impossibilità per l'uomo di raggiungere da solo la verità), l'epicureismo si presta maggiormente a considerazioni di tipo etico (il consiglio di vivere secondo la natura sensibile).

La connessione tra l'interesse antropologico di Pascal e il piano apologetico delle *Pensées* si rivela con chiarezza nella serie di aforismi volti a umiliare la pretesa identificazione dell'uomo con l'*ego cogito*, evidenziando la dipendenza della ragione da una quantità di fattori d'inganno: *imagination, coutume, prévention, volonté amour propre, divertissement*. Mettendo l'uomo di fronte ai condizionamenti istintuali e sentimentali della sua natura, Pascal intende spingerlo a riconoscere i limiti della ragione, per fare posto alla fede. La teoria pascaliana della conoscenza religiosa si inserisce precisamente in tale contesto. È vero che essa muove dalla celebre dottrina della necessità della "scommessa", ma questa non va considerata come il centro vero e proprio della dottrina pascaliana della fede. Non bisogna infatti dimenticare che la certezza di Pascal non è il frutto di una dimostrazione teorica, ma risiede nell'incontro con un Dio vivente²⁰.

testo Landsberg mostra di non averla abbandonata; semplicemente, nel riconnettersi, precisa: «Oggi darei alla mia valutazione una forma più storica» (*Ivi*, p. 51, nota 48).

²⁰ L'argomento è rivolto propriamente all'agnostico, che esita a credere, al pari di un giocatore che esita a puntare perché la sua ragione è incapace di determinare le probabilità di vincita o di perdita. La cosa più giusta gli sembra non scommettere affatto. Pascal argomenta qui *ad hominem*, facendo leva sulla psicologia del giocatore, cui prospetta la possibilità di una vincita infinita a fronte di una perdita nulla. L'argomento della scommessa ha una valenza esortativa: non dimostra che Dio esista necessariamente, né che sia molto probabile

La teoria della scommessa tiene in Pascal il medesimo luogo dell'affermazione “*crede ut intelligas*” in Agostino. L'intera trattazione può essere comparata al *De utilitate credendi* di quest'ultimo. Qui come là la religione è essenzialmente un'esperienza interiore²¹.

Ciò non toglie che per giungere a tale esperienza sia necessario un lungo lavoro preparatorio. A Dio è sempre possibile suscitare delle conversioni subitane, ma normalmente è necessario preparare le condizioni dell'esperienza religiosa mediante una consapevole “tecnica dell'anima” (*Seelentechnik*), che renda l'uomo spiritualmente aperto alla sua ricezione. Pascal suggerisce l'atteggiamento provvisorio, di fronte alla verità della religione, del vivere “come se” già si credesse, assumendo intanto un atteggiamento «di pensiero, di ricerca e di purificazione etica»²² nei confronti delle verità di religione. Questo è quanto un maestro può insegnare. Ma in tal modo il non credente può essere condotto, mediante le diverse figure dell'argomentare, solo all'inizio della lunga via che conduce a Dio. Le considerazioni pascaliane sull'opportunità di scommettere una vita finita contro un'infinita beatitudine non hanno altro intento che quello di spronare al rischio della fede l'uomo ancora riluttante, a cui manchi la spinta iniziale.

Il confronto con il tomismo e con le teologie naturali e le filosofie della religione da esso derivate si impone da sé. L'agostini-

che esista. Mostra che non è irrazionale scommettere sulla sua esistenza, e che è anzi è del tutto ragionevole farlo a partire da una situazione di radicale incertezza. Non è tuttavia questa la situazione del Pascal credente. La dottrina della scommessa giustifica il rischio della fede, ma la certezza viene da un'altra fonte: quella dell'esperienza di fede. Può essere interessante a riguardo il confronto con l'interpretazione di Pascal data da Romano Guardini (cfr. Id., *Christliches Bewusstseins. Versuche über Pascal*, Kösel Verlag, München 1950; tr. it. di Maria Perotti Caracciolo, *Pascal*, Morcelliana, Brescia 1992), la quale presenta non poche somiglianze con quella di Landsberg; mentre però Guardini enfatizza in Pascal il momento del rischio, del salto, della decisione, Landsberg accentua quello della certezza vissuta.

²¹ P.L. Landsberg, *Pascals Berufung*, cit., p. 37.

²² *Ibidem*.

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

smo di Pascal spezzerebbe, secondo Landsberg, quell'indirizzo di pensiero che, a partire dalla ricezione scolastica di Aristotele, avrebbe condotto al deismo illuministico. Le "prove" dell'esistenza di Dio attraverso la natura, che nelle intenzioni della genuina scolastica dovevano preparare l'esperienza religiosa, fraintese in senso razionalistico hanno finito per assumere un ruolo a essa sostitutivo²³. Pascal rifiuta decisamente tali prove nel loro senso naturale, con un argomento che verrà ripreso anche da Scheler: per poter cogliere nella natura l'opera di Dio bisogna già essere in grado di guardarla alla luce della certezza che esista un Dio creatore²⁴. Pascal si rendeva conto che un argomentare di tipo naturalistico era atto a suscitare non già la fede, bensì il disprezzo da parte del non credente. La sua dottrina della scommessa era equivalente alla teoria naturale tradizionale rettamente intesa, ossia come antecedente della conoscenza religiosa vera e propria, quella esperienziale. Pascal non si fa nessuna illusione sull'idoneità della ragione di condurre da se stessa alla fede. Quanto le richiede è di autolimitarsi, di riconoscere «che vi è un'infinità di cose che la sovrastano»²⁵ e di riconoscere la necessità di autotrascendersi nell'accoglimento della fede. Per il consolidamento di tale fede è poi necessario il soccorso della forza irrazionale dell'abitudine, ingenerata dalla regolare pratica del culto. Ma l'abitudine non va scambiata con la fede vera e propria, rispetto alla quale è anch'essa semplicemente propedeutica. Il vero fulcro è «*le coeur, qui sent Dieu*»²⁶: solo qui si è di fronte alla vera dottrina della conoscenza di Dio, al compimento della filosofia della conoscenza religiosa di Pascal.

«Il cuore è in grado di sentire immediatamente Dio. Nel concetto, qui decisivo, del "*sentiment*" si annidano, in una profon-

²³ Cfr. Anche P.L. Landsberg, *Du concept de vérité chez Saint Augustin*, cit., p. 61 ss.

²⁴ Cfr. Max Scheler, *Probleme der Religion*, cit., p. 249 ss.

²⁵ Blaise Pascal, *Pensées*, 261 ed. Brunschvicg.

²⁶ Blaise Pascal, *Pensées*, 481 ed. Brunschvicg.

da e pregnante oscurità e ancora racchiuse l'una nell'altra, l'idea della conoscenza sensoriale come forma basilare dell'originario avere in carne ed ossa (*leibhaftig Haben*) nel coglimento evidente, e una conoscenza emozionale della persona integrale. Pascal lo avverte certamente, ma senza enucleare l'immanente pensiero di fondo in base al quale proprio il sentimento (*Gemüt*) è un organo della conoscenza immediata, nel suo amare e odiare, in tutti i suoi moti»²⁷.

Pascal giungerebbe dunque in prossimità della dottrina agostiniana dell'«occhio dell'anima», come pure della dottrina fenomenologica della conoscenza, senza tuttavia approdarvi del tutto. In ogni caso, il fatto che egli collochi la conoscenza «*par instinct et par sentiment*» decisamente al di sopra della conoscenza razionale e il fatto che il pensiero deduttivo non sia per lui che una sorta di «ripiego» (*Notbehelf*), mostra che siamo di fronte alla ricerca di un «nuovo concetto di esperienza»²⁸. Pascal è un «filosofo esperienziale» (*Erfahrungsphilosoph*)²⁹ e il suo è un «empirismo dell'esperienza interiore»³⁰. Questo nuovo concetto di esperienza, inclusivo della persona intera e aperto a tutti i fenomeni verrà sviluppato con successo, nella sua etica materiale dei valori, da Scheler, il quale non a caso amava come poche altre la massima pascaliana: «*Le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas*»³¹.

Landsberg ritiene giunto il tempo nel quale il nesso complessi-

²⁷ P.L. Landsberg, *Pascals Berufung*, cit., p. 39.

²⁸ Il prendere come base l'esperienza è ciò che fa di Pascal un filosofo e non un teologo. Pascal infatti confronta la propria esperienza personale con la rivelazione, mentre il teologo parte dalla rivelazione e la interpreta. In verità qui Landsberg sembra trascurare in Pascal il ruolo di Cristo come mediatore e delle Scritture (soprattutto delle profezie in quanto prove storiche della verità del cristianesimo), su cui egli non si sofferma, lasciando ai teologi il giudizio sulla parte propriamente teologico-apologetica delle *Pensées*.

²⁹ *Ivi*, p. 51, nota 55.

³⁰ *Ivi*, p. 40.

³¹ Blaise Pascal, *Pensées*, 277 ed. Brunschvicg. Cfr. P.L. Landsberg, *Zum Gedächtnis Max Schelers*, in «Rhein-Mainische Volkszeitung», 58, 1928, Kulturelle Beilage Nr. 12 vom 26. Mai.

vo della filosofia pascaliana, nei suoi molteplici aspetti, è nuovamente visibile. Con una notazione dal sapore diltheyano, che riprende la differenza tra scienze naturali (nelle quali la conoscenza dell'oggetto è esterna) e scienze dello spirito (nelle quali invece vi è identità – almeno parziale – tra conoscente e conosciuto), egli getta un ponte tra il presente e il passato storico. La distanza tra noi e gli uomini del passato è variabile, nel senso che possiamo essere loro più o meno vicini a seconda all'affinità o meno della struttura di vita che consente la loro comprensione. Dipende dunque in parte dalla nostra struttura esistenziale che cosa possiamo o non possiamo cogliere. Quale “accesso vitale” (*Lebenszugang*) si offre dunque all'uomo contemporaneo per la comprensione storico-spirituale di Pascal? Per Landsberg Pascal è primariamente «l'uomo che [...] parla e agisce sulla base della certezza, di una certezza che non deriva dal credere in un'autorità, ma dalla propria esperienza»³². L'accesso a Pascal è di nuovo aperto nella misura in cui lo sforzo filosofico e quello religioso tendono al superamento del nihilismo spirituale mediante un'autentica ricerca della verità.

3. Verità e conoscenza in Agostino

In *Die Welt des Mittelalters und wir*, Landsberg aveva affermato di condividere l'idea di Scheler della necessità di un «ritorno ad Agostino»³³, il che, tuttavia, non gli impediva di esprimere nel con-

³² *Ibidem*, p. 41.

³³ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters*, cit., p. 65. Per Scheler si trattava dell'intento programmatico, espresso nell'introduzione a *Vom Ewigen im Menschen*, di una rilettura di Agostino attraverso gli strumenti della fenomenologia, al fine di costituire per la prima volta un'autentica “filosofia cristiana”, scaturente dallo spirito stesso dell'esperienza religiosa cristiana. «L'autore ha la profonda convinzione che qui non deve essere dimostrata, che né sul terreno della filosofia di Tommaso d'Aquino, né sulla base del periodo filosofico iniziato da Kant la conoscenza naturale di Dio possa adempiere a tale compito unificante. Esso sarà attuato solo se si libera il nucleo dell'agostinismo dai suoi involucri storici e lo si fonda in modo nuovo e più profondo con gli strumenti di pensiero della filosofia fenomenologica; cioè della filosofia che inizia a guardare con

tempo la sua personale preferenza per la via scolastica verso Dio, quella passante per il solido ordine del mondo, rispetto alla via dell'interiorità mistica. A partire dagli scritti di abilitazione questo ritorno ad Agostino si precisa in almeno due sensi: in quello più ampio di assolvere l'esigenza (avvertita anche da Scheler) di un riferimento più stretto all'esperienza vissuta del fatto religioso, e in quello più specifico di un'approfondita analisi dei testi agostiniani e della biografia interiore del loro autore (cosa che Scheler da parte sua non aveva fatto). L'agostinismo di Landsberg si distingue da quello del maestro per l'inflessione più marcatamente introspettiva, sulla linea del «*noli foras ire, in teipsum redi*», anche se guidata dalla medesima esigenza di recuperare l'essenza specifica dei fenomeni³⁴. Aniché rivolgersi alla contemplazione dell'ordine del mondo e al suo significato per la filosofia della religione, Landsberg si interesserà progressivamente sempre più all'analisi dell'interiorità.

occhi purificati i principi essenziali del reale, riscattando le cambiali dei sempre nuovi simboli con cui la una cultura troppo intricata ha finito per ricoprirla. Allora verrà mostrato in modo sempre più chiaro quell'immediato contatto dell'anima con Dio che Agostino, con gli strumenti del pensiero neoplatonico, si è sforzato di rintracciare sempre nuovamente nell'esperienza del suo grande cuore e di mettere in parole. Solo una teologia dell'esperienza essenziale del divino può riaprire gli occhi per le verità di Agostino, ora perdute» (Max Scheler, *L'etero nell'uomo*, tr. it. cit., p. 109).

³⁴ Nell'articolo *Notes pour une philosophie du mariage*, in «Esprit», avr. 1939, ora in *Problèmes du personnalisme*, pp. 125-135, Landsberg si esprimerà in merito all'esigenza di servirsi di categorie più adeguate di quelle aristotelico-tomistiche per tentare di esprimere taluni misteri del cristianesimo partendo dalla vita stessa. Le categorie tomiste, in questo eredi della struttura di pensiero dell'antichità greca, gli sembrano operare «dal di fuori» (ossia dal punto di vista sociale e biologico del mondo circostante) anziché dall'esperienza insostituibile di coloro che vivono determinati aspetti della vita umana (ad esempio il matrimonio). Non si tratta pertanto di auspicare un ritorno alla lettera di Agostino, ma di un ritorno fenomenologico alle cose stesse, ai fini del quale Agostino offrirebbe un aiuto più valido che non Tommaso. Analoghe considerazioni negative in merito all'uso di categorie aristotelico-tomiste per esprimere i contenuti del cristianesimo sono contenute nella recensione di Landsberg al libro di Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge*, in «Esprit», sept. 1938, pp. 754-75).

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

Nel *curriculum* presentato nel 1928 all'Università di Bonn, Landsberg dichiara di aver cercato, di «elaborare e presentare in modo nuovo l'evoluzione spirituale del santo e filosofo Agostino»³⁵. Data l'irreperibilità sia dello scritto di abilitazione, sia della redazione dell'*Augustin philosophe*, non ci è purtroppo possibile seguire la scansione cronologica, né distinguere le diverse fasi della riflessione di Landsberg su Agostino. L'introduzione dell'*Augustin philosophe* – parzialmente tradotta in francese e apparsa postuma nella traduzione francese di Pierre Klossowski – chiarisce l'approccio metodologico adottato da Landsberg. Apprendiamo infatti che «l'originalità agostiniana consiste nel non introdurre alcuna dottrina che non proceda da una propria esperienza di vita»³⁶. Il filosofare agostiniano scaturisce dall'incontro tra la particolarità della persona di Agostino e il suo mondo. Questo incontro è originariamente immediato e “muto”. Per poter divenire comunicabile, l'esperienza personale deve servirsi di elementi preesistenti della tradizione (linguaggio, concetti, teorie), piegandoli creativamente alle proprie esigenze. Ora, l'intento di Landsberg consiste nel risalire dalle forme espressive utilizzate da Agostino allo spirito che le ha originate:

«Perciò i nostri studi non saranno mai altro che un'interpretazione che prende il suo avvio dall'esperienza propria di Agostino. La nostra intenzione è stata quella di decifrare, nei suoi scritti, il processo spirituale di cui questi sono la riproduzione verbale. Dunque non semplicemente di fare un'esegesi del pensiero nel senso ordinario, meno ancora di fare della psicologia, bensì una *noetica empirica*. [...] Il nostro com-

³⁵ Cfr. *Lebenslauf* di Landsberg nei *Personalakte* della Facoltà di Filosofia di Bonn. L'interesse per personalità esemplari del cristianesimo è attestato anche da un riferimento autobiografico di qualche anno dopo: «Ho studiato per più di una decina d'anni la vita spirituale di alcuni santi cristiani, soprattutto quella di sant'Agostino e, ultimamente, i mistici spagnoli» (P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, pp. 13-27, cit., p. 23, nota 8).

³⁶ P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, in «Dieu Vivant», 11, 1948, p. 84 (tr. fr. di Pierre Klossowski).

pito è dunque consistito nel *decifrare, nello spirito oggettivato dalla tradizione, lo spirito soggettivo e di ricostituire successivamente mediante lo spirito soggettivo lo spirito oggettivato [...]*³⁷

L'espressione "noetica empirica" lascerebbe pensare a un lavoro interpretativo teso a mettere in luce gli atti intenzionali (di tipo spirituale) che stanno alla base dell'esperienza religioso-filosofica di Agostino partendo dagli scritti nei quali hanno trovato la loro espressione. Già Scheler aveva distinto la fenomenologia dell'atto religioso dalla psicologia della religione, affermando che la dottrina concernente gli atti (*Aktelehre*) non è "psicologia della religione", bensì "noetica religiosa"³⁸. Questa distinzione viene ripresa da Landsberg nel necrologio da lui scritto in memoria di Scheler appena dopo la morte di questi. Riferendosi all'«indagine dell'atto religioso fondamentale» contenuta in *Vom Ewigen im Menschen*, Landsberg ricorda come qui «non ci troviamo di fronte a una psicologia della religione, riguardo alla quale Scheler fu sempre scettico; ci troviamo piuttosto di fronte al tentativo di sviscerare la peculiarità della vivente esperienza religiosa»³⁹.

Dal punto di vista dei contenuti, l'esame degli estratti dell'*Augustin philosophe* tradotti da Pierre Klossowski e quello di altri articoli di argomento religioso pubblicati da Landsberg, evidenzia la presenza alcuni nuclei di fondo concernenti la conoscenza religiosa. In particolare, nelle pagine che seguiranno, esamineremo le questioni: 1) del primato dell'intuizione immediata di Dio sulla dimostrazione teoretica; 2) della "nozione ontologica della verità" e quella – connessa – della "nozione ontologica della conoscenza";

³⁷ *Ivi*, p. 86.

³⁸ Max Scheler, *Probleme der Religion*, in Id., *Vom Ewigem im Menschen*, Neue Geist, Leipzig 1921; ripubblicato in *GW V*, a cura di Maria Scheler, Francke, Bern-München 1954 (6 ed. riveduta e corretta Bouvier Verlag, Bonn 2000), pp. 101-354, qui p. 151; tr. it., *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972.

³⁹ P.L. Landsberg, *Zum Gedächtnis Max Schelers*, cit. Landsberg ricorda di seguito anche l'assunto fenomenologico, che Scheler ha in comune con Husserl e con Heidegger, del parallelismo tra *noesi* e *noema*, tra atto e contenuto oggettivo nella conoscenza.

3) dell'idea della verità morale come trasformazione del soggetto. Questi nuclei tematici sono tra loro strettamente interconnessi, al punto da potersi considerare diversi aspetti di un'unica questione.

3.1. La dottrina dei "sensi spirituali" come nucleo della teoria agostiniana della conoscenza religiosa

La gnoseologia fenomenologicamente improntata di Landsberg gravita fin da subito attorno al *topos* della "visione". I termini *Schau*, *Anschauung*, *visio*, *contemplatio*, *theoria*, sono ricorrenti nella sua prima produzione e coprono un ampio spettro di significati, dalla visione (o intuizione) delle essenze alla *visio beatifica* dell'esperienza e della teologia cristiana. Il conoscere si presenta come un "vedere" immediato e sua la trasmissione come un "far vedere" (*Aufweis*).

Non è dunque casuale che l'interesse di Landsberg sia stato catturato dal ricorrere, nei testi agostiniani, di espressioni quali o "oculi mentis" o "aures mentis" (gli "occhi" e gli "orecchi" dello spirito). La specificità della lettura landsberghiana di Agostino consiste nel fatto che egli ritiene di trovarsi qui in presenza non di una comoda immagine o di un'audace comparazione, quanto piuttosto di una vera e propria *teoria della conoscenza* e più precisamente una «teoria dei sensi spirituali», cioè di una «teoria della conoscenza spirituale sensoriale»⁴⁰.

La tesi di Landsberg muove dal passaggio, che egli rileva in Agostino, da un primitivo "platonismo dialettico" (caratterizzante tre delle opere scritte durante il ritiro a Cassiciacum: il *Contra Academicos*, il *De vita beata* e il *De Ordine*) e un successivo "platonismo intuitivo", che si delineerebbe con chiarezza nei *Soliloquia*, in concomitanza con la sua conversione. Mentre il "platonismo dialettico" configura una modalità del conoscere che privilegia i rapporti logico-formali tra le idee, il "platonismo intuitivo" poggia su un'apprensione immediata dei contenuti conoscitivi. La situazione

⁴⁰ P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 102.

spirituale di Agostino nel momento della stesura dei *Soliloquia* è quella di un uomo che ha rigettato lo scetticismo e raggiunto la certezza delle verità dialettiche, la quale poteva appagare il maestro dialettico, ma non altrettanto l'*homo religiosus*. Tanto la fede nell'autorità religiosa quanto la certezza intellettuale di Dio e dell'anima sono in lui ormai salde. Ma questo ancora non gli basta. «*Deum et animam scire cupio*»⁴¹, dichiara, ponendosi il problema di come Dio possa essere per lui conoscibile, intendendo con ciò un cogliere (*saisir*) immediatamente Dio.

«Non un semplice sapere relativo a Dio, nel quale gli siano attribuiti per esempio l'essere o una qualunque proprietà, né un sapere nel quale Dio sarebbe oggetto di un giudizio; bensì un sapere Dio: *scire Deum*, sapere il cui contenuto è Dio solo»⁴².

Questo “*scire Deum*” si configura inequivocabilmente come un “coglimento intuitivo”. Nello stesso tempo Agostino è consapevole che tale sapere necessita del soccorso preventivo di Dio stesso, a cui rivolge la propria invocazione: «*Sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam*»⁴³. Il soccorso divino concerne le condizioni personali che predispongono alla conoscenza. La preghiera domanda a Dio stesso la guarigione di colui che aspira a conoscerlo. In tale eteronomia è evidente il superamento di ogni residuo di illuminismo neoplatonico, mentre un collegamento con il platonismo è ravvisabile nella dottrina della *partecipazione*, secondo la quale «la conoscenza del bene affonda le sue radici nel fondamento buono dell'essere del conoscente»⁴⁴. Agostino si impegna a fondo nel tentativo di elucidare il modo e le condizioni della conoscenza di Dio e di adempierle per quanto possibile in se stesso. Giunge così a delineare una vera e propria «teoria della conoscenza dell'oggetto religio-

⁴¹ Agostino, *Soliloquia*, I, 2, 7.

⁴² P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 91.

⁴³ Agostino, *Soliloquia*, I, 1, 5.

⁴⁴ P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 92.

so»⁴⁵. Dio, in quanto possibile oggetto di conoscenza, è completamente diverso dal mondo e richiede un modo di conoscenza del tutto differente da ogni altro oggetto intramondano. Il sapere empirico e a posteriori si mostra qui del tutto insufficiente.

Il punto capitale dei *Soliloquia* è costituito per Landsberg dall'introduzione, da parte di Agostino, dell'analogia dell'*occhio dello spirito*: «*Nam mentis quasi sui sunt oculi sensus animae*»⁴⁶ (che nella traduzione proposta da Landsberg suona: «*Giacché gli occhi dello spirito sono per così dire i sensi dell'anima*»⁴⁷). La *ratio* (concepita come una realtà extra-personale, alla quale la persona partecipa) intende *demonstrare* Dio alla *mens* di Agostino, dove *demonstrare* non significa addurre delle prove logiche, ma *mostrare* o manifestare: «si tratta del fatto di mettere sotto gli occhi, di esporre allo sguardo»⁴⁸. Come per la visione degli oggetti è necessaria la facoltà della vista, così per la conoscenza scientifica è necessaria una sorta di luce

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Agostino, *Soliloquia*, I, 6, 12. Landsberg si serve del testo della *Patrologia Latina* di J. P. Migne (vol. XXXII, p. 875), e della traduzione francese di Pierre de Labriolle (in Bibliothèque, *Œuvres de saint Augustin*, vol. V, Paris, Desclée De Brouwer et Cie, 1939). Il testo differisce notevolmente dall'edizione critica di W. Hörmann, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (vol. LXXXIX), che riporta: «*Nam mentes quasi sui sunt sensus animi*» («Le facoltà intellettive, infatti, sono per la mente come dei sensi propri»). La differenza è segnalata anche da Onorato Grassi in nota alla sua traduzione dei *Soliloqui* (Bompiani Testi a fronte Milano 2002, p. 29, n. 2). Per il passo in questione Grassi mantiene la lezione della *Patrologia Latina*, traducendo: «I sensi dell'anima, infatti, sono come degli occhi propri della mente».

⁴⁷ P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 92. Il passo per esteso è il seguente: «Poiché la ragione, che parla con te, promette di mostrare alla tua mente Dio, così come si mostra il sole agli occhi. I sensi dell'anima, infatti, sono come degli occhi propri della mente; e ciascuno dei più certi principi delle scienze è simile a quelle cose che vengono illuminate dal sole per poter esser viste, come lo sono la terra e tutte le realtà terrestri. Ma qui è Dio stesso Colui che illumina. E io, la ragione, sono nelle menti come lo sguardo è negli occhi. Non è, infatti, la stessa cosa avere gli occhi e guardare, e, ugualmente, non è lo stesso guardare e vedere. All'anima sono dunque necessarie queste tre cose: avere occhi, dei quali possa bene servirsi, guardare e vedere» (*Sol.* I, 6, 12, tr. it. a cura di Onorato Grassi, cit., pp. 27-29).

⁴⁸ P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 93.

spirituale, proveniente da Dio stesso. Il Dio invisibile è concepito analogicamente come colui che illumina. Dio esiste, è intelligibile e rende intelligibile tutto il resto. Come il sole si manifesta agli occhi mediante la luce sensibile, così Dio si manifesta agli occhi dell'intelligenza mediante la luce intelligibile.

Agostino si serve qui della metafisica neoplatonica dell'illuminazione per definire il rapporto tra Dio e le idee. La ragione è per l'anima ciò che per gli occhi è lo sguardo (*adspetus*): la facoltà specifica di un organo. Come disporre degli occhi non basta per vedere (*adspicere*), ma bisogna che questi siano sani e che se ne faccia buon uso, così anche lo sguardo ha bisogno di essere sano. Per vedere non basta l'attenzione soggettiva ma è richiesta altresì la condizione oggettiva dell'illuminazione dell'oggetto (le Idee). In questo passaggio Landsberg individua «il nucleo della primissima teoria della conoscenza dell'oggetto religioso in Agostino»⁴⁹, il cui significato complessivo non si limita a un discorso figurato di tipo retorico.

«L'analogia in rapporto al corporeo è piuttosto un'analogia autentica (vale a dire fondata su un'adeguazione vera dell'essere, e non solo apparente) nella particolarità contemplata; un'adeguazione metafisicamente fondata nella rappresentazione di una produzione che riproduce le immagini originarie, sia in quanto emanazione, sia in quanto creazione del mondo fisico da parte del mondo spirituale. Si tratta così prima di tutto di una teoria dell'esperienza immediata di Dio; ma si tratta, inoltre, del progetto di una *fenomenologia della conoscenza spirituale* in senso assoluto, della *visione spirituale*»⁵⁰.

Perché gli occhi della mente siano sani sono necessarie le tre virtù della fede, della speranza e dell'amore. Solo allora può riuscire «la visione di Dio, che è il fine del guardare» («*Visio Dei, qui est finis adspetus*»)⁵¹. La *visio* è identificata con l'*intellectus* inerente all'a-

⁴⁹ *Ivi*, p. 94.

⁵⁰ *Ivi*, p. 95.

⁵¹ Agostino, *Soliloquia*, I, 6, 13.

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

nima. Pur avendo sede nell'anima, l'*intellectus* non è un organo dell'uomo (come gli occhi) né una facoltà comune dell'uomo (come lo sguardo), ma scaturisce, all'intersezione tra lo sguardo dell'uomo e la luce di Dio, dalla fusione tra l'oggetto e il soggetto in seno all'anima conoscente.

Landsberg rileva come Agostino, che parte sempre dalla propria esperienza di vita, selezioni e trascelga accuratamente dalla tradizione platonica quanto può essere funzionale alla sua personale ricerca di Dio. La teoria della visione spirituale è esposta nel libro VII della *Repubblica*, nel quale l'aspetto intuitivista della teoria della conoscenza di Platone si presenta nel modo più chiaro: vi compaiono sia l'espressione "occhio dell'anima" sia l'idea del Bene come sole del mondo delle idee che rende possibile la visione. Agostino applica l'aspetto intuitivista della conoscenza platonica delle idee a Dio, che però non può essere concepito come un oggetto di visione secondo la conoscenza, ma solo analogicamente come luce. Analoga a quella della visione spirituale è la nozione – estranea al neoplatonismo e riconducibile piuttosto alla tradizione biblica – dell' "*udito spirituale*" come «penetrazione della parola di Dio nell'orecchio dell'anima»⁵², che la tradizione mistica successiva svilupperà abbondantemente. In conclusione, il platonismo di Agostino è di un tipo particolare:

«Agostino rimane platonico quanto alla scelta creativa, in una situazione data. Divenendo cristiano, egli eleva la conoscenza dell'esperienza spirituale delle cose concrete a una pienezza e a un significato che essa non ha affatto per Platone»⁵³.

3.2. La nozione ontologica della verità e della conoscenza

Landsberg attribuisce particolare rilevanza al fatto che Agostino sostenga una concezione "ontologica" della *verità* (da lui concepita come essere e, al suo grado supremo come Soggetto perso-

⁵² PL. Landsberg, *Les sens spirituels des Saint Augustin*, cit., p. 104.

⁵³ *Ibidem*.

nale) e della *conoscenza* (come trasformazione-assimilazione del soggetto nel rapporto con l'essere e, nel caso della conoscenza religiosa, con il Dio-Verità). Entrambi questi aspetti – strettamente interconnessi – emergono con chiarezza nell'estratto *Du concept de vérité chez Saint Augustin*.

Landsberg rileva come, nel secondo libro del *De libero arbitrio*, l'atto del filosofare di Agostino si precisi come un tentativo di meditare e comprendere la fede, come *fides quaerens intellectum*. Agostino «concepisce la natura dell'intelligenza come bisognosa della *fides* preliminare e la natura della *fides* come ricercante l'*intellectus* intuitivo, non a titolo di lusso, ma per necessità interiore»⁵⁴. Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio intrapresa da Agostino, il punto di partenza è «lo sguardo interiore, nel senso della conoscenza di se stessa che la persona umana, vivente e intelligente può acquisire»⁵⁵. L'opzione per il trascendimento interiore lo porta a scavalcare subito tutto ciò che, al di sotto dell'uomo non è che esistenza morta o priva di spirito e a rivolgersi, nell'uomo stesso, I) alla vitalità dei sensi; II) al *sensus interior* (come centro vitale, superiore in quanto capace di *judicatio*); III) alla *ratio* «qualcosa come la testa o l'occhio della nostra anima»; infine, IV) è l'uomo nella sua totalità a essere trasceso. Al di sopra dello spirito si trova la *Veritas* stessa, che Agostino identifica con Dio. Evidentemente non si tratta della verità del “giudizio”, che formula delle proposizioni, o del “discorso”, che le connette tra loro. Il vero è ciò che è, mentre il falso è semplicemente il nulla. I gradi della verità corrispondono ai gradi dell'essere: il grado supremo dell'essere e della verità è in Dio (*Deus veritas*). Questi, per il cristiano Agostino non può essere concepito come l'oggetto sommo, ma unicamente come la Persona somma, l'*esse subjective* per eccellenza. Infatti il soggetto – argomenta Landsberg – è il sostrato (*hupokeimenon*), la base di tutte le sue oggettivazioni, mentre l'oggetto è

⁵⁴ P.L. Landsberg, *Du concept de vérité chez Saint Augustin*, in «Deucalion», 3, 1950, p. 45.

⁵⁵ *Ivi*, p. 47.

l'«obstrato», l'*antikeimenon* per un altro soggetto. L'*ens aeternum a se per se* è «l'essere assolutamente soggettivo in sé»⁵⁶.

«La definizione di Dio mediante la *veritas* non è minimamente contraria al personalismo teista, non è nemmeno un rudimento neoplatonico; essa significa precisamente: l'essere perfetto (la sostanza prima: *prôtè ousia* dei platonici) è personale e coincide con il Dio posto dalla fede cristiana»⁵⁷.

Alla verità ontologica si subordinano e si integrano, come suoi casi particolari, la verità logica e quella morale. Per quel che riguarda la prima, Landsberg distingue in Agostino il problema della conoscenza da quello del giudizio. Il problema della *conoscenza* si definisce come rapporto all'essere dell'oggetto, attinto dall'intuizione, dalla percezione, dall'intelletto⁵⁸. Ogni rapporto di questo tipo, in quanto tale, è vero.

«La conoscenza propriamente detta lo è nella misura in cui è vera. Non vi sono qui dunque che dei gradi della verità del conoscere, che seguono il grado d'essere dei propri oggetti, fino alla vera e perfetta conoscenza di Dio di cui gioiscono le anime beate»⁵⁹.

Nell'interpretazione di Landsberg, in Agostino la *teoria* si distingue dal «giudizio teorico» e si identifica invece con la *conoscenza intuitiva*. Questa a sua volta coincide con la conoscenza in senso assoluto, che si configura come una partecipazione del soggetto alla realtà dell'oggetto. Diverso è invece il problema del *giudizio*. Mentre l'esperienza, in quanto partecipazione all'oggetto stesso, è infallibile, il giudizio, contiene la possibilità della *falsi pro vero approbatio*, dell'enunciazione di uno stato di cose che si rivela insussistente. Preso in sé, il giudizio non è conoscenza, ma solo uno

⁵⁶ *Ivi*, p. 54

⁵⁷ *Ivi*, p. 52.

⁵⁸ Una concezione della conoscenza come «relazione d'essere» (*Seinsverhältnis*) era sostenuta anche da Max Scheler (per es. in *Vom Wesen der Philosophie*).

⁵⁹ P.L. Landsberg, *Du concept de vérité chez saint Augustin*, cit., p. 56.

strumento necessario all'orientamento della conoscenza, per quanto importante. Questo vale soprattutto per il giudizio di fede, che non è ancora una vera conoscenza, ma presuppone uno stato di cose anteriore al giudizio stesso e dimostrabile per via teoretica. Ma la sua verità o falsità devono trovare conferma nella conoscenza intuitiva.

Nei *Soliloqui* queste problematiche vengono svolte da Agostino in rapporto alla questione dell'immortalità dell'anima umana, la cui dimostrazione presuppone appunto la nozione ontologica della verità e della conoscenza. Se l'anima è capace di conoscere ciò che è sempre, significa che anch'essa è eterna. La concezione ontologica della conoscenza consiste nel ritenere quest'ultima come «una sorta di metamorfosi parziale del conoscente nell'oggetto che viene conosciuto, in quanto partecipazione che diviene identica»⁶⁰, oppure, in un'altra formulazione, pensare che «la conoscenza è realmente “presente” nello spirito conoscente in quanto suo soggetto (in ciò che a essa è sottomesso), vale a dire diviene “esistente”»⁶¹.

A questo punto è chiaro perché, secondo Landsberg, la “prova” in Agostino, nel suo aspetto di giudizio teorico, rientri nella dialettica. Scopo di essa è infatti quello di dimostrare la coerenza delle parti del dialogo, ma «la sua forma non sarebbe mai in grado di conferire a essa il carattere di una conoscenza»⁶². La prova assume dunque nel migliore dei casi una valenza orientativa rispetto all'intuizione. È solo l'intuizione dei contenuti a costituire l'aspetto cognitivo vero e proprio.

«Il valore della conclusione stessa consiste in un certo progresso dell'intuizione. È in effetti una conseguenza della no-

⁶⁰ P.L. Landsberg, *Du concept de vérité chez Saint Augustin*, cit., p. 59. Sul rapporto tra *omoiosis*, divinizzazione ed eternizzazione cfr. P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, cit., pp. 54-55.

⁶¹ P.L. Landsberg, *Du concept de vérité chez Saint Augustin*, cit., p. 59.

⁶² *Ibidem*.

III. La fenomenologia dell'esperienza religiosa

zione agostiniana della conoscenza, che quanto nella prova è conoscenza debba essere intuizione»⁶³.

Il giudizio di fede non fa eccezione, in quanto con può prescindere da un rapporto partecipativo tra il soggetto conoscente e la realtà conosciuta. Quest'ultima può essere inizialmente presupposta, come nel caso della fede, ma attende il suo riempimento.

«*Cognitio*: conoscenza, vale a dire l'*avere* la cosa stessa. Non è che per questa ragione che ha un senso cercare una *cognitio* dell'essere posto già nella fede»⁶⁴.

La via agostiniana prende le mosse dalla certezza preliminare della proposizione di fede, che afferma l'essere supremo, per giungere poi al riempimento di questa fede ad opera dell'intuizione.

«La fede insegna dove si deve cercare, verso che cosa si deve portare lo sguardo, l'intuizione riempie la fede, fa della proposizione una partecipazione. La *cognitio Dei* conferisce alla vuota certezza di una proposizione di fede il contenuto che a essa conviene»⁶⁵.

L'autorità della Chiesa acquista in questo contesto il suo significato positivo, in quanto indica dove il credente deve rivolgere lo sguardo. L'assenso preliminare a qualcosa che non è posto senza essere ancora propriamente conosciuto rappresenta un primo

⁶³ *Ibidem*. Sul rapporto tra concetto e intuizione Landsberg si era espresso in termini simili riguardo alla teoria delle Idee di Platone: «Il pensiero concettuale è per Platone un caso limite della contemplazione delle Idee, la sua forma più debole. Esso sta dunque all'inizio della conoscenza delle idee, ma solo per venire colmato (*erfüllt*) in seguito con l'intuizione (*Anschauung*), nel quale essere-colmato si presenta il fenomeno-d'evidenza (*Evidenzphänomen*). Il pensiero concettuale contiene solo la prima approssimazione al mondo delle forme originarie, il quale è esistente in sé e proprio per questo è secondo la sua essenza – non per ogni soggetto empirico – un oggetto dell'intuizione» (*Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, cit., p. 62, nota 1).

⁶⁴ P. L. Landsberg, *La vérité chez saint Augustin*, cit., p. 63.

⁶⁵ *Ivi*, p. 64.

passo verso il coglimento intuitivo dei contenuti, la vera conoscenza.

3.3. *La verità morale: "veritatem facere in corde"*

Il senso etico della concezione ontologica della verità emerge soprattutto nell'articolo *La Confession de saint Augustin*. Attraverso la lode della bontà di Dio Agostino intende giungere alla verità di se stesso. «*Veritatem facere in corde*», attuare la verità nel proprio cuore è la formula che esprime questo intento. La verità non è una dottrina o un sistema, ma una realtà, un essere verso il quale bisogna mettersi in movimento trasformando innanzi tutto se stessi. L'attenzione al soggetto ricercante non deve far dimenticare – come tende a fare la modernità – che l'ottica agostiniana non è antropocentrica ma sempre coerentemente teocentrica. Nelle *Confessioni* il protagonista, colui che prende l'iniziativa è sempre Dio. L'atto della "confessione", nel quale Agostino loda Dio per ciò che ha operato in lui, esprime un «movimento dello spirito e del cuore»⁶⁶ verso Dio stesso ed è insieme un atto di ricerca della verità di se stesso.

«Ecce enim, *veritatem* dilexisti, quoniam qui facit eam venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione; in stilo autem meo coram multis testibus!» (X, 1). Fare la verità nel cuore: «*Veritatem facere in corde*». È, nella formulazione più densa, il senso dell'atto della confessione in rapporto alla trasformazione dell'uomo. Essere è essere vero»⁶⁷.

Per divenire vero il cuore deve anzitutto uscire dalla situazione di nascondimento a se stesso. A questo tende principalmente la confessione. La conoscenza di Dio passa attraverso la conoscenza di sé. Per questo è necessario raccogliersi dalla dispersione nel

⁶⁶ P.L. Landsberg, *La confession de saint Augustin*, in «La vie spirituelle», LX, 1939, p. 6.

⁶⁷ *Ivi*, p. 11.

mondo esteriore e rientrare in se stessi, *redire in semetipsum*⁶⁸.

Questo sentimento costante che l'Essere del nostro essere e la Vita della nostra vita, "Vita vitae", è Dio stesso, questa esperienza interiore nella quale la vita spirituale si rivela come accesso a una Presenza che deve essere scoperta, ma che ci è immanente, è il nucleo stesso del vero agostinismo, la sua più pura essenza. Fare la verità nel nostro cuore è dunque per sant'Agostino necessariamente fare o scoprire nel nostro cuore il Dio-Verità, divinizzare il nostro cuore, realizzare la divinità che gli è donata in potenza da questa prima fra le grazie, che è per la creatura l'esistenza stessa⁶⁹.

La molla del movimento che porta a ricercare Dio è la tensione dell'uomo, che sperimenta la finitudine e l'imperfezione della condizione temporale, verso l'essere pieno. La contraddittoria condizione nella quale vive, in bilico tra essere e non essere, lo spinge a ricercare l'eternizzazione nell'essere vero⁷⁰.

«Se non si ammette questa sorta di *tensione tra l'uomo e la sua esistenza*, fondata sulla tensione tra l'uomo e "l'esistenza", si potrà sì costruire una filosofia, ma non si potrà mai entrare in una filosofia *esistenziale*, poiché una filosofia esistenziale è precisamente una filosofia nella quale l'uomo ricerca la verità della propria esistenza: "*Verus philosophus est amator Dei*"⁷¹. "Fare la verità nel cuore" è dunque "camminare verso l'essere" filosofando e confessando se stesso. Per Agostino [...] il Bene dell'uomo non può [...] consistere che nel *movimento*

⁶⁸ Si tratta del celebre invito di Agostino: «Noli foras ire. In te ipsum redi. In interiore homini habitat veritas» (*De vera religione*, 39, 72).

⁶⁹ *Ivi*, *La confession de saint Augustin*, cit., p. 12.

⁷⁰ Cfr. anche P.L. Landsberg, *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, soprattutto pp. 114-115, dove Landsberg ritrova in Agostino l'istanza fondamentale dell'eros filosofico platonico: «L'amore per la verità è dunque l'amore per la nostra vera esistenza, l'amore per la divinizzazione e l'eternizzazione, e la filosofia è il movimento di questa adeguazione a Dio» (*Ivi*, p. 114).

⁷¹ Agostino, *De Civitate Dei*, VIII, 1.

verso l'essere, movimento che coincide con la realizzazione della verità in se stesso. L'essere e la verità sono identici in Dio»⁷².

La nozione agostiniana di verità – ricorda Landsberg – è una nozione esclusivamente ontologica, di derivazione fondamentalmente platonica. Per Agostino la verità non consiste in una teoria o in un sistema, ma in un'esistenza a cui è possibile partecipare tramite la conoscenza, l'amore, la confessione stessa o in altre forme ancora.

«Per lui, la verità non *ha* solamente un'esistenza, essa è l'esistenza stessa. Il criterio dell'esistenza è la durata della presenza e l'esistenza in sé dev'essere, prima di tutto, eterna ed immutabile»⁷³.

Il pensiero ontologico di Agostino approda al Dio-Verità, che esiste veramente perché immutabilmente⁷⁴. L'importanza di questo pensiero per l'esistenza umana è facilmente coglibile. L'uomo sperimenta, con l'inquietudine del suo cuore, la condizione di un'esistenza mista a non-esistenza. La via per vincere il non-essere che viene dal *motus defectivus* del peccato e incrementare il proprio essere è “inhaerere Deo”, essere unito a Dio. Rimanere in Dio significa anche poter divenire-se-stesso, trascendendosi nell'interiorità.

«L'uomo si eternizza come persona, o piuttosto è Dio, verità esistenziale, eterna, immutabile e sovratemporale, che lo eternizza lasciandolo partecipare sempre più al suo essere che è l'essere stesso [...]»⁷⁵.

Piano ontologico, piano gnoseologico e piano etico si rivelano pertanto indisciungibili in Agostino. La ricerca di Dio si configura come la ricerca di un incremento d'essere. Conoscere Dio signifi-

⁷² P.L. Landsberg, *La confession de saint Augustin*, cit., pp. 12-13.

⁷³ P.L. Landsberg, *La confession de saint Augustin*, cit., p. 13.

⁷⁴ Cfr. Agostino, *Confessioni* VII, 11: «*Id enim vere est quod immutabiliter manet*».

⁷⁵ P.L. Landsberg, *La confession de saint Augustin*, cit., p. 14.

ca per l'anima trasformarsi in certo senso in Dio, divinizzarsi. Amando Dio, che è la Verità, l'uomo ama e realizza se stesso e la propria esistenza autentica, che è solo in Dio.

Si può vedere che le *Confessioni* contengono un'ontologia e che questa ontologia è una filosofia esistenziale. Essa ha la propria sorgente in un'interpretazione dell'esistenza umana che è "divenuta un grande problema a se stessa" e che non cerca solamente di chiarificarsi, ma di divenire risposta. Ma non dimentichiamo che l'esistenza possibile dell'uomo non è mai separabile qui dall'esistenza eterna di Dio»⁷⁶.

Questa "filosofia esistenziale" di Agostino, filosofia teocentrica che giunge a Dio cercando la verità nell'interiorità dell'uomo, non cesserà di costituire un punto di riferimento imprescindibile del filosofare di Landsberg, che rimarrà sempre strettamente imparentato, nelle sue finalità ultime, con la religione. Lo si può constatare nel modo più evidente in chiusura dell'articolo *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, dove Landsberg esprime l'esigenza, per l'antropologia filosofica a riconnettersi alla «filosofia esistenziale, la sola, quella vera, quella di sant'Agostino, la filosofia del teocentrismo», che nell'autotrascendimento interiore dell'uomo arriva a scoprire «l'Essere, l'Esistenza, Dio»⁷⁷.

⁷⁶ *Ivi*, p. 15.

⁷⁷ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicología i Pedagogia», 4, 1936, p. 342.

IV. L'antropologia filosofica come chiarificazione concettuale dell'autoconcezione umana

1. La radice esistenziale del filosofare e l'autoconcezione umana

Benché all'epoca della stesura dei primi scritti l'interesse antropologico non fosse assente in Landsberg, è solo a partire dagli anni Trenta che questo diviene il centro di un approccio filosofico complessivo, da lui esplicitamente connotato come *filosofia antropologica*. L'esposizione matura di tale approccio si trova nella *Einführung in die philosophische anthropologie*. Ma già in due articoli che ne precedettero di poco la stesura emergono con chiarezza alcuni degli elementi speculativi portanti dell'antropologia filosofica landsberghiana, quali il radicamento del filosofare nella realtà dell'esistenza umana, il riconoscimento della radicale storicità costitutiva dell'uomo e delle sue produzioni spirituali, il rilevamento di una sfera di "fatti" universalmente umani. Soprattutto si delinea la scelta metodologica del riferimento all'"autoconcezione" come accesso specifico per la chiarificazione concettuale dell'uomo.

In *Philosophie und Kulturkrisis*¹ Landsberg mostra di accogliere numerosi spunti speculativi provenienti dalla *Lebensphilosophie* e dalla "filosofia dell'esistenza", spunti che egli piega in direzione di un umanismo dalla marcata valenza etica. La filosofia si presenta agli occhi di Landsberg come una «forza vitale storica», vale a dire una possibilità scaturente da un profondo bisogno dell'umanità. Essa origina pertanto sempre da una «sfera pre-culturale», che ri-

¹ P.L. Landsberg, *Philosophie und Kulturkrisis*, in «Die Schildgenossen», 10, 1930, pp. 308-319.

siede nei «fatti fondamentali dell'esistenza umana [...], in quei fatti originari, come la nascita, il destino, la libertà e la morte dell'uomo, fatti dell'umanità in sé, solo diversamente interpretati dalle diverse culture»². A questa radice profonda attinge ogni autentico filosofare. Se è vero che l'evolversi della coscienza storica ha portato al superamento del dogmatismo e a una generale sfiducia nella soluzione definitiva dei problemi filosofici (ragion per cui la "sceptesi" si presenta come un dato della cultura contemporanea), è vero anche che la filosofia, come attività dello spirito umano, resta pur sempre ancora riconoscibile, al di là dei suoi risultati particolari, là dove degli uomini effettivamente la esercitano. È in questo senso che Landsberg parla di una «*philosophia perennis*», consistente non nel «possesso di verità consolidate», quanto in quella «realtà» indubitabile che incontriamo nella vita e nell'attività di un Platone, di un Agostino, di un Kant³.

L'origine "preculturale" della filosofia non significa che essa possa prescindere dal contesto di una determinata cultura, nella quale di volta in volta vive in rapporto più o meno conflittuale. Ciò che a Landsberg preme è il problema dei compiti della filosofia nell'attuale contesto di «crisi della cultura», contesto nel quale incombe soprattutto il pericolo dell'avvento un uomo ridotto alla sua componente naturale, vale a dire *disumanizzato*. Nel primato

² *Ivi*, p. 308. Il passo si presta a un confronto con quanto Landsberg aveva espresso in *Die Welt des Mittelalters und wir*. Lì, dopo aver rilevato che «il pensiero moderno è storico, il pensiero medioevale è metafisico» (*ivi*, p. 14), proseguiva rilevando il fatto che noi ormai siamo abituati a pensarci come uomini di una determinata epoca, di un determinato luogo, ecc., mentre non pensiamo più «a quegli aspetti profondi dell'umanità semplicemente considerata, che affondano in uno strato eterno e aspatiale dell'essere» (*ibidem*). La *philosophia perennis* medioevale sottintendeva un ordine metafisico-religioso di cui le concezioni della storia, dell'etica, etica, della politica ecc. erano parti. Per l'uomo contemporaneo può darsi ancora "philosophia perennis" solo nel senso di un incessante confronto con il dati e i problemi di fondo costanti, come emerge anche nella parte conclusiva dell'articolo *Les sens spirituels dans Saint Augustin*, cit., pp. 104-105.

³ *Ivi*, p. 309.

che la “civilizzazione” accorda al mondo delle cose e nell’asservimento di tutti i valori a quello dell’utilità in vista della vita empirica è infatti insita una «minaccia a quanto vi è di specificamente umano nell’uomo» e di un suo «ri-abbruttimento» (*Wiedervertierung*)⁴. A fronte di ciò alla filosofia si può e si deve chiedere di «mantenere umano l’uomo», di ricercare una «nuova donazione spirituale di senso» alla sua vita, o per lo meno di arginare l’imporsi di una visione naturalisticamente riduttiva col mantenere vivo il senso per le domande ultime a riguardo dell’esistenza.

La filosofia è una reale «forma di vita» (un *bios* nel senso degli antichi), mossa da determinate domande, non una “scienza” tra le altre o la loro sintesi, né un esercizio soggettivo di espressione dell’“anima” di un individuo o di una cultura. Essa affonda le sue radici «nel suolo dell’esistenza umana», dal quale non va sradicata; «è il concreto modo di atteggiarsi dell’esistente (*Dasein*) nella determinatezza che è data dal suo essere-limitato, è la costante libera anticipazione delle situazioni-limite poste come necessarie nell’esistenza»⁵. La verità della filosofia è dunque la verità della situazione esistenziale vissuta dall’essere umano finito. Scavando nella reale finitezza umana essa porta a consapevolezza ciò che di autentico vi è nell’uomo.

Un compito particolare compete a questo riguardo alla *storia della filosofia*, intesa a tutti gli effetti come una parte costitutiva della filosofia stessa. Anch’essa deve riferirsi all’«esistenza filosofica» di persone umane concrete, in quanto luogo dell’autoproblematicizzazione del *Dasein*⁶. La storia della filosofia può mostrare come il filosofare appartenga all’essenza stessa dell’uomo come una sua possibilità fondamentale e contribuire così al formarsi dell’interrogare filosofico. Il filosofare di chi ci ha preceduto può esserci in linea di principio accessibile proprio in quanto è riposto nelle «esperienze ultime e più universali», nelle «esperienze fonda-

⁴ *Ivi*, p. 310.

⁵ *Ivi*, p. 311.

⁶ *Ivi*, pp. 312-313.

tali del *Dasein* umano», ossia nel riferimento non a questa o a quella situazione umana contingente, ma al fatto che «si è uomini una situazione e in uno stato di bisogno universali dell'uomo, facenti parte del suo destino»⁷. Tale riferimento a una situazione universale ha un risvolto formativo: in essa «l'uomo diviene unico, perché essenziale»⁸. L'umanità odierna, divenuta unilateralmente tecnico-pratica, trascura proprio il lavoro necessario a un incremento qualitativo di se stessa. La filosofia può svolgere un ruolo altamente positivo. Infatti, se in generale la “cultura” implica sempre un riferimento all'uomo e, più precisamente, un tentativo di andare oltre l'*homo naturalis*, la filosofia, più in particolare, proprio in quanto forza formatrice, si propone come efficace fattore di cultura e di educazione. Il suo senso centrale è individuato da Landsberg nel «generare uomini filosofici»⁹, uomini che realizzano in se stessi la vita filosofica, una vita che l'inquietudine del domandare (socraticamente aperto) preserva dall'appiattimento ai livelli inferiori dell'esistenza¹⁰.

Per Landsberg, sulla linea del neoumanesimo classico tedesco, il fine dell'uomo consiste nel dare forma a se stesso, e ciò costitui-

⁷ *Ivi*, p. 313. Va peraltro rilevato come l'universalità in questione sia sempre da ricercarsi nell'orizzonte della singolarità propria di colui che filosofa, il quale è chiamato ad approfondirla nell'autoriflessione. A tal riguardo non si può non rilevare come l'impostazione di Landsberg condivida l'ambivalenza tipica della *Daseinasahytik*. Per un verso l'indagine è rivolta alle strutture universali del *Dasein* (gli “*Existentialien*” in senso heideggeriano), dall'altro non può prescindere dalla soggettività, da cui origina. Landsberg approderà a una sorta di universalità del singolare, espressa dalla categoria dell’“Ognuno”.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ivi*, p. 314.

¹⁰ Non è un caso che Landsberg riproponga qui l’“ontologia della filosofia”, già esposta in *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie* (cit., p. 96), in base alla quale la prima realtà della filosofia è la personalità filosofica, la seconda è la cerchia dei discepoli sulla quale essa esercita il proprio influsso, la terza ed ultima sono le eventuali opere scritte. Tale “ontologia” deve fornire alla storia della filosofia un criterio per il riconoscimento di ciò che è filosofico («solo ciò che proviene da un'esistenza filosofica le appartiene propriamente») (*ivi*, p. 315) e conferire a essa un'unità reale e non semplicemente costruita col pensiero.

sce la cultura in senso proprio. Più precisamente, la formazione (*Bildung*) dell'uomo non consiste in un accumulo di conoscenze utili alla vita pratica, ma in una «trasformazione complessiva della personalità»¹¹. Ora, il problema fondamentale consiste nella direzione da dare a questo processo formativo di cui la filosofia è un fattore importante. Landsberg prende nettamente le distanze da ogni tentazione di stampo rousseauiano di appoggiarsi alla naturalità dell'uomo. Tra l'*homo naturalis* e l'uomo come prodotto della cultura non sussiste infatti alcuna continuità: «tra l'uomo in quanto animale e l'uomo in quanto uomo vi è una frattura qualitativa, un ri-ordinamento di tutte le forze» e quanto vi è di più elevato nell'uomo può essere strappato alla natura animale solo mediante una «lotta creatrice» e con l'ausilio di un principio formativo superiore, trascendente l'animalità¹². Sono affermazioni che, nella loro perentorietà, si collocano in prossimità dello spirito e quasi della lettera di analoghe fatte da Scheler, ma che soprattutto anticipano un aspetto importante dell'antropologia filosofica di Landsberg: la critica all'antropologia naturalistica e all'etica che a questa è sottesa.

Nel successivo articolo *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*¹³ giunge a maturazione l'interesse di Landsberg per il radicamento storico-sociale della filosofia. Ma soprattutto si registra la comparsa di un significativo elemento di novità nella sua impostazione filosofica, costituito da una prospettiva unitaria di lettura dei fenomeni umani sotto la categoria dell'"autoconcezione" (*Selbstauffassung*) dell'uomo. Il fatto che Landsberg qualifichi come «antropologico» il metodo di trattazione sociologica di cui intende avvalersi è già di per sé significativo¹⁴. Tale metodo si distanzia dalla spiegazione

¹¹ *Ivi*, p. 318.

¹² *Ibidem*.

¹³ P.L. Landsberg, *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch», 55, II, 1931, pp. 1-40 [769-808].

¹⁴ Come principali fonti di ispirazione del suo lavoro Landsberg indica: Max Scheler (*Probleme einer soziologie des Wissens e Arbeit und Erkenntnis*); Werner Sombart (*Der moderne Kapitalismus e Von drei Nationalökonomien*); Carl Schmitt (*Poli-*

di tipo causale delle scienze naturali, e tende alla «conoscenza comprendente di tutte le manifestazioni storiche vitali e spirituali dell'uomo a partire dalla e nella unità diveniente della sua vita»¹⁵.

La definizione di teoria della conoscenza da cui Landsberg prende le mosse è gravida di implicazioni: essa è «lo sviluppo concettualmente chiarificatore dell'autoconcezione dell'uomo in quanto essere conoscente»¹⁶. In quanto «sviluppo concettualmente chiarificatore» sarebbe apparsa in Occidente con l'illuminismo ionico percorrendo poi l'intera storia della filosofia. L'indagine tesa a comprenderne sociologicamente i cambiamenti si suddivide in due parti principali: la prima concerne l'affermarsi dell'individualismo nella teoria della conoscenza in Occidente; la seconda prende in esame il rapporto che sussiste tra il «mutamento di forma della teoria della conoscenza» e «il più ampio mutamento di forma – comprendente tutte le culture – cui essa appartiene in quanto sviluppo concettualmente chiarificatore: vale a dire al mutamento storico universale dell'autoconcezione umana stessa e la concezione, che si sviluppa per lo più solo implicitamente o miticamente, che l'uomo ha di se stesso in quanto essere conoscente di un qualsiasi tipo»¹⁷.

La teoria della conoscenza, così come si è sviluppata in Occidente, avrebbe seguito due tendenze fondamentali: dal solidarismo all'*individualismo* e dall'*aristocraticismo* al *democraticismo*.

1) L'indagine sulla prima tendenza, quella individualistica, porta Landsberg a riprendere considerazioni già svolte negli scritti

tische Theologie e *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*). Ulteriori riferimenti sono Wilhelm Dilthey (per la concezione dell'origine del pensiero filosofico nella vita), Ferdinand Tönnies (da cui Landsberg riprende la divisione classica tra “comunità” e “società”), Emile Durkheim e Lucien Lévy Bruhl (anche se di questi autori vengono condivise le premesse positivistiche di questi ultimi).

¹⁵ P.L. Landsberg, *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, cit., p. 3. L'impostazione metodologica è la stessa che caratterizza gli studi di Landsberg su Agostino e Pascal.

¹⁶ *Ivi*, p. 3.

¹⁷ *Ivi*, pp. 3-4.

giovanili e che, maturate, ritorneranno nella *Einführung in die philosophische Anthropologie*. Egli distingue, nel rapporto strutturale sussistente tra l'essere sociale dell'uomo e le forme del conoscere, tre stadi: il *solidarismo* (a cui corrisponde una visione del mondo come originariamente costituito da gruppi); l'*individualismo* (a cui corrisponde una parcellizzazione di questi gruppi), l'*atomismo* (a cui corrisponde una parcellizzazione dell'individuo stesso). Nel secondo e nel terzo stadio di tale processo ciò che prima veniva colto come unità originaria viene via via degradato a semplice segno.

Landsberg parte dalla constatazione del fatto che all'uomo moderno il *nominalismo* (per il quale al concetto non corrisponde alcun essere autentico nella realtà, ma solo l'insieme delle individualità che vengono raccolte sotto di esso) si impone ormai quasi come un'ovvietà, rappresentando una *forma mentis* difficile da evitare, persino da parte di chi non la condivide. Tuttavia l'esame di altre modalità di concezione, scaturenti da contesti storico-sociali differenti, è in grado di scuotere l'apparente ovvietà. Si prenda il caso dell'uomo cosiddetto "primitivo" – qui Landsberg si appoggia nuovamente alle ricerche etnologiche di Lévy Bruhl –, il quale coglie originariamente nel mondo non una pluralità di individui, bensì di "tribù" o di "specie", proprio perché considera anzitutto se stesso come un membro del gruppo al quale appartiene. Per questo tipo d'uomo, è ovvio pensare che l'insieme sia anteriore alle parti, perché ciò si accorda con la propria concezione di sé. Le categorie della sua "visione del mondo" si formano precisamente sulla base di quelle della sua "autoconcezione", che a loro volta corrispondono al suo essere complessivo, che in questo caso è un essere poco individualizzato, quasi interamente immerso nella propria comunità-di-vita. All'uomo moderno (ma lo stesso si può dire anche degli uomini di epoche storiche nelle quali l'individualismo si era fatto strada e la coesione sociale era divenuta meno forte, come quella ellenistica o quella tardomedioevale), si impone invece con altrettanta ovvietà, nella teoria della conoscenza, il nominalismo. Dal momento infatti che questo tipo d'uomo

coglie se stesso primariamente come individuo, gli individui gli si presentano come l'unica realtà davvero esistente e il concetto (che è generale) gli appare come il prodotto di definizioni arbitrarie; in modo analogo, la società gli appare come derivata da un contratto stipulato tra singoli individui. Tra il nominalismo e il contrattualismo sussisterebbe dunque una connessione strutturale. Ma vi è di più: alla base degli sviluppi della teoria della conoscenza e della teoria della società Landsberg vede un mutamento nell'*essere* (cognoscitivo e sociale) dell'umanità occidentale. L'esito che per lui si profila all'orizzonte è quello di un'ulteriore radicalizzazione della tendenza individualistica: l'*atomismo*, la concezione per la quale gli stessi individui vengono a loro volta visti non più come unità originarie ma come aggregati di parti più elementari. La concezione humane della psiche umana e quella più recente, espressa dal romanzo di James Joyce, corrispondono a questa situazione, che la *Gestaltpsychologie* cerca a sua volta di contrastare. La ricaduta sul piano antropologico è rimarchevole, in quanto «dal punto di vista strettamente logico non si vede [...] dove tale processo di atomizzazione debba avere fine, se l'essenza dell'uomo non gli pone un limite»¹⁸. Non sorprende che per Landsberg proprio una considerazione unitaria dell'essenza dell'uomo si precisi via via come il compito prioritario di una fenomenologia rispettosa dei dati dell'esperienza.

Una posizione intermedia tra la visione estremamente solidaristica della società e del mondo dei "primitivi" e quella estremamente individualistica dei nominalisti antichi o moderni è da Landsberg individuata nella dottrina delle idee di Platone, che concilia il riconoscimento delle singole individualità con un rapporto ontologico di partecipazione a un tutto più ampio che le include¹⁹. Lo sfondo sociologico che vede la nascita del *realismo con-*

¹⁸ *Ivi*, p. 13.

¹⁹ In Platone «[...] il rapporto tra l'Idea, in quanto supporto del concetto, e gli individui compresi dal concetto viene compreso sotto la categoria fondamentale della *methexis, participatio*, partecipazione (*Teilhabe*). Gli individui non

cettuale (che fa della “specie” un concetto universale), sarebbe costituito dalla città-Stato, che conferisce l'essere, in senso pieno, ai singoli cittadini che ne fanno parte. Ancora una volta si ripresenta la stretta correlazione tra la teoria del concetto (o della formazione dei concetti) e la teoria della società, o meglio, tra l'autoconcezione dell'uomo come essere conoscente e l'autoconcezione dell'uomo come essere sociale.

Una particolare attenzione Landsberg la riserva alla disputa medioevale sugli universali tra realisti e nominalisti. Nel realismo di uno Scoto Eriugena, di un Anselmo d'Aosta e di un Guglielmo di Champeaux, egli vede l'influsso etico, sociale ed economico del mondo germanico, permeato di spirito tribale, sull'individualismo del mondo mediterraneo tardo-antico, tendenzialmente nominalista. Individua inoltre un rapporto tra la biografia e l'autoconsapevolezza dei più autorevoli esponenti del realismo e del nominalismo medioevale. I realisti (Anselmo d'Aosta, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Duns Scoto) si rivelano a Landsberg come nature armoniche e dai forti legami con la tradizione e la comunità, in rapporto alla quale sono dei “radicati”. Al contrario i nominalisti (Roscellino, Abelardo, Guglielmo d'Occam) si presentano come nature irrequiete, tendenti al conflitto e alla rottura. Rispetto alla comunità cui appartengono e all'ambiente in cui vivono sono degli “sradicati”, come a loro tempo i sofisti. Mentre i realisti tendono a posporre la propria persona rispetto alla Chiesa, i nominalisti non esitano ad affermarla. In generale, le teorie della conoscenza sono sempre elaborate da persone concrete, che, vivendo nel contesto di una determinata situazione sociale, possono rapportarsi a essa con un atteggiamento di adesione oppure di opposizione. Un'approfondita comprensione sociologica mostra come il nominalismo risulti tanto paradossale a uomini che vivono in gruppi fortemente coesi, quanto il realismo a

sono parti dell'Idea, sono però per partecipazione a essa» (*Ivi*, p. 10). Un rapporto di questo tipo tra idea e individuo si ripresenterà nell'antropologia filosofica landsberghiana, ad esempio nell'idea di “umanità”.

uomini che vivono in gruppi scarsamente coesi. Ora, se all'uomo occidentale moderno la forma di pensiero nominalistica si è imposta come ovvia²⁰, un'analisi critica può evidenziare i limiti di tale presunta ovvietà, col che non si è naturalmente ancora detto nulla sulla verità e falsità dei suoi contenuti. Landsberg evita infatti accuratamente il sociologismo, ossia la riduzione del problema della verità o falsità dei contenuti a quello delle condizioni del loro darsi nella vita associata, problema che invece è distinto e richiede una trattazione *ad rem*, rivolta alla «cosa stessa», in questo caso alla conoscenza umana, non una trattazione storico-sociologica.

L'idea che ogni produzione spirituale dell'uomo andasse riferita alla globalità della sua vita (e quindi anche alla dimensione sociale), Landsberg l'aveva ampiamente espressa nei suoi primi scritti, evidenziando anche come ogni filosofia nasca e si sviluppi in un rapporto strutturale con il proprio contesto sociale. Ma la nuova impostazione è maggiormente articolata. Landsberg la svolge a partire dalla formula, vista in precedenza, secondo la quale «la teoria della conoscenza è lo sviluppo concettualmente chiarificatore della concezione che di volta in volta l'uomo ha di sé in quanto essere conoscente»²¹. Ora, le forme dell'autoconcezione dell'uomo sono esse stesse soggette a un universale mutamento storico, e non potrebbe essere diversamente, dal momento che l'uomo, al quale si riferiscono, è un essere storico, un «essere-divenire» (*Werdesein*). Tale «essere globale (*Gesamtsein*) storico dell'uomo» sta in un rapporto strutturale col proprio «mondo ambiente» (*Umwelt*), col proprio «mondo comune» (*Mitwelt*) e con «se stesso» (*sich selbst*). A tale complesso corrisponde un'«autoconcezione glo-

²⁰ Una conseguenza dell'affermarsi del nominalismo è per Landsberg la quasi scomparsa della disputa sugli universali. L'apparente ovvietà con cui *una* tra le possibili soluzioni si è imposta, non consente più di percepirne la problematicità. A suo parere il problema si sarebbe in realtà solo trasformato in quello della «oggettività delle qualità» e in quello della disputa tra creazionismo ed evolucionismo, che avremo modo di considerare.

²¹ *Ivi*, p. 3.

bale dell'uomo» (*Gesamtselftauffassung*), che può rimanere implicita, oppure esplicitarsi nelle forme del mito, della teologia o della filosofia, vale a dire come chiarificazione concettuale, o meglio (secondo le parole di Landsberg, che intende sottolinearne così l'aspetto ontologico-dinamico), come «sviluppo concettualmente chiarificatore» (*begrifflich klärende Entfaltung*)²². Se tale chiarificazione di tipo concettuale è rivolta alla concezione di sé dell'uomo in quanto essere cosciente, l'esito sarà una teoria della conoscenza; se è rivolta alla concezione di sé dell'uomo in quanto essere sociale, sarà una teoria sociale. Infine – anticipiamo quanto emergerà solo in seguito – se essa si rivolgerà all'autoconcezione dell'uomo in quanto uomo, l'esito sarà un'antropologia filosofica. Tra l'essere e il conoscere non vi è un rapporto di causazione diretta in una direzione o nell'altra, né di causazione reciproca, ma appunto un rapporto strutturale di senso, accessibile alla comprensione (*Verstehen*) come un tutto unitario.

2) La seconda «tendenza» in atto nella teoria della conoscenza è quella «democratica». Landsberg distingue le teorie della conoscenza in aristocratiche e democratiche, secondo che la «validità universale» di una verità, vale a dire la sua pretesa di valere per un certo numero di esseri (ad esempio per tutti gli esseri dotati di ragione) venga messa in relazione con l'oggettività della cosa stessa o piuttosto con un riconoscimento fattuale da parte di detti esseri. La teoria *aristocratica* della conoscenza attribuisce un'importanza decisiva alle predisposizioni che il soggetto cosciente deve possedere per stabilire una relazione conoscitiva con l'oggetto. Così è per Platone, che in linea con la dottrina empedoclea, in base alla quale il simile conosce il simile, sostiene il «*legame con l'essere*» (*Seinsgebundenheit*) di tutta la conoscenza, intesa come un rapporto di «partecipazione» nel quale si realizza un'uguaglianza ontologica tra il cosciente e il conosciuto. Esprimendo la cosa in termini aristotelici, le capacità conoscitive di un uomo sono strettamente

²² *Ivi*, p. 21.

legate alla peculiarità e alla ricchezza delle potenzialità del suo stesso essere, che nella conoscenza passano all'atto.

«Differenze profonde nella conoscenza derivano da differenze nell'essere, non da semplici differenze nella formazione o nell'applicazione di una ragione universale. Ogni conoscenza è anche una trasformazione ontologica, giacché in essa il conoscente fa esperienza dell'*omoiosis, adaequatio*, divenire-uguale [*Gleichwerdung*] al conosciuto»²³

La conoscenza è legata a un determinato modo d'essere del soggetto, che consiste in una connaturalità (*Zugeborenheit*) al suo oggetto. Non tutti sono in grado di conoscere qualsiasi cosa: ecco in cosa consiste il tratto aristocratico di questa concezione della conoscenza. Non è una questione di sangue ma di «stato ontologico». La massa non filosofa: le conoscenze più elevate sono accessibili a poche nature spiritualmente dotate, a un'aristocrazia dello spirito (in un'epoca nella quale del sangue è insidiata dalla democratizzazione della *polis* ateniese), che Platone si prefigge di coltivare nell'Accademia. Il fatto che la verità divenga accessibile solo nell'ambito di una cerchia ristretta non comporta per Landsberg né un soggettivismo, né un relativismo e nemmeno un pluralismo delle verità. La teoria della conoscenza aristocratico-platonica fa derivare infatti la «validità universale» di una verità immediatamente dalla sua «oggettività», colta da coloro che sono predisposti alla sua conoscenza, e contrappone nettamente a entrambe il suo riconoscimento fattuale da parte di tutti, che a rigore potrebbe anche mancare.

La teoria *democratica* della conoscenza corrisponde, al contrario, all'autoconcezione propria dell'uomo che non si concepisce più come legato a una determinata casta o classe²⁴. Anche qui vi è per

²³ *Ivi*, p. 23.

²⁴ Landsberg distingue ulteriormente tra una teoria «radical-democratica» della conoscenza e una «liberal-democratica». Per la prima (che si ispira a Rousseau e ha il suo corrispettivo sociale nell'ascesa delle masse) è determinante l'effettivo consenso di tutti o della maggioranza e fa coincidere la validità uni-

Landsberg un'«interconnessione strutturale tra la concezione della conoscenza e la concezione sociale, tra l'autoconcezione globale dell'uomo e l'essere dell'uomo, che è nel contempo sempre un essere sociale»²⁵. All'egualitarismo sociale, che comporta la negazione delle caste o classi nella società (dove esistono solo «cittadini»), corrisponde un egualitarismo conoscitivo, che comporta la negazione di caste o classi nella conoscenza e afferma l'istanza di ogni verità «oggettiva» e «universalmente valida» a valere anche universalmente di fatto. In tale concezione ogni conoscenza è in linea di principio accessibile a tutti; non esistono nature privilegiate, ma solo esseri di principio ugualmente dotati di ragione. Sono invece ammessi differenti livelli fattuali di formazione intellettuale, dovuti all'educazione, all'istruzione ecc.; ma si tratta pur sempre di differenze quantitative, che non intaccano il principio della generale uguaglianza di tutti gli uomini nei confronti del conoscere, principio la cui affermazione determina la perdita di «evidenza sociale» delle teorie aristocratiche della conoscenza. Il dominio conoscitivo nel quale il democraticismo si esprime al massimo grado è quello delle scienze naturali.

Una conseguenza dello sviluppo in senso liberal-democratico della concezione della conoscenza, sul fondamento di un vero «monomorfismo della ragione», è il deprezzamento generalizzato di tutte le forme «aristocratiche» di conoscenza e dei loro portatori, si tratti della rivelazione, della mistica, della metafisica come intuizione o visione d'essenza, dell'arte e di altri modi naturali di conoscenza, come l'estasi dionisiaca, il sapere istintivo o per immedesimazione, il sapere mitico, il sapere occulto ecc. La loro non rispondenza al postulato della loro possibile universalizzabilità in

versale con il suo esser-valida per tutti; la seconda (che ha trovato la sua formulazione con Locke e che riflette le ambizioni della borghesia in ascesa), ritiene che la validità universale di una verità, pur essendo in linea di principio accessibile a ogni intelletto, divenga universalmente valida di fatto solo per l'intelletto sano. La seconda forma è quella divenuta dominante nella modernità occidentale.

²⁵ *Ivi*, p. 28.

base a facoltà conoscitive universali (aventi sede nella ragione e nell'esperienza sensoriale) condanna in partenza questi modi di conoscenza, facendo dimenticare che la loro pretesa di verità deve comunque venire di volta in volta vagliata²⁶. L'esito è la straordinaria unilateralità conoscitiva della modernità, che si riflette nel prodigioso sviluppo (anch'esso unilaterale) delle scienze naturali e della tecnica.

Entrambe le facce della teoria democratica della conoscenza, il razionalismo e l'empirismo sensistico, condividono l'assunto che vi sia conoscenza vera solamente dove sia possibile fornire una «dimostrazione universalmente valida»: in realtà qui si assume già che la «validità universale» (*Allgemeingültigkeit*) includa anche il potenziale «esser-valido universalmente» (*allgemeine Geltung*), vale a dire il riconoscimento fattuale da parte di tutti gli esseri di ragione (nel razionalismo) o di tutti gli esseri dotati della conformazione sensoriale propria della specie umana (nell'empirismo). Quest'ultima forma di teoria della conoscenza è la più democratica. Quando da ultimo all'idea tradizionale di verità, poggiante sulla categoria di «adeguazione» alla cosa, subentra il concetto pragmatico di verità (corrispondente all'autoconcezione dell'uomo democratico non più come «*homo rationalis*», bensì come *homo faber*), la democratizzazione della conoscenza tocca il suo grado estremo. In conseguenza dell'uniformità della conoscenza, la scienza naturale si considera come «la forma definitivamente valida della conoscenza dell'uomo»²⁷. Conservano la dignità di vere conoscenze solo le scienze naturali esatte, mentre gli altri modi di conoscenza, che non rispondono ai medesimi requisiti di esattezza, vengono ritenuti tutt'al più propedeutici²⁸.

²⁶ Queste problematiche saranno riprese da Landsberg nell'articolo *Réflexions sur l'engagement personnel* (in «Esprit», nov. 1937 ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 28-48), dove proporrà l'abbozzo di una «teoria personalistica della conoscenza».

²⁷ *Ivi*, p. 35.

²⁸ La tematica della pluralità dei modi di conoscenza verrà ripresa da Landsberg nell'articolo *Dialogue sur le mythe*, in «Esprit», févr. 1938, ora in Id., *Problè-*

Landsberg crede tuttavia di riconoscere alcuni movimenti in controtendenza rispetto al movimento di fondo della «democratizzazione» (intesa nel senso di peggiorativo di omologazione) della conoscenza.

1) Innanzi tutto la fenomenologia, che si muove in direzione di «un sempre maggiore allargamento del concetto di esperienza»²⁹, restituendo dignità a forme particolari di sapere, legate all'intuizione. In particolare gli apporti di Husserl (segnatamente l'«intuizione categoriale» o «visione d'essenza» e la critica al nominalismo), di Scheler (l'idea di un pluralismo conoscitivo e la relativizzazione del sapere scientifico a specificazione del «sapere di dominio»; il «soggetto totale» – comprensivo dei suoi aspetti emozionali – visto nuovamente come «portatore dell'esperienza»), di Heidegger (che nella dottrina della «situazione emotiva», della «tonalità affettiva» e dell'«accesso adeguato» avrebbe congiunto la «trascendenza intenzionale in particolare di determinati modi della percezione affettiva» con la dottrina husserliana della corrispondenza tra *noesis* e *noema*)³⁰. Landsberg osserva come il significato sociologico di questo movimento di precursori, ancora allo «stadio di paradosso», non sia tuttavia ancora coglibile.

2) Il secondo movimento in controtendenza rispetto alla democratizzazione è il riconoscimento, nel XIX secolo, di un «pluralismo delle verità» (contrapposto al monomorfismo conoscitivo, secondo il quale vi sarebbe una sola verità, universalmente accessibile), affermato mediante la netta separazione tra la «validità universale» (di diritto) e il «valere universalmente» (di fatto). In particolare, nell'insegnamento dell'ultimo Nietzsche, le diverse verità, in quanto «relative alla vita», non possono pretendere alcuna validità e tanto meno alcun riconoscimento universali. Di più, in quanto una verità è sempre al servizio di una particolare forma di vita, anche il nesso tra la sua «oggettività» e la sua «validità univer-

mes du personalisme, cit., pp. 69-82.

²⁹ *Ivi*, p. 36.

³⁰ *Ivi*, p. 37.

sale» è qui sciolto. Se radicalizzata, questa concezione si presta alla polemica del singolo contro la società, o alla lotta tra classi, nazioni, razze ognuna portatrice di una propria irriducibile verità.

3) Infine, l'evoluzione dell'illuminismo stesso, divenuto meno narcisista, più maturo e capace di vedute più ampie, lo ha reso più capace di comprendere la peculiarità e il valore di altre epoche, con le loro forme di esistenza e di conoscenza, e soprattutto di cogliere «le imponenti dimensioni della mutevolezza dell'uomo nella sua storia»³¹. Landsberg ritiene che tale orientamento – anche se non è dato di prevedere gli sviluppi gnoseologici e sociologici – vada nella stessa direzione della propria prospettiva sociologica, tesa a «comprendere i valori propri e le peculiarità anche di forme di esistenza e di modi di conoscenza altrui e ampliare, attraverso il rispetto, lo spirito umano»³². A questo punto è evidente che Landsberg ha integrato nella propria concezione della filosofia l'esigenza posta dal riconoscimento della storicità e della pluralità delle forme del conoscere. La conciliazione di questa esigenza con l'affermazione dell'oggettività del conoscere diventerà uno dei compiti permanenti della riflessione landsberghiana, a partire dal tentativo di impostare su basi nuove l'antropologia filosofica.

2. L'antropologia filosofica come tentativo di autocomprendimento dell'uomo moderno

L'*antropologia filosofica*, in quanto disciplina autonoma avente per oggetto specifico l'uomo, è una creazione originale della filosofia del XX secolo³³. Più precisamente, nasce in Germania negli anni

³¹ *Ivi*, p. 40

³² *Ibidem*.

³³ Sulla storia del significato del termine “antropologia” cfr. Vincent Berling, voce *Anthropologie*, in *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, vol. I, Kösel Verlag, München 1974, pp. 1-37; sulla storia del concetto di “antropologia” come moderna disciplina filosofica, cfr. Odo Marquard, *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs «Anthropologie» seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in *Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Schwabe & Co Verlag, Basel-Stuttgart 1965, pp. 209-239; Id., voce *Anthropologie*, in Joachim Ritter

Venti e si caratterizza per uno stretto riferimento alle scienze empiriche, che hanno modificato l'autoimmagine dell'uomo affiancandosi, in modo spesso conflittuale, alle concezioni offerte dalle grandi tradizioni di fede e dai sistemi filosofici, a loro volta in profonda crisi di evidenza. Si attribuisce in particolare a Max Scheler³⁴ il primo tentativo di un'antropologia filosofica in senso moderno, intesa come sintesi e interpretazione delle vaste conoscenze fornite dalle scienze empiriche. Scheler ha per primo avvertito ed espresso chiaramente la grave crisi epocale dell'autocoscienza dell'uomo, proponendosi di porvi rimedio con una specifica riflessione filosofica³⁵. Scheler rileva l'esistenza, dietro al

(a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, Basel 1971, vol. I, pp. 362-374; Charles Grawes, voce *Mensch*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, cit., pp. 1060-1061. Sui tratti generali dell'antropologia filosofica contemporanea e in particolare sugli apporti dei fondatori della disciplina cfr. Otto Friedrich Bollnow, *Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, in Roman Roček – Oskar Schatz, *Philosophische Anthropologie heute*, C.H. Beck, München 1972, pp. 19-36; Maria Teresa Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gebler e Plessner*, Mondadori, Milano 2001.

³⁴ Il saggio di Max Scheler *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, apparso postumo nel 1928 (ora in Id., *GW IX*, Francke, Bern 1976; tr. it., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997) viene comunemente indicato come l'atto di nascita della moderna antropologia filosofica, per quanto l'interesse dell'autore per l'antropologia fosse ben anteriore. Ciò si deve presumibilmente al ruolo di primo piano che vi gioca, rispetto all'antecedente *Zur Idee des Menschen* (1913), l'interesse per i dati delle scienze (soprattutto della biologia). L'opera doveva presentare in maniera sintetica le linee fondamentali di un'antropologia filosofica alla quale Scheler stava lavorando e nella quale intendeva esporre compiutamente la propria concezione dell'uomo. Questo veniva qualificato, mediante una comparazione con l'intera scala delle forme degli esseri viventi, come l'essere capace di «dire di no», l'«asceta della vita», che in forza del principio dello «spirito» è – a differenza dell'animale – libero dai condizionamenti dell'ambiente ed aperto al mondo. Lo spirito, in definitiva, stabilisce quella differenza di tipo essenziale tra l'uomo e l'animale che la natura – che presenta solo differenti gradi di complessità su di una scala continua – non può offrire.

³⁵ L'enunciazione più perentoria di questo stato di cose si trova in *Mensch und Geschichte*: «In nessun'epoca, più che nella nostra, le vedute circa l'essenza e l'origine dell'uomo sono state più incerte, più indefinite e molteplici [...]. In quasi

termine “uomo” come lo intende l’Europeo colto, di tre concezioni tra loro inconciliabili: quella religiosa, derivante dalla tradizione giudaico cristiana (con i relativi dogmi della creazione, della caduta ecc.); quella filosofica derivante dall’eredità greco-classica (incentrata sul logos); quella delle scienze naturali (soprattutto nella forma dell’evoluzionismo).

«Talché, avendo una antropologia scientifica, una antropologia filosofica e una antropologia teologica affatto incuranti l’una dell’altra, noi *manchiamo di un’idea unitaria dell’uomo*. Inoltre, nonostante il loro innegabile valore, le scienze sempre più specializzate che si occupano dell’uomo, anziché chiarirla, ci nascondono sempre più la sua vera essenza. Se poi si pensa che questi tre ordini tradizionali di idee sono oggi molto traballanti, e particolarmente incerta è la soluzione darwiniana dell’origine umana: allora si può affermare che in nessuna

diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca, in cui l’uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma nello stesso tempo *sa anche che non lo sa*» (Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, in Id., *Philosophische Weltanschauung*, GW IX, Francke, Bern 1976, pp. 120-144, tr. it., *Uomo e storia*, in *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Napoli 1988, pp. 257-287, qui p. 257-258). Analoghe considerazioni si ritrovano in *Philosophische Anthropologie*: «Costituisce uno dei tratti tragici della conoscenza umana il fatto che l’uomo [...] sappia ancora così poco che cosa egli stesso è, dove si collochi nell’ordine complessivo del tutto, quale sia infine la sua origine e la sua destinazione. [...] Mai in nessuna epoca l’uomo ha avuto un sapere meno certo e meno unitario sulla propria essenza, la propria origine e la propria destinazione di quello che ne ha oggi; mai ha avuto l’occasione di problematizzarsi con tanta radicalità, di considerare se stesso un punto interrogativo come avviene oggi. [...] E questa situazione [...] ha la sua causa principale proprio nella crescita senza precedenti del nostro sapere specializzato sull’uomo in ogni direzione e aspetto: fisico-chimico, fisiologico, anatomico, scientifico-naturale e psicologico, storico-evolutivo, antropogeografico e preistorico, etnologico, sociologico e storico. [...] Ognuna di queste scienze vede l’uomo parzialmente inserito in una diversa sfera, ma nessuna vede la sua totalità e la struttura di questa totalità» (Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III, a cura di Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 1987 (= GW XII), p. 5).

epoca della storia come nella presente, l'uomo è apparso a se stesso così *enigmatico*³⁶.

Scheler non ritiene ingenuamente che le scienze siano la causa diretta della crisi dell'autoconoscenza dell'uomo. Glielo impedisce, tra l'altro, la sua concezione della gerarchia dei fattori storici, per cui una scoperta scientifica non può mai mettere in crisi, per esempio, una convinzione religiosa; piuttosto, quando le scienze sviluppano un programma riduzionista di conoscenza dell'uomo, significa che la fede in determinate credenze è già venuta meno. In ogni caso, è inevitabile ormai fare i conti con l'antropologia che emerge dalle scienze naturali e con i dati che queste presentano a ritmo crescente. L'atteggiamento di Scheler nei confronti di suddette scienze è fondamentalmente positivo, in quanto le considera una preziosa opportunità da cogliere, più che un pericolo da neutralizzare. Purché non siano lasciate allo stato non integrato e l'antropologia filosofica non si degradi al ruolo passivo di *ancilla scientiarum*, di semplice ordinatrice del loro lavoro. Come non deve essere succube delle tradizioni religiose e filosofiche, così l'antropologia filosofica non deve esserlo nemmeno delle eventuali *Weltanschauungen* scientifiche, come ad esempio l'evoluzionismo. Dagli scritti del lascito, che contengono il piano dell'*Antropologia filosofica*, risulta chiaramente che Scheler sosteneva, da un lato, la neces-

³⁶ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, tr. it. cit., pp. 117-119. A Scheler si riallaccia esplicitamente Heidegger: «Nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo. Mai l'uomo ha assunto un aspetto così problematico come ai nostri giorni» (Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. ed. ampliata, Frankfurt a. M., 1973; tr. it., *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma 2000, citata a p. 181). Quello della perdita di un sapere unitario sull'uomo diverrà in breve un vero *topos* filosofico, ripreso tra gli altri da Martin Buber (cfr. *Das Problem des Menschen*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954; tr. it., *Il problema dell'Uomo*, Elle Di Ci, Torino-Leumann 1990) e da Gabriel Marcel (cfr. *L'homme problématique*, Aubier, Paris 1955, tr. it., *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964).

sità della sua indipendenza e dall'altro le attribuiva il compito di integrare i risultati «più certi» dell'antropologia delle scienze positive, dall'altro, di interpretarli e dischiuderne il senso. Non solo: Scheler si spinge fino ad attribuire all'antropologia filosofica un ruolo di fondamento teorico nei confronti di tutte le altre scienze che hanno concretamente a che fare con l'uomo³⁷.

Concretamente questo avviene attraverso il guadagno – filosoficamente guadagnato con la comparazione tra l'uomo e l'animale e con uno stretto riferimento alle scienze positive dell'uomo (etologia, psicologia evolutiva, teoria dell'evoluzione) – di una sfera di indipendenza dall'ambiente e di “apertura al mondo” (*Weltoffenheit*) ad opera di un principio completamente diverso da quello puramente animale: lo spirito. Questo principio è la chiave interpretativa che per Scheler consente all'antropologia filosofica di as-

³⁷ Cfr. Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 21. Cfr. anche quanto ribadito da Scheler in *Mensch und Geschichte*: «Se vi è un compito filosofico il cui assolvimento viene richiesto in maniera particolarmente pressante dalla nostra epoca, è quello di un'antropologia filosofica. Intendo una scienza fondamentale dell'essenza e della costruzione essenziale dell'uomo; una scienza fondamentale del suo rapporto con i regni della natura (regno anorganico, regno delle piante, regno degli animali) e con il fondamento di tutte le cose; una scienza della sua origine metafisica essenziale e del suo inizio fisico, psichico e spirituale nel mondo; delle forze e delle potenze che lo muovono e che egli muove; una scienza delle tendenze e delle leggi fondamentali del suo sviluppo biologico, storico-spirituale e sociale, tanto delle possibilità essenziali di questo sviluppo quanto delle sue effettualità. È qui contenuto il problema psico-fisico anima-corpo e il problema noetico-vitale. Soltanto una tale antropologia sarebbe in grado di dare un fondamento ultimo di natura filosofica nonché, insieme, scopi della ricerca sicuri e definiti, a tutte le scienze che hanno a che fare con l'oggetto “uomo”, alle scienze naturali e mediche, a quelle che si occupano della preistoria, alle scienze etnologiche e a quelle sociali, alla psicologia normale e alla psicologia evolutiva nonché alla caratterologia» (Max Scheler, *Uomo e storia*, tr. it., cit., p. 257). Come è noto, la possibilità che l'antropologia filosofica possa costituirsi come fondamento delle scienze è stata contestata da Habermas, che vede in essa una “disciplina reattiva”, una risposta della filosofia alle sfide delle scienze positive che, lungi dal poter fondare, essa trova già costituite e può solo rielaborare (cfr. Jürgen Habermas, *Philosophische Anthropologie*, in Id., *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 89-111).

solvere il suo compito, cioè di «mostrare esattamente in che modo scaturiscano dalla struttura fondamentale dell'uomo [...], tutti i monopoli, le funzioni e le opere specificamente umani»³⁸. La specificità dell'uomo nella sfera del vivente è infatti ricondotta a un unico principio: «I monopoli poggiano in definitiva sull'elevazione, consentita dallo spirito, dell'uomo dalla sfera dello psichico e del vivente»³⁹. A fronte della vastità del progetto antropologico scheleriano, l'impostazione di Landsberg si rivelerà più mirata e metodologicamente più univoca, ma allo stesso tempo anche molto più elusiva nei confronti dei dati delle scienze empiriche.

3. **Essenza, finalità e metodo di un'“antropologia essenziale” in Landsberg**

Landsberg, con la sua *Einführung in die philosophische Anthropologie*, si colloca tra gli iniziatori dell'antropologia filosofica (oltre a Max Scheler ricordiamo Helmuth Plessner⁴⁰ e Arnold Gehlen⁴¹), distinguendosi per un'impostazione che – nonostante il forte debito nei confronti del maestro – presenta indubbi tratti di originalità⁴². Rispetto alle antropologie filosofiche coeve, caratterizzate dall'interpretazione e integrazione degli apporti provenienti dalle scienze della natura (soprattutto dalla biologia e dall'etologia) e dal metodo della comparazione tra l'uomo e l'animale, quella di Landsberg si contraddistingue per lo sforzo di individuare un percorso alternativo di determinazione dell'essenza dell'uomo. Si

³⁸ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit.; tr. it. cit., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 186.

³⁹ Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, C.H. Beck, München 1998, p. 208.

⁴⁰ Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, de Gruyten & Co., Berlin 1928.

⁴¹ Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in die Welt*, Junker und Dünhaupt, Berlin 1940.

⁴² Per un confronto puntuale tra l'antropologia scheleriana e quella landsbergiana cfr. Wolfhart Henckmann, *L'interpretazione dell'essenza dell'uomo in Scheler e Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), da che parte dobbiamo stare, cit., pp. 123-141.

tratta della “via interiore”, fondata non sull’esperienza esteriore, dominio delle scienze empiriche, ma su di una peculiare esperienza interiore che è a disposizione dell’uomo: quell’“autoconcezione” che costituisce a sua volta la condizione preliminare del dischiudersi dell’autentica significatività dei molteplici dati forniti dalle scienze umane. È sulla base della specificità di tale approccio che Landsberg intende contribuire alla “rifondazione” dell’antropologia filosofica, la quale per lui – non va dimenticato – non nasce propriamente dal confronto con le scienze moderne, ma è antica quanto la filosofia stessa. Oltre che per l’orientamento introspettivo, l’impostazione di Landsberg si caratterizza per l’impostazione marcatamente storico-ermeneutica, in base alla quale l’antropologia filosofica deve costantemente fare i conti col carattere essenzialmente storico dell’uomo e della conoscenza che questi ha di sé. Ciò la mantiene sempre aperta a nuovi sviluppi e la preserva dalla tentazione di costruire dei sistemi chiusi⁴³. Quanto ai suoi compiti, l’impresa antropologico-filosofica si presenta per Landsberg come una «lotta per la chiarezza e autenticità dell’*autoconcezione* (*Selbstauffassung*) e *autoformazione* (*Selbstgestaltung*) umana»⁴⁴. Essa ha perciò una duplice valenza: una conoscitiva e una etico-formativa, tra loro inscindibili.

Il problema del *concetto* di *antropologia filosofica* è affrontato da Landsberg con chiarezza metodologica all’inizio della sua opera. La domanda su tale attività specificamente umana – solo l’uomo ha la facoltà di studiare se stesso e quindi di essere propriamente “antropologo” – partecipa del paradosso proprio della filosofia in generale, alla quale spetta ogni volta di costituire se stessa e di chiarire, nel processo di tale autocostituzione, la propria essenza⁴⁵. Per rispondere alla domanda su che cos’è l’uomo è necessario di-

⁴³ L’esordio stesso della *Einführung in die philosophische Anthropologie* è a tale riguardo significativo: «Il mutare dell’umanità nella storia dell’uomo pone come compito alla filosofia una sempre nuova interpretazione dell’essenza di esso» (P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1934, p. 7).

⁴⁴ *Ibidem*.

porre già di una prima idea del fenomeno che si intende indagare e del genere di sapere che si intende sviluppare. Ma ciò significa, in definitiva, impostare già l'antropologia filosofica in un determinato modo. Landsberg lo fa nella forma della seguente tesi fondamentale:

«L'antropologia filosofica è lo sviluppo concettualmente chiarificatore di un'idea dell'uomo a partire dalla sua autoconcezione (*Selbstauffassung*) a un determinato grado della sua umanità e il tentativo di indicargli l'ulteriore via della sua destinazione (*Bestimmung*)»⁴⁶.

L'intero impianto della *Einführung in die philosophische Anthropologie* costituisce lo svolgimento e la verifica radicale di tale tesi, il cui "rischio" iniziale sta precisamente nell'assunto che si dia un'essenza dell'uomo e che questa sia conoscibile mediante un sapere specifico, sul quale l'antropologia filosofica si fonda.

Lo stato del sapere relativo all'uomo, quale si presenta nei primi decenni del ventesimo secolo, convince Landsberg dell'indispensabilità, per l'attuale filosofia, di una «determinazione dell'essenza dell'uomo»⁴⁷. Il "sapere particolare" (specialistico e settoriale) sull'uomo ha raggiunto in effetti una dimensione e una precisione sconosciute a qualsiasi epoca storica passata. Scienze come la fisica, la chimica, l'anatomia, la fisiologia, la biologia, la psicologia, la storia, le varie branche dell'antropologia naturale si sono mostrate in grado di fornire un numero enorme di informazioni su singoli aspetti e proprietà dell'uomo, e tutto lascia presagire un sempre maggiore incremento di un tale sapere. A loro volta, la

⁴⁵ Sul compito della filosofia di costituire anzitutto se stessa, si veda quanto scrive Max Scheler nelle pagine iniziali di *Vom Wesen der Philosophie*, cit., saggio a cui la concezione landsberghiana del filosofare deve molto.

⁴⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 7. La definizione sarà ripresa più tardi da Landsberg: «L'*anthropologie philosophique* n'est que l'éclaircissement rationnel, se renouvelant toujours d'une conception de l'homme» (P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «*Revista de Psicologia i Pedagogia*», 4, 1936, pp. 342-368, citato a p. 366).

⁴⁷ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 7.

psicologia del profondo inaugurata da Freud e il romanzo moderno, come quello di Proust, hanno svelato e descritto scenari insospettati delle profondità dell'animo umano.

Senonché, rispetto a tale quadro apparentemente soddisfacente delle conoscenze sull'uomo, la domanda antropologica si pone con ben altra radicalità e in tutt'altra direzione. È innegabile che l'uomo sia *anche* tutto ciò che le diverse scienze ci dicono di esso, dal punto di vista chimico, fisico, zoologico, sociologico, psicologico, storico, ecc., e che si debba tenerne debitamente conto. Ma il problema sta nel fatto che, a fronte di tali progressi, continua a rimanere inappagata l'esigenza di unitarietà delle diverse conoscenze sull'uomo e viene elusa precisamente la domanda sul *significato* che queste rivestono per esso. Fatto oggetto di un sapere copioso ma disunitario, l'uomo sembra diventare nel complesso tanto più enigmatico, quanto più se ne sa nel particolare: «Il modo d'essere (*Seinsweise*) dell'uomo rimane fuori dalla riflessione e con ciò la domanda: che cosa *significano* per esso in quanto totalità (*als Ganzem*) tutti questi singoli tratti?»⁴⁸. Poste di fronte alla domanda sul loro significato per l'uomo integralmente inteso, le scienze mostrano tutto il loro limite, mentre si apre lo spazio proprio dell'antropologia filosofica. Rispetto alle altre "discipline" filosofiche (il cui frazionamento a Landsberg appare più un'esigenza dell'ordinamento accademico che un'espressione dell'autentico filosofare), questa non intende essere un'ulteriore disciplina che si aggiunge sul medesimo piano, ma intende collocarsi piuttosto a un livello problematico più profondo, in quanto «cerca di fondarsi su un'autoconcezione globale (*Gesamtselfstauffassung*) dell'uomo in quanto uomo»⁴⁹. Rispetto alle scienze particolari questa autoconcezione globale non può in alcun modo essere il risultato di un'induzione operata a partire dalla somma dei loro risultati, costituendo anzi il presupposto per la comprensione del loro stesso significato per il tutto dell'uomo. Infatti anche l'indagine scientifica (inclusa quella

⁴⁸ *Ibidem.*

⁴⁹ *Ivi*, p. 11.

che si rivolge all'uomo), è orientata, in modo più o meno consapevole, da una tale autoconcezione globale, la quale determina la diversità di presupposti ontologici nella comprensione dell'uomo, diversità che è a sua volta all'origine della diversità delle scienze stesse e dell'inconciliabilità delle loro rispettive interpretazioni dell'uomo. Il soggetto umano, insomma, è già da sempre all'opera anche nelle scienze che fanno dell'astrazione dal soggetto il loro punto di forza metodico.

L'intento di Landsberg consiste pertanto nel sottrarsi alla tentazione insidiosa di fare del complesso – necessariamente disunitario – degli apporti delle scienze che si occupano dell'uomo il punto di partenza immediato per l'edificazione di un sapere essenziale dell'uomo stesso. Così facendo, la concezione unitaria dell'uomo, richiesta da un'antropologia essenziale, sarebbe compromessa sin dall'inizio. Per superare la difficoltà bisogna invece partire da quell'*unità* originaria che è stata messa in discussione non dalle scienze, ma dalla stessa filosofia e dal modo di vita, divenuto esteriore e frammentato, degli uomini⁵⁰.

L'uomo – osserva Landsberg – si esperisce come «unità esistenziale» pur nella scissione; anzi, senza tale «unità fondante» la scissione stessa perderebbe il suo senso⁵¹. Se l'unità non fosse anteriore alla perdita della medesima, non ne avremmo nessuna idea e non ne avvertiremmo la mancanza. Non è poi detto che la frammentazione che deriva dalle scienze che si occupano dell'uomo sia insuperabile come appare. Infatti il significato di ogni singola scienza e della scienza in generale per l'uomo deve essere ancora a sua volta indagato dall'antropologia filosofica. Può essere che l'essenza dell'uomo non sia affatto «accessibile a un coglimento oggettivo» quale quello offerto dalle scienze positive, che dun-

⁵⁰ La problematica è ben illustrata da Andreas Lischewski nel suo studio *Person und Bildung. Überlegungen im Grenzgebiet von Philosophischer Anthropologie und Bildungstheorie im Anschluß an Paul Ludwig Landsberg*, Röll, Dettelbach 1998, p. 59 ss.

⁵¹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 12.

que non scalfirebbero quell'unità che va ricercata in altre direzioni e con altri metodi⁵².

Le obiezioni più dure vengono da coloro che vorrebbero fare dell'antropologia delle scienze naturali l'antropologia *sic et simpliciter*. Ma la pretesa di risolvere senza residui l'uomo in un oggetto delle scienze naturali è a sua volta fondata in una precisa autoconcezione dell'uomo, nella quale questo è dato a se stesso come una cosa "semplicemente-presente" (*Vorhanden*) al modo delle altre cose del mondo e soggetta alle medesime leggi naturali. Procedendo come se non vi fosse alcuna diversità di piano ontologico, si applicano alla concezione dell'uomo categorie prese a prestito dal mondo esteriore – come quella di "cosa" (*Ding*) – ma la correttezza di tale trasposizione è tutt'altro che ovvia. Le categorie mediante le quali si cerca di concepire un essere devono infatti conformarsi per quanto possibile a tale essere⁵³. Guardando inoltre la cosa dal punto di vista esistenziale del soggetto, Landsberg nutre seri dubbi riguardo al fatto che questo «uomo delle scienze naturali» sia realmente dato a se stesso, nella propria reale concezione di sé, come una «cosa semplicemente presente», ad esempio quando conosce o quando ama⁵⁴. Una serie di equivoci e di oscurità su che cosa siano per esempio la "persona", l'"anima", lo "spirito" dell'uomo sono originati dall'impiego nella sfera dell'uomo della categoria di "cosa", sotto la quale non è dato di incontrare nessuna di queste realtà. Già affermare che «l'uomo "ha un'anima"»⁵⁵, come se fosse una proprietà da attribuire o negare all'oggetto uomo, significa fare uso di categorie ricavate dal mondo esterno: che ci si risolva positivamente o negativamente, la base categoriale resta comunque problematica. Il metodo oggettivante delle scienze contiene un ineliminabile elemento di parzialità: viene infatti misconosciuto il soggetto stesso che realizza, me-

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 11-12

⁵⁵ *Ivi*, p. 32.

dianche lo sforzo, l'atto stesso dell'oggettivazione scientifica di alcune parti isolate di se stesso (per es. nella psicologia o nella biologia).

«Quando si tratta della conoscenza di noi stessi il metodo oggettivo è piuttosto un metodo *oggettivante*, che fa artificialmente della nostra soggettività un oggetto per poterla meglio studiare con i metodi elaborati per e nello studio dei veri oggetti che appartengono all'esperienza esteriore. Ci sembra che con quest'atto di oggettivazione quanto vi è di più importante nell'uomo vada necessariamente perduto»⁵⁶.

Non si tratta di contestare il valore delle ricerche biologiche e psicologiche, quanto di arginare la loro pretesa di dare una comprensione totale e concreta dell'uomo. All'oggettivazione sfugge infatti il soggetto che la mette in opera e che resta così in ombra.

«L'uomo è nel contempo il soggetto che realizza, mediante altri atti, l'oggettivazione scientifica di talune parti, isolate, di sé. Questa oggettivazione stessa appartiene all'uomo attivo che, con il suo sforzo, limita, costruisce questo mondo scientifico proprio per poter trasformare attivamente il mondo terreno reale. Vi è dunque da un lato l'uomo più o meno parziale e fittizio che fa parte, in quanto oggetto, dell'universo scientifico, dall'altro l'uomo integrale che ha costruito o costruisce quest'intero universo scientifico, in gran parte secondo i bisogni della sua attività propria. Lo studio scientifico dell'uomo ha una tendenza nefasta a sottrarre alla coscienza stessa la soggettività reale di cui l'atto scientifico fa parte»⁵⁷.

Tutto ciò introduce al punto decisivo per l'impostazione dell'intera problematica antropologica.

«Se l'antropologia filosofica non si costituisce a partire dalla somma del sapere particolare sull'uomo, bisogna allora che possa disporre di una particolare *specie originaria di conoscenza*

⁵⁶ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicologia i Pedagogia», 4, 1936, p. 362.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 362-363.

dell'uomo, indipendente da quello. La sua autonomia deve trovarsi fondata in un tale accesso specifico»⁵⁸.

L'individuazione dell'«accesso specifico» all'uomo, che è proprio all'antropologia filosofica, si presenta pertanto come una «questione gnoseologica fondamentale»⁵⁹, a sua volta inseparabile dalla problematica della specificità della conoscenza filosofica. Se l'antropologia filosofica non può costituirsi come la sintesi di modi di conoscenza dell'uomo modellati a misura della conoscenza della realtà esterna, non le resta che rivolgersi a una distinta sfera di realtà. Parte da qui l'itinerario che porterà Landsberg a fare del «realismo emozionale» – vale a dire dell'affermazione della realtà e trascendenza dell'esperienza interiore – un pilastro portante dell'antropologia filosofica.

Al fine di pervenire alla determinazione filosofica dell'essenza dell'uomo, Landsberg, come già Scheler in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*⁶⁰, procede innanzi tutto col rilevare nell'uso linguistico comune del concetto di “uomo” una duplicità di significati sulla quale si innestano due antropologie tra loro ben distinte. Da un lato vi è il «concetto empirico di genere» (*empirischer Gattungsbe-griff*), che viene delimitato mediante il rilevamento induttivo, osservativo e sperimentale delle caratteristiche che differenziano il genere “uomo” dagli altri generi animali⁶¹. Nel senso di un tale

⁵⁸ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 13.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ Scheler distingueva, nell'uso comune, un concetto di uomo derivante dai metodi di classificazione delle scienze naturali («*natursystematisches Begriffs*») e basato sulle caratteristiche peculiari (*Sondermerkmale*) morfologiche dell'uomo in quanto specie naturale imparentata con il resto del regno animale, da un concetto essenziale di uomo («*Wesensbegriff des Menschens*»), che gli attribuisce una posizione particolare rispetto a ogni altra specie vivente. L'indagine di Scheler verteva precisamente sulla legittimità o meno di questo secondo significato (cfr. Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. cit., in particolare le pp. 118-119).

⁶¹ Si potrebbe tradurre “*Gattung*” anche con “specie”, perché è questo che Landsberg intende quando parla, per esempio, di “*Gattung Mensch*”, di “*organischen Gattungen*”, di “*Fixiertheit der Gattungen*”, ecc. Va però tenuto presente che il

concetto l'uomo è *uno qualsiasi* tra i molti generi animali e asserire sulla sua base la superiorità dell'uomo nell'ambito delle forme viventi (le quali sono almeno altrettanto perfette dal punto di vista dell'espletamento delle loro funzioni vitali) appare per lo meno problematico. Tutt'altra portata e implicazioni ha invece il «concetto essenziale» (*Wesensbegriff*) di uomo, che non si riferisce a una differenziazione semplicemente empirica dell'uomo rispetto all'una o all'altra specie vivente, ma mira all'individuazione del principio che lo rende speciale, in quanto uomo, rispetto alla pianta e all'animale in generale⁶². A tale principio si rivolge l'indagine del-

termine "*Gattung*" designa propriamente, tanto in logica che in biologia, propriamente il "genere". Il termine che designa la "specie" sarebbe in tedesco "*Art*", che tuttavia Landsberg usa raramente. Egli stesso, peraltro, come vedemmo in *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie* ricorda esplicitamente l'origine biologica del termine *Gattung*, che rimanda originariamente alla "stirpe" e che è divenuto un vero e proprio concetto astratto solo con Platone. In tale contesto egli distingue tre stadi dell'immagine del mondo: quello appunto "per generi" (*Gattungsweltbild*); quello del realismo concettuale; e quello del nominalismo. Quando oppone il "concetto generico" al "concetto essenziale" (*Wesensbegriff*), Landsberg intende indicare col primo il concetto nominalistico-empiristico di specie, inteso come il rilevamento induttivo di caratteristiche su base osservativa e sperimentale.

⁶² La differenza tra il concetto "generico" e quello "essenziale" di uomo è da Landsberg efficacemente illustrata con un ampio rimando al celebre affresco di Michelangelo nella Cappella Sistina, raffigurante la creazione dell'uomo. Michelangelo non avrebbe qui inteso rappresentare l'origine materiale dell'uomo (plasmato d'argilla, secondo il racconto biblico) e nemmeno la sua origine come essere vivente (mediante l'infusione del soffio divino). Qui esso appare come un animale bello e forte, a suo modo perfetto. Quel qualcosa di misterioso che sembra librarsi tra il dito di Dio e il corpo di Adamo «non è la vita, che l'uomo ha in comune con animali e piante, bensì lo spirito, che lo pone in particolare rapporto con la divinità creatrice» (*ivi*, p. 18). Nei suoi occhi stupefatti si legge il destarsi dall'animalità all'umanità, mediante l'irrompere di un, ma l'orientamento interpretativo di fondo, che ci conduce a comprendere principio nuovo e trasformante, che fa appunto dell'uomo l'uomo. A essere qui in causa non sono i contenuti particolari dell'antropologia di Michelangelo «come la domanda sull'essenza dell'uomo si ponga indipendentemente da tutte le altre domande» (*ibidem*), dal momento che nessuna dottrina dell'evoluzione dell'uomo come essere vivente sarebbe in grado di rispondere alla domanda sulla realtà di uno svolgimento quale se l'era prospettato Michelangelo, che richiede un prin-

l'autentica antropologia filosofica, che si configura quindi come un'«antropologia essenziale» (*Wesensanthropologie*), nettamente distinta da una mera «antropologia delle caratteristiche» (*Merkmalanthropologie*), che, al contrario, cerca di determinare il concetto di uomo accostandolo come un genere animale tra gli altri, cercando fissarne le singole caratteristiche peculiari utili alla sua definizione rispetto a questi⁶³. Per spiegare che cosa intende per «antropologia essenziale», Landsberg rimanda al significato di «*Wesen*» – traduzione tedesca di Meister Eckhart del termine latino *essentia*, che a sua volta traduce il greco *ousia* –, che, «come intensivo di *Sein*, designa l'essere di volta in volta nella sua concretezza qualitativa, al contrario del concetto di essere in generale – *Existenzia*, che designa l'essere non concreto, perché privo di qualità»⁶⁴. «Antropologia essenziale» designa dunque per Landsberg «un'antropologia la cui domanda concerne il particolare modo d'essere (*Seinsweise*) dell'uomo in quanto totalità»⁶⁵, e – cosa decisiva dal punto di vista del metodo – «si rivolge all'autoconcezione dell'uomo e la interroga nei suoi contenuti fondanti ultimi»⁶⁶. Le basi dell'indagine risultano in tal modo poste con chiarezza.

Landsberg precisa che le distinzioni fatte non portano a una completa coincidenza tra l'impiego di un «concetto generico» (*Gattungsbegriff*) di uomo e l'elaborazione di una «antropologia del-

cipio diverso da quello vitale per dare conto del salto che vi è tra l'uomo e gli altri viventi: lo spirito.

⁶³ Per quanto riguarda invece l'«antropologia delle caratteristiche», va detto che *Merkmal* significa in tedesco “contrassegno”, “segno distintivo”, “caratteristica”, “attributo”: ciò che consente insomma l'identificazione. Il termine fu introdotto da Leibniz per tradurre nella lingua tedesca il concetto di *differentia specifica*, ragion per cui non sarebbe sbagliato nemmeno intendere la *Merkmalanthropologie* come “antropologia della differenza specifica”, tanto più che Landsberg stesso vede una certa affinità di matrice tra il metodo definitorio classico e il nominalismo empirico.

⁶⁴ *Ibidem*. Cfr. anche P.L. Landsberg, *Du concepte de vérité chez saint Augustin*, in *Deucalion*, 3, 1950, pp. 45-64.

⁶⁵ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 22

⁶⁶ *Ibidem*.

le caratteristiche» (*Merkmalsanthropologie*), da un lato, e l'impiego di un «concetto essenziale» (*Wesensbegriff*) e l'elaborazione di un'«antropologia essenziale» (*Wesensanthropologie*), dall'altra. Se non vi sono per lui dubbi che una mera «antropologia delle caratteristiche», incapace di cogliere ciò che caratterizza essenzialmente l'uomo rispetto all'animalità in generale, sia quella del naturalismo evolucionistico, si danno nondimeno altre antropologie, le quali, senza negare la speciale posizione ontologica dell'uomo, non coglierebbero tuttavia nel segno il vero problema della sua essenza, e ciò fondamentalmente per l'impiego di concetti e categorie inadeguati a tale scopo⁶⁷. Più precisamente, Landsberg intende qui una metodica ricalcata sul modello di quella aristotelica e poggiante su un'ontologia e una logica affini, che finirebbe col condizionare e rendere equivoche anche antropologie fondate su tutt'altri presupposti. Questa metodica consiste fondamentalmente in un "inventario" di tutti gli esseri (vegetali, animali, umani), che vengono esaminati al fine di rilevare le facoltà, le funzioni e le proprietà che l'uomo avrebbe in comune con essi e quelle che invece gli apparterrebbero in esclusiva. Non è escluso che tale procedimento definitorio per «genere prossimo» e «differenza specifica» conduca all'affermazione di un'autentica determinazione ontologica dell'uomo e quindi a un'antropologia "essenziale" (que-

⁶⁷ Apparterrebbero a tale categoria, secondo Landsberg, le antropologie della *Lebensphilosophie*: quelle di Freud, di Klages e soprattutto quella di Bergson. Ma anche un'autentica "antropologia essenziale", come sostanzialmente è quella di Scheler, risentirebbe, almeno nella forma espositiva, dell'influsso della metodica aristotelica. Analoghe considerazioni, svolte in sede di analisi storica, portano Landsberg a chiedersi «quanto le dottrine di Kant, Rousseau, Herder, contengano delle autentiche antropologie essenziali; soprattutto quanto un'autoconcezione che si interpreterebbe *adeguatamente* in un'autentica antropologia essenziale, venga nascosta più che chiarita nella formulazione concettuale, per l'uso di concetti logici e ontologici fondamentali e di metodi tradizionali derivanti dall'antichità aristotelica» (*ivi*, p. 23). Nondimeno tali antropologie, la cui concettualità singolarmente incerta ed oscillante tradisce «una sorta di frattura tra autoconcezione e concettualità» (*ibidem*), sono di grandissimo interesse antropologico dal punto di vista dell'interpretazione esistenziale dei problemi storici.

sto è peraltro anche il caso di Aristotele). Resta tuttavia che un tale procedere – a parere di Landsberg – potrebbe essere ritenuto corretto solo qualora non vi fosse un salto ontologico tra ciò che viene definito e ciò a partire cui si definisce, mentre di fatto l'unitarietà ontologica tra i diversi “ordini” del mondo viene qui semplicemente presupposta fin dall'inizio.

La distinzione fondamentale tra “*antropologia delle caratteristiche*” e “*antropologia essenziale*” mette in luce gli equivoci che nascono, a livello contenutistico, quando i metodi di indagine della prima, propri dell'*esperienza esteriore*, vengono applicati all'*esperienza interiore*, che necessita di un diverso e specifico accesso. È innegabile che le analogie tra l'uomo e l'animale siano molte e in taluni casi – come in quello dei primati – addirittura sorprendenti. Ma le implicazioni di tale fatto, considerato come ovvio, spesso non vengono correttamente valutate. Si procede pertanto servendosi di un metodo che equivale a un tentativo di «trovare l'essenza dell'uomo mediante una sorta di sottrazione di tutto ciò con cui sono rinvenibili uguaglianze nel mondo extraumano, vale a dire nel resto di tale sottrazione»⁶⁸. Si afferma, per esempio, che l'uomo “ha” un corpo, un istinto e un'intelligenza in modo analogo ad altri viventi. Ma è necessario rendersi conto che il rilevamento delle analogie e la registrazione delle differenze non forniscono di per se stessi la chiave per un'interpretazione unitaria del fenomeno uomo. L'essenza e il significato della corporeità, come pure dell'istintualità o dell'intelligenza umane, sono strettamente connessi all'essenza e al significato del *tutto* dell'esistere umano, e non si spiegano se non in rapporto a tale totalità. Viceversa, «la semplice addizione di proprietà fattuali constatate, non dà mai un'effettiva immagine essenziale»⁶⁹. Una volta scomposto per via concettuale l'uomo, si rischia di non riuscire più a ricomporlo. Bisogna perciò capovolgere la prospettiva e partire da una domanda unitaria, se si vuole pervenire ad un'idea unitaria dell'uomo.

⁶⁸ *Ivi*, p. 24.

⁶⁹ *Ivi*, p. 25.

«Lo stretto riferimento di ogni domanda parziale alla domanda sull'essenza è dunque l'unico metodo per vedere unitariamente l'uomo, senza semplificarlo come deve accadere qualora, più o meno arbitrariamente, un contrassegno ontico assuma un rilievo speciale rispetto ad altri»⁷⁰.

La domanda su “come” l'uomo è uomo, o, altrimenti detto, sul “come dell'essere” (*Wie des Seins*) dell'uomo complessivamente inteso, è dunque prioritaria rispetto a quella del “che cosa” (*Was*) di esso⁷¹. Alla luce di ciò diventa problematico lo stesso impiego di categorie come “cosa”, “proprietà”, “tutto” o “parte”. Per la «chiarificazione concettuale dell'uomo»⁷² potrebbero essere adeguati solo nessi concettuali categoriali nuovi e del tutto diversi.

È chiaro pertanto che non si tratta qui di questioni metodologiche estrinseche ai contenuti, quanto del possibile accesso conoscitivo adeguato ai contenuti stessi. L'importanza decisiva di tali problemi *gnoseologici* emerge in rapporto alla domanda su quella «particolare specie di sapere nella quale ci è dato l'accesso all'essenza dell'uomo»⁷³. Il metodo che indaga l'uomo come un “*Vo-*

⁷⁰ *Ivi*, p. 26. Esempi di siffatta semplificazione sono – a parere di Landsberg – le dottrine dell'*homo faber* o dell'*homo sapiens*.

⁷¹ Tale impostazione è da Landsberg confermata nell'articolo *Mensch und Sprache*, a partire da una problematica antropologica specifica: «La dottrina filosofica dell'essenza dell'uomo ha il compito di fornire una sintesi e un'interpretazione di senso complessiva dei diversissimi generi di sapere sull'uomo dei quali le scienze, l'esperienza di vita e la conoscenza poetica oggi dispongono. Essa perviene a vedere lo specifico dell'esistenza umana non in una qualità o in una facoltà dell'anima, bensì in uno specifico “modo d'essere”, vale a dire di divenire. L'essere uomo le appare come un divenire al modo dell'autotrasformazione creatrice, che nel tempo si dà all'esperienza interiore, di volta in volta, come divenire o dileguarsi del “Sé”. A tale modo di esistenza deve partecipare tutto ciò che va designato come una *funzione umana fondamentale*. Si tratta dunque di esaminare tali funzioni fondamentali in quanto si manifestano nel modo d'essere specifico dell'uomo. Viceversa, mediante un'indagine esistenziale di una di queste funzioni fondamentali, si può giungere a un'idea del modo d'essere dell'uomo stesso» (P.L. Landsberg, in «*Zeitschrift für freie deutsche Forschung*», II, 1, 1939, pp. 54-75, citazione da p. 54).

⁷² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 26.

⁷³ *Ibidem*.

rhanden”, come una “semplice presenza” tra le altre nel mondo, dalle quali si tratterebbe di separarlo con la definizione, si preclude il senso di quella peculiare “esperienza interiore” che è costituita dall’“autoconcezione”. Inoltre, l’inventario del «semplicemente presente»⁷⁴, presupponendo che l’antropologo si interessi all’uomo come a un qualsiasi ambito dell’essere (per quanto particolarmente interessante) e non condotto da un interesse esistenziale dovuto al fatto che egli stesso è un uomo, considera l’*identità* che sussiste tra il soggetto che indaga e l’oggetto dell’indagine come un puro ostacolo, anziché come un’opportunità e un imprescindibile punto d’avvio. Proprio da questa identità e da questo particolare interesse esistenziale deve invece prendere le mosse l’antropologo che mira all’essenza. Si tratta per Landsberg di superare il paradosso gnoseologico – che conduce inevitabilmente a uno scetticismo soggettivistico – per il quale sarebbero conoscibili solo “oggetti”, vale a dire solo ciò che è separabile senza residui dal soggetto, con la conseguente negazione di ogni «coglimento per identità» (*Erfassen durch Identität*). L’“antinomia” gnoseologica in base alla quale da un lato ogni “intrusione” del soggetto nel processo conoscitivo andrebbe considerata come una mera perturbazione, mentre dall’altro il soggetto non può conoscere che ciò nei cui confronti possiede per lo meno una “analogia”, sembra a Landsberg superabile solo negando radicalmente la prima proposizione. Una volta fatta dell’identità di soggetto e oggetto una categoria gnoseologica positiva, l’esperienza esterna diviene addirittura un “caso limite” della conoscenza, nel quale l’identità si limita a una semplice “analogia” delle potenzialità di adeguazione trasformatrice del soggetto all’essenza dell’oggetto. Un tale riorientamento – dall’esteriore all’interiore – nella teoria della conoscenza, porterebbe a riconoscere nell’antropologia essenziale

⁷⁴ *Ibidem.*

«una specie *centrale* di conoscenza umana»⁷⁵, nella quale l'uomo conosce immediatamente se stesso.

L'insostenibilità di ogni “antropologia delle caratteristiche”, si mostra, per Landsberg, proprio nel suo presupporre una teoria della conoscenza formatasi «da concetti di fondo greci e precisamente nella simbiosi moderna tra le scienze naturali e la filosofia»⁷⁶. Si è visto come la teoria della conoscenza sia per Landsberg sempre già fondata sull'autoconcezione che l'uomo di volta in volta ha di sé in quanto essere conoscente. L'orientamento conoscitivo che ha storicamente condotto all'affermarsi di un'antropologia “delle caratteristiche” era espressione di un'umanità rivolta al mondo esteriore e al suo dominio. Se dunque ora davvero lo sforzo conoscitivo torna nuovamente a rivolgersi verso l'interiore, non potrà certamente servirsi di metodi e di categorie del precedente orientamento storico, che l'umanità occidentale ha ereditato dal mondo greco e sviluppato in senso dinamico-pratico. Urge pertanto una profonda reimpostazione. Nel dare forma alla propria teoria della conoscenza, l'antropologo non dovrà prescindere dal fatto che egli stesso è uomo, ma «essere antropologo anche nella propria autoconcezione»⁷⁷. La necessità storica di una tale reimpostazione non può essere più misconosciuta, a parere di Landsberg, quando si consideri la contraddizione tra «un sapere sull'uomo che spinge verso una sintesi interpretativa a partire dall'interiore»⁷⁸, da un lato, e di «un sapere sull'uomo fortemente arretrato rispetto al sapere sul mondo esterno»⁷⁹, dall'altro. Si tratta peraltro di una contraddizione solo apparente, dal momento che

⁷⁵ Ivi, p. 27. Sulla problematica gnoseologica cfr. anche P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 1, 1939, pp. 363-376 e Id., *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit.

⁷⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 28.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

quanto sappiamo dell'uomo stesso, lo sappiamo spesso solo «*come se fosse un pezzo di mondo esterno*»⁸⁰.

Non sorprende che un siffatto sapere sull'uomo sia rimasto infruttuoso, a paragone di quello sul mondo esteriore. Ciò che invece ci si può attendere da un sapere essenziale sull'uomo è un «*sapere sicuro circa la sua destinazione*»⁸¹, che il sapere vasto e disunitario sull'uomo come parte del “mondo esteriore” non può fornire. La «rifondazione dell'antropologia filosofica»⁸² ha dunque a che fare proprio con il rinvenimento della perduta «via interiore»⁸³. L'impresa non ha una valenza esclusivamente conoscitiva, ma anche una propriamente terapeutica nei confronti del malessere dell'uomo contemporaneo. Ecco perché è indispensabile un modo nuovo di domandare, che comporta lo stabilire nel suo diritto l'antropologia filosofica, la quale «o è un semplice passatempo da non confondere con il serio lavoro dello psicologo o dello scienziato, oppure è la forma concettuale di un peculiare atto filosofico di *introspezione* (*Selbstbesinnung*), nel quale l'uomo cerca di guadagnare nuovamente una sicurezza circa la propria destinazione»⁸⁴. Di una tale sicurezza (che non va confusa con l'assicurazione della vita empirica tipica del borghese e che comporta sempre un rischio in base a una possibilità concretamente intravista), è in effetti privo l'uomo contemporaneo, esteriormente oltremodo operoso ma interiormente paralizzato, perché la sua autoconcezione non gli of-

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ *Ivi*, p. 29.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*. La «via interiore» evoca una frase di Novalis: «*Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg*» («La via misteriosa va verso l'interiore»), inserita da Landsberg anche nella raccolta antologica, curata assieme a Martin Lützler, *Novalis. Religiöse Schriften*, Marcan Block Verlag, Köln 1923. cit., p. 29. Tutto il filone di pensiero cristiano incentrato sull'interiorità ha costituito una fonte preziosa di ispirazione per l'antropologia di Landsberg, in primis Agostino. Qui non è possibile entrare nel merito, ma preziosi spunti in merito sono offerti dagli studi di Eduard Zwierlein (*Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, cit.) e di Andreas Lischewski (*Person und Bildung*, cit.).

⁸⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 29.

fre «un senso unitario e complessivo e una destinazione globale»⁸⁵. Il risultato è una dispersione in singoli atti frammentari, aventi come motore «una sorta di più o meno consapevole disperazione»⁸⁶. Tale diagnosi evidenzia il ruolo del filosofo, il quale, se vorrà adempiere ai suoi specifici doveri di tipo medico nei confronti di un'«umanità interiormente sofferente», dovrà contribuire, con una consapevole antropologia essenziale, al recupero di un reale significato della vita.

4. I motivi dell'autoconcezione umana

A parere di Landsberg le cause profonde della disunitarietà del sapere sull'uomo vanno ricercate non immediatamente nelle scienze, bensì ancor prima nella diversità dei presupposti ontologici e categoriali che condizionano l'uomo nella comprensione di se stesso e del mondo. Quello di «visione del mondo» (*Weltanschauung*) è divenuto, a partire da Humboldt e da Dilthey, un concetto interpretativo storico centrale, che designa l'ambito all'interno del quale si muove la concettualità categoriale. Ora, in linea con le sue premesse, Landsberg intende affiancare a esso, come concetto interpretativo storico per lo meno di pari dignità, quello di *autoconcezione*⁸⁷. E poiché, a suo avviso, sono proprio le catego-

⁸⁵ *Ivi*, p. 30.

⁸⁶ *Ibidem*.

⁸⁷ Anche nell'ultimo Scheler si registra il progetto di un'indagine dell'«autocoscienza dell'uomo» e della sua storia, volta a evidenziarne i tipi fondamentali. Ma, a parte la funzione prettamente introduttiva che le viene assegnata nei riguardi dell'antropologia filosofica, questa indagine rientra nella tipologia della «dottrina delle *Weltanschauungen*», dalle quali un'autentica indagine sull'essenza dell'uomo dovrebbe, nell'intento di Scheler, rendersi indipendente. Questa indagine introduttiva deve consentire di sviluppare meglio i problemi con i quali un'antropologia filosofica ha a che fare, ma soprattutto «deve purificare gli occhi spirituali dalla forza degli schemi concettuali tradizionali, che rendono impossibile ogni indagine puramente oggettiva» (Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 16). Il suo senso è dunque fenomenologico-metodologico. L'evidenziazione dei tipi fondamentali dell'autocoscienza umana mette in luce la «condizionatezza di ogni impostazione antropologica» (Wolfhart Henckmann,

rie dell'autoconcezione a orientare quelle della "visione del mondo", egli si rivolge ai presupposti categoriali della prima⁸⁸. Nel fare ciò Landsberg intende anche mostrare come l'autoconcezione non sia «un atto che venga ad aggiungersi a un Sé precostituito»⁸⁹, ma al contrario gli spetti «un effettivo significato per la *costituzione* di tale Sé»⁹⁰: in tal senso l'autoconcezione è «sempre anche auto-determinazione (*Selbstbestimmung*)»⁹¹, pur restando autentica conoscenza.

Max Scheler, Beck, München, 1998, p. 195). In definitiva si tratta dunque per Scheler di un lavoro preliminare, volto a mettere fenomenologicamente tra parentesi le tradizioni (religiose, filosofiche, scientifiche) e le categorie da queste elaborate sulla questione, per poter edificare un'antropologia filosofica il più possibile libera da pregiudizi e aderente alla cosa stessa (cfr. Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., pp. 16-17). Ulteriori indicazioni in questo senso vengono dal saggio *Mensch und Geschichte*: «Una storia delle teorie mitiche, religiose, teologiche e filosofiche dell'uomo dovrebbe essere preceduta da una storia dell'autocoscienza che l'uomo ha di se stesso, una storia dei generi tipico-ideali fondamentali, in cui ha pensato, osservato, sentito se stesso e si è considerato disposto negli ordinamenti dell'essere. Senza entrare nel merito di questa storia stessa – essa deve introdurre l'“Antropologia” dell'autore di queste pagine – vale la pena tuttavia di mettere in rilievo soltanto una cosa: la tendenza fondamentale di questi ricchi sviluppi è stabilita – la tendenza verso un rafforzamento crescente dell'autocoscienza dell'uomo, che consegue, con sempre nuovi salti, in momenti emergenti della storia» (Max Scheler, *Uomo e storia*, tr. it. cit., p. 258). Si può pertanto concordare con quanto osserva a riguardo Andreas Lischewski. «Di fatto quanto Scheler dichiara nel lascito *Philosophische Anthropologie*, mostra che egli era senza dubbio sulla strada verso la fondazione di un'antropologia sistematica come esplicazione dell'autoconcezione globale dell'uomo. [...] Le argomentazioni di Scheler mostrano tuttavia che egli prendeva marcatamente le mosse da una “tipologia delle *Weltanschauungen*” e che non era ancora giunto a un punto di partenza dall'“esperienza interiore” nel senso di Landsberg» (Andreas Lischewski, *Person und Bildung*, cit., p. 97).

⁸⁸ Landsberg tralascia, in sede di trattazione antropologica, la questione del “comune rapporto” che intercorre tra l'autoconcezione (*Selbstauffassung*) e la visione del mondo (*Weltanschauung*), da un lato, con l'“esperienza del divino” (*Gotteseerfahrung*), dall'altro. In tal modo ci ricorda però che quest'ultima sfera di esperienza sussiste ed è in rapporto con le altre due forme di conoscenza (cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 31; cfr. anche *ivi*, p. 97).

⁸⁹ *Ivi*, p. 32.

⁹⁰ *Ibidem*.

Si tratta dunque di indagare a fondo l'*autoconcezione* umana per esplicitarne i contenuti. Ora, questa non sorge dal nulla, ma si forma a partire da determinati contesti strutturali della vita umana stessa. Landsberg prende dunque in esame tale formazione: 1) nei suoi fattori emozionali; 2) in quelli storici; 3) nel suo originarsi, connesso alla consapevolezza dell'uomo a riguardo della propria mortalità; 4) in relazione al darsi di una destinazione dell'uomo in quanto uomo, contenuta nell'idea di umanità.

4.1 *Vincolatezza emozionale dell'autoconcezione*

Landsberg ritiene che l'insicurezza teoretica dell'uomo a riguardo di se stesso, che caratterizza l'epoca attuale, sia dovuta a un'insicurezza emozionale e che entrambe si ripercuotano in un'insicurezza nella vita pratica in senso lato. La disunitarietà delle scienze speciali è solo un riflesso di questa situazione più profonda. È evidente qui la ricezione da parte di Landsberg di quel «primato dell'emozionale» che costituiva uno dei capisaldi della teoria della conoscenza e dell'etica dei valori di Scheler. Nel contesto dell'elaborazione di un'antropologia filosofica tale primato viene da lui assunto e riletto nell'ottica della formazione e dell'interpretazione dell'autoconcezione dell'uomo. A ogni concezione che l'uomo ha di sé – tale è l'assunto di base – sono necessariamente sottesi dei «*presupposti emozionali*», che la vincolano e la orientano in modo decisivo.

«Le variazioni delle autoconcezioni dell'uomo sono, nella loro origine, variazioni dell'amore di sé (*Selbstliebe*) e dunque della sua consapevolezza di sé, nel senso del darsi immediato di un valore dell'uomo»⁹².

La percezione che un dato uomo ha del valore dell'uomo in generale è sempre condizionata dall'amore o dall'odio che egli ha

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 32.

nei confronti di se stesso e che estende alla propria specie, determinandone così di volta in volta anche l'attribuzione della rispettiva "posizione nel cosmo".

«Tutte le antropologie sono chiaramente relative a valori (*wertbezogen*). Ciò che un uomo esperisce dell'uomo è già dipendente dal suo atteggiamento valutativo di fondo, il quale non è arbitrario, bensì già determinato da fattori emozionali»⁹³.

A questo punto la possibilità di un'antropologia filosofica fondata sull'autoconcezione dell'uomo sembrerebbe irrimediabilmente compromessa da insuperabili obiezioni di tipo psicologico. Ciò che impedisce tuttavia a Landsberg di concludere soggettivamente che l'antropologia filosofica non è altro che «una confessione del suo autore» (e che dunque non si dà alcuna conoscenza oggettiva del fenomeno uomo), è il darsi – a suo avviso – nella sfera emozionale, di «differenze fondamentali e conoscitivamente rilevanti», di «qualcosa come un ordine e un disordine del cuore stesso»⁹⁴. L'esito soggettivistico può essere evitato qualora si riconoscano «nel darsi stesso del valore le possibilità di un'autentica conoscenza»⁹⁵ e si attribuiscono all'amore e all'odio una possibile valenza conoscitiva e non solo la produzione di illusioni. Nel caso specifico della conoscenza dell'uomo in quanto uomo, le forme categoriali dell'autoconcezione sono condizionate da un atteggiamento di fondo, filantropico o misantropico, che ne orienta la formazione. Le contrapposizioni tra diverse antropologie si spiegherebbero allora a partire da tali contrapposizioni nell'attribuzione di valore all'uomo. Si danno così antropologie chiaramente misantropiche (come quelle di Swift o di La Rochefoucault); celatamente misantropiche (come quelle dei darwinisti); parzialmente misantropiche (come quelle di Pascal o di Nietz-

⁹³ *Ivi*, p. 33.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

sche); altre ancora fundamentalmente filantropiche, (come quelle di Platone, Plotino, Duns Scoto, Herder, Humboldt, Scheler). In tutte è comunque facilmente ravvisabile una tendenza di fondo, non priva di *pathos*, all'esaltazione oppure all'umiliazione dell'uomo. Ed è proprio a questa seconda tendenza, diretta contro la speciale dignità dell'uomo, che Landsberg riconduce l'abrogazione della differenza fondamentale tra un'antropologia delle caratteristiche e un'antropologia dell'essenza e l'attribuzione all'uomo di una collocazione vicina all'animale, come avviene ad opera dell'antropologia naturalisticamente orientata⁹⁶. Gli antropologi naturalisti possono con ragione osservare che, essendo l'uomo in un certo senso giudice della propria causa, sia facilmente incline a un'autoesaltazione che lo spinge a ritenersi speciale nell'ordine dell'essere e ad assumere una conseguente metafisica. Non per questo però l'antropologo "essenziale" dovrà seguire la via della

⁹⁶ Una lettura sociologico-conoscitiva e psicologica consentirebbe a parere di Landsberg di fare luce in merito al particolare *pathos* insito nelle due contrapposte posizioni. Sarebbe un istinto sociale egualitario a spingere in direzione di un livellamento "democratico" su tre diversi piani: degli uomini tra di loro; dell'insieme complessivo degli esseri del mondo; delle singole funzioni (ragione, istinto) nel singolo uomo. L'antropologia naturalistica avrebbe appunto in tale desiderio di livellamento una delle sue radici affettive. Una lettura psicogenetica può dal canto suo evidenziare come, in alcuni pensatori atei, alla negazione di Dio (parricidio spirituale) farebbero seguito impulsi autopunitivi conducenti a un'umiliazione espiativa di tutto il genere umano mediante l'equiparazione all'animalità. Considerazioni di questo tipo non concludono tuttavia nulla – avverte Landsberg – sul valore e sulla verità del naturalismo antropologico, sia perché nemmeno la posizione contraria (quella che tende a esaltare l'uomo) è esente da riferimenti valoriali e dai loro presupposti di ordine emozionale, ma soprattutto perché non è questo il compito di una spiegazione psicogenetica. È difficile negare che in molti casi l'attribuzione di una posizione privilegiata all'uomo sia il riflesso di un narcisistico amore di sé che dall'individuo si estende alla specie: «Sono i naturalisti a falsare la posizione dell'uomo per risentimento, istinto egualitario, impulso espiatorio del loro ateismo, oppure sono i loro oppositori a falsarla per vanità e presunzione? Entrambe le motivazioni indicano forse delle degenerazioni, oppure delle caratteristiche essenziali dei loro orientamenti teorici?» (*Ivi*, p. 37). Si tratta di domande alle quali la psicologia delle visioni del mondo non può da sola rispondere.

distanziamento da sé, bensì «fondarsi sul fatto che proprio la possibilità di un'autoconcezione a partire dall'interiore, che certamente l'animale non possiede anch'esso per se stesso, conduce a una posizione speciale dell'uomo»⁹⁷. Si tratta inoltre, per Landsberg, di riconoscere la legittimità della «radice affettiva della propria presa di posizione»⁹⁸, di quel «simpatizzare amorevole per l'uomo»⁹⁹, che solo ne può dischiudere una conoscenza essenziale. Il nesso amore-conoscenza è da Landsberg espresso in termini del tutto simili a quelli scheleriani.

«È l'amore a rendere possibile una conoscenza veramente penetrante, che rende coglibile il particolare e il singolare innanzi tutto nel singolo consimile. Solo la dedizione simpatetica può qui condurre ad autentiche esperienze»¹⁰⁰.

Ciò che vale per la penetrazione del mistero di ogni singolo uomo, può valere, per Landsberg, anche per la comprensione dell'essenza dell'uomo in generale. Di qui l'importanza, per l'antropologia filosofica, di riconoscere uno specifico valore conoscitivo alle radici affettive dell'autoconcezione:

«Non è pensabile *nessuna* antropologia, perché non lo è nemmeno nessuna autoconcezione, che sia priva di riferimenti valoriali (*wertfrei*), nessuna che non sia determinata da un preciso atteggiamento psicologico complessivo di fondo dell'uomo nei confronti di se stesso. Questo ci sembra senz'altro conseguire dal fatto che ogni antropologia può spiegare concettualmente solo ciò che a una data umanità è già dato nella propria autoconcezione»¹⁰¹.

In sintesi, la concezione che di volta in volta l'uomo ha di sé non può mai prescindere dal suo orientamento valutativo fonda-

⁹⁷ *Ivi*, p. 38

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 39.

mentale nei confronti di se medesimo, che è di natura emozionale. L'antropologia filosofica, nell'esplicitare concettualmente i contenuti di siffatta autoconcezione, deve apprezzare la rilevanza conoscitiva delle componenti affettive e in particolare quella della «simpatia amorevole» nei confronti dell'uomo che sola consente di dischiuderne l'essenza.

4.2 *Vincolatezza storica dell'autoconcezione*

Dopo quello emozionale, un secondo fattore di “vincolatezza” dell'autoconcezione umana è quello costituito dalla sua *storicità* (*Historizität*). L'ampliamento della coscienza storica dell'umanità occidentale è un fenomeno recente, che ha contribuito a mettere in crisi l'“ovvietà” delle concezioni dell'uomo rappresentate dal cristianesimo, dal razionalismo e persino dal recente evolucionismo darwinista. La situazione di «insicurezza ontologica» (*Seinsunsicherheit*) e di «relativa svincolatezza» costituisce insieme la debolezza e la forza del contesto attuale, da cui scaturisce l'impulso alla problematica antropologica. Da un lato l'insicurezza riguardo al proprio essere produce oscillazioni paurose nell'autovalutazione dell'uomo, mentre dall'altro la svincolatezza da una determinata concezione, assunta come indubitabilmente vera, consente una certa «libertà critica» di confronto con differenti modi, storicamente dati o semplicemente possibili, di concepire l'uomo.

«La vincolatezza storica di *ogni* antropologia filosofica, anche della nostra, si fonda sul suo essere vincolata alla fattuale autoconcezione di una umanità. Essa è di principio inabrogabile e nient'affatto da valutarsi negativamente. In essa trova espressione concreta il dato di fatto fondamentale che possiamo fare delle affermazioni sensate sull'uomo proprio perché noi stessi siamo uomini»¹⁰².

¹⁰² *Ivi*, p. 41. La messa in luce della radicale storicità dell'antropologia filosofica (come pure della sua insostenibile avalutatività) da parte di Landsberg venne fatta oggetto di apprezzamento da Max Horkheimer (cfr. *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 4, 1935, pp. 1-

In quanto autoconcezione dell'uomo propria di un determinato grado dello sviluppo umano, nessuna antropologia filosofica è del tutto falsa: al contrario, ognuna deve contenere una qualche verità, sia pure "limitata", sull'uomo. L'essere umano è un essere diveniente; in tale suo divenire mutano con esso anche i modi e i contenuti della sua autoconcezione, del cui carattere storico ogni antropologia, in quanto appunto fondata su un'effettiva autoconcezione, partecipa. Sono perciò fuori strada quelle concezioni astoriche dell'uomo che lo vorrebbero dato una volta per tutte e che pretenderebbero di coglierlo a partire da un'unica e immutabile prospettiva, il più possibile distaccata e oggettiva. Tali concezioni, di ispirazione razionalistica, applicano dei rigidi criteri di verità e di falsità a un ordine di fatti al quale non sono applicabili. Sarebbe ridicolo prendere le differenze sussistenti tra l'antropologia di un teologo mistico e quella di un moderno zoologo sperimentale come indizi di falsità dell'una e di verità dell'altra. In realtà ogni antropologia filosofica, considerata come il prodotto storico di un determinato grado dello sviluppo dell'umanità, possiede un proprio grado di verità sull'uomo: si tratta, nel valutare ciascuna dottrina, di ricondurla

«a un essere (*Sein*), alla forma o grado dell'umanità stessa che si coglie in essa, che si offre, per così dire, come finestra per lo sguardo sull'umanità, al tempo stesso come realizzazione e come limitazione. Oltre a ciò bisognerebbe domandare in

25). A Horkheimer tuttavia – che peraltro ammetteva di aver scorso solo la prima parte dell'*Einführung* (cfr. lettera a Landsberg del 28 gennaio 1935 in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band III: Schriften 1931-1936, a cura di Alfred Schmidt, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1988) – questo riconoscimento serviva a mettere in luce le affinità dell'impostazione landsberghiana con la teoria dialettica della storia. Nell'articolo, inoltre, Horkheimer criticava la pretesa della moderna antropologia filosofica (anche di quella fenomenologica) di indicare un'essenza unitaria dell'uomo da cui ricavare dei principi assoluti in grado di indirizzarne l'agire, il che farebbe di essa la succedanea della filosofia idealistica borghese.

quale direzione di volta in volta *l'esistenza storica si ridetermina, divenendo, nel compimento della propria autoconcezione*¹⁰³.

Si aprono, a riguardo di tale «riconduzione all'essere», alcuni spinosi problemi: in primo luogo quello dell'adeguatezza dell'autoconcezione, che può essere mascherata da un autonascondimento (problema dell'ideologia e della “falsa coscienza”); in secondo luogo, quello della sua adeguata interpretazione (in quanto spesso l'uso di concetti tradizionali oscura il senso di nuove autoconcezioni, più che chiarirlo); infine, soprattutto, quello del significato, per la «multiforme unità diveniente (*Werdeinheit*) dell'umanità stessa»¹⁰⁴, di quella particolare umanità che si è realizzata ed espressa nell'autoconcezione. Uno dei requisiti dell'autentica coscienza antropologica dovrà essere la capacità di dialogo con tutte le antropologie.

«Apprezzamento e limitazione sono le funzioni critiche della coscienza antropologica. Solo quando le riuscirà di portare alla luce le ragioni di ogni antropologia, potrà giungere a una valutazione non arbitraria della propria significatività»¹⁰⁵.

Essa dovrà inoltre riconoscere i propri limiti, che stanno soprattutto nell'imprevedibilità degli sviluppi futuri dell'umanità, fatto che priva di senso la pretesa di un'«antropologia definitivamente vera e conclusa»¹⁰⁶, pretesa che sarebbe anche «in conflitto con il vero senso della filosofia»¹⁰⁷, la quale – sull'esempio socratico – è un continuo cercare e interrogare addentrandosi nel mistero del mondo e della situazione dell'uomo, non «la risoluzione dei problemi mediante formule precostituite»¹⁰⁸.

L'apertura costante alla dimensione storica e il rifiuto dell'unilateralità e del fissismo non devono tuttavia per Landsberg impli-

¹⁰³ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 42.

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 43.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ *Ibidem.*

care né una caduta nel soggettivismo scettico (infatti «come espressione di *una* autoconcezione dell'uomo *nessuna* antropologia può essere *del tutto* priva di verità»¹⁰⁹) né nel relativismo (in quanto dall'ammissione di una «verità limitata» in ognuna di esse non consegue nemmeno una semplice «equivalenza delle antropologie»¹¹⁰). Per chiarire la sua posizione, che potremmo qualificare come un prospettivismo non relativista, Landsberg si avvale del paragone tra le età dell'uomo nella storia e le età nella vita del singolo individuo. Come il giovane ha una sua propria modalità di autoconcezione, distinta da quella dell'anziano, così l'uomo del XX secolo «non può, senza il sospetto di ipocrisia romantica, voler cercare di interpretarsi e di autoconcepirsi con concetti e con categorie che erano conformi all'ordine esistenziale della passata umanità»¹¹¹. L'autoconcezione del giovane possiede senz'altro il suo insostituibile «valore di verità», in quanto è conforme alla specifica esperienza della giovinezza, ma l'età avanzata possiede in più «la possibilità di riunire quei trascorsi contenuti di esperienza in una sintesi, dotata di ancor maggiore verità, con le sue nuove esperienze»¹¹². Qualcosa di simile accade anche per l'umanità nel suo insieme, che per giungere alla conoscenza di se stessa abbisogna della conoscenza della propria storia, cosicché

«il processo stesso del divenire e del trasformarsi dell'uomo, rende *necessarie* di volta in volta nuove antropologie e ne rende possibili, di volta in volta, di più ampie e più valide. Può esistere verità eterna al massimo dell'essere eterno, non dell'uomo, il cui procedere muta di volta in volta anche il suo passato»¹¹³.

L'integrale storicità dell'uomo non esclude peraltro la possibilità di un contributo essenziale del singolo antropologo all'inter-

¹⁰⁹ *Ibidem.*

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ivi*, pp. 43-44.

¹¹³ *Ivi*, p. 44.

pretazione dell'uomo stesso. Suo punto di partenza non può essere che la propria autoconcezione, della quale non deve però rimanere prigioniero. Egli deve basarsi sulla sua propria umanità, cercando di coglierla e di chiarirla, il che comporta l'accettazione del rischio, dato dalla presenza di fattori personali e anche irrazionali, un rischio che egli renderà ragionevole cercando di

«ampliare la propria autoconcezione nella più completa e universalmente valida possibile, in contatto empatico (*Fühlung*) con il mondo storico e contemporaneo, senza però mai essere all'oscuro del fatto che non può né deve staccarsi dal nucleo personale della propria concezione»¹¹⁴.

Come si concilia la necessità di muovere dalla propria concezione personale e di insistere in essa, con l'esigenza di validità universale che l'antropologo cerca? La conciliazione diviene possibile per Landsberg qualora non si ragioni come se l'umanità fosse un genere di cui il singolo sarebbe un caso particolare

«bensì come se l'umanità fosse un evento che si concentra più o meno fortemente nel singolo individuo e che proprio con ciò lo costituisce anzitutto come uomo»¹¹⁵.

L'individuo non va dunque pensato come un infinitesimo numerico di un tutto più ampio, ma come qualcosa che partecipa qualitativamente alla realtà di questo tutto, alla cui comprensione può pertanto accedere mediante la comprensione di se stesso.

Per Landsberg il compito dell'antropologia filosofica post-nietzscheana è quello di realizzare una nuova autoconcezione unitaria dell'uomo, adeguata al suo grado storico attuale, senza tuttavia interpretare le forme della trascorsa umanità come semplici gradi preliminari e accogliendo inoltre la multiformità e la finezza del sapere sull'uomo offerto dalle scienze. Nel riferimento all'uomo come al loro comune oggetto e unico soggetto Landsberg

¹¹⁴ *Ibidem.*

¹¹⁵ *Ibidem.*

vede la garanzia di una possibile fondazione unitaria delle scienze dello spirito e di quelle della natura, nonché di ogni genere di sapere umano.

«La possibilità di un'unità ultima di tutte le specie di sapere ci sembra garantita dall'identità del loro soggetto, il quale è per l'appunto incapace di cogliere ciò per cui non può disporre di alcuna analogia»¹¹⁶.

Poiché tale «analogia al soggetto» (*Subjektanalogie*) è insita in tutte le variegate direzioni del conoscere umano, partendo dal soggetto, l'antropologo può, teoricamente, venire a capo della molteplicità dei modi di sapere.

Se l'unità dei generi di sapere è ancora un «puro postulato», l'unità dell'autoconcezione ha invece un reale significato etico-esistenziale. Compito dell'antropologia è infatti quello di restituire all'uomo, mediante un'adeguata idea di sé e della propria posizione nel mondo, una solidità di condizione. I «fattori infraspirituali» che minacciano la cultura europea avanzano tra le macerie del crollo dell'uomo spirituale e della sua adeguata autoconcezione. Un'antropologia orientata in senso metodologicamente storico-critico ha il compito di mantenere aperto il confronto con le diverse autoconcezioni dell'umanità nel tempo, senza perdere di vista la sua propria vincolatezza storica (assieme alla relativa non vincolatezza, che le consente di essere critica). Ciò comporta il superamento del dualismo razionalista tra il concetto di verità e quello di storia, al fine di guadagnare una nuova prospettiva unitaria che non tema la molteplicità e il divenire:

«Quello secondo cui nelle categorie storiche non potrebbe essere colta alcuna verità obiettiva è solo un pregiudizio radicato nel presupposto che ciò che è storico coincida necessariamente col “solamente-soggettivo” e che la verità sia un re-

¹¹⁶ *Ivi*, p. 45.

gno di proposizioni stabile e eterno, del tutto estraneo alla storia»¹¹⁷.

Al contrario, è ben possibile, per esempio, pensare il progredire dell'umanità verso la verità come una collaborazione tra le insostituibili possibilità conoscitive di ciascuna sua componente; oppure si può pensare a una verità che non solo divenga conoscibile, ma che propriamente si faccia col farsi dell'uomo stesso nella storia, e il cui contenuto vari col variare dell'essere e dell'autoconcezione dei diversi tipi umani. Un'antropologia vera per l'uomo d'oggi potrebbe non esserlo stata per quello di ieri, giacché «l'essere (*Sein*) stesso sul quale l'antropologia si esprime è un essere storico»¹¹⁸. L'umanità muta nel corso della storia e con essa mutano i contenuti e i modi della sua autoconcezione; di ciò l'antropologia filosofica deve tenere conto, nell'interpretazione della passata e della presente umanità, se intende essere – come deve – ricerca dell'essenza e della verità dell'uomo. In ogni caso, lo sviluppo di una coscienza storica radicalmente autocritica non conduce necessariamente al soggettivismo scettico e al relativismo¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 46.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 47.

¹¹⁹ Sulla storicità dell'antropologia filosofica Landsberg si esprimerà in termini pressoché uguali qualche anno più tardi: «L'antropologia filosofica non è che la chiarificazione razionale, sempre rinnovantesi, di una concezione dell'uomo. Alla base di tale concezione stessa, che si trasforma continuamente, vi è l'uomo, che trasforma continuamente la sua propria esistenza. In ultima istanza, la verità di un'antropologia è data se una forma reale di umanità si concepisce in essa. In questo senso la verità di ciascuna antropologia non può essere che una verità d'ordine storico, vale a dire umanamente limitata. Ma nel contempo è una verità che partecipa a una verità oggettiva, completandosi con altre verità dello stesso genere. Questo paradosso ci consente di evitare ogni sorta di relativismo. Esso è la conseguenza del carattere storico del soggetto stesso della ricerca antropologica. La verità secondo il suo contenuto, non parliamo della forma logica, non può e non deve essere più stabile e più al di fuori del tempo del soggetto di cui è la verità» (P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit., pp. 366-367). Una critica di Landsberg a una concezione astorica della verità è contenuta anche in *Husserl et l'idée de la philosophie*, in «Revue International de Philosophie», 1, 1939, pp. 317-325.

4.3 Origine dell'autoconcezione

L'antropologia filosofica, in quanto «sviluppo concettualmente chiarificatore», fa la sua comparsa solo in quello stadio dello sviluppo culturale umano che è «caratterizzato dalla tendenza dell'uomo a chiarire concettualmente i contenuti della propria esperienza interiore»¹²⁰. L'autoconcezione, il genere di esperienza che sta a fondamento di tale chiarificazione, appartiene «all'uomo in quanto uomo» ed è variamente rinvenibile in tutti i gradi dello sviluppo culturale umano, anche se ha avuto significati assai diversi nei suoi diversi momenti. Si è visto come l'uomo si caratterizzi essenzialmente come un «essere-divenire» (*Werdesein*) in direzione della propria «ominizzazione» (*Menschwerdung*). In tale ominizzazione è compreso lo sviluppo di un'autoconcezione, la quale non è mai data una volta per tutte, ma prevede gradi diversi di approfondimento e si presenta sempre come un “compito” da realizzare.

«Quanto più l'uomo diviene uomo, tanto più acquista per esso profondità e significato la propria autoconcezione. *L'autoconcezione, presa come processo, è essa stessa un aspetto del processo di ominizzazione.* In questo senso la consideriamo come universalmente umana, come contenuta nell'idea di uomo»¹²¹.

Resta da capire che cosa renda l'autoconcezione tanto significativa per la costituzione del “Sé” dell'uomo. Ciò che ha portato l'uomo all'autoconcezione e all'approfondimento di essa in forme diverse (come ad esempio in quella del mito o della teologia) e, soprattutto, ciò che lo ha spinto «a un determinato stadio culturale, a sviluppare tale autoconcezione in modo concettualmente chiarificatore»¹²², ossia nel modo proprio della filosofia e più spe-

¹²⁰ *Ivi*, p. 47. La “filosofia antropologica” deve «chiarificare il contenuto dell'esperienza interiore umana senza falsarlo con l'atto stesso della chiarificazione» come è ribadito da Landsberg in *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit., p. 344).

¹²¹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 48.

¹²² *Ivi*, p. 48.

cificamente dell'antropologia filosofica, è per Landsberg un «motivo esistenziale fondamentale», e precisamente la presa di coscienza della sua peculiare finitudine¹²³.

Ciò è di fondamentale importanza per lo statuto dell'antropologia filosofica, che non può essere considerata una semplice “disciplina” filosofica, da accostare alle altre – assegnandole magari una collocazione intermedia tra la psicologia e l'etica – all'interno di un ordinamento accademico nel quale l'unitaria problematica filosofica finisce per essere spezzettata in tanti ambiti settoriali distinti. In tal modo, il suo senso verrebbe irrimediabilmente falsato, giacché essa indica «non un nuovo “ambito filosofico”, e nemmeno una “ontologia regionale”, bensì il nostro attuale aspetto della problematica filosofica fondamentale stessa»¹²⁴. È questo, a parere di Landsberg, il senso del tentativo di una «fondazione antropologica della filosofia in generale», portato avanti in passato da pensatori come Herder, Humboldt, Condillac, Rousseau, Feuerbach, Comte, e in tempi più recenti da Scheler e da Heidegger¹²⁵.

«*L'antropologia filosofica è filosofia antropologica. Appartiene al senso di ogni autentica indagine essenziale di toccare immediatamente la domanda ontologica fondamentale*»¹²⁶.

Poiché l'origine della filosofia si radica nella «reale esistenza umana» (in quanto ne costituisce una possibilità fondamentale), è a tale radicamento che essa deve riflessivamente riferirsi. La domanda sull'essenza dell'uomo è infatti una direzione necessaria (e

¹²³ *Ivi*, p. 48.

¹²⁴ *Ivi*, p. 49.

¹²⁵ La centralità dell'antropologia nel sistema complessivo della filosofia scheleriana è da Landsberg individuata nella concezione dell'uomo come “microcosmo”, luogo dell'integrazione tra vita e spirito, mentre il nuovo approccio heideggeriano alla problematica filosofica – da lui interpretato in senso decisamente antropologico – lo porta ad affermare senz'altro che l'«analitica esistenziale è antropologia essenziale» (*Ivi*, p. 49).

¹²⁶ *Ibidem*.

non semplicemente arbitraria o storicamente contingente) della «domanda filosofica originaria», che a sua volta rimanda a una «possibilità essenziale» e a una «forma d'esistenza del fenomeno originario uomo»¹²⁷, che si tratta pertanto di mettere in luce.

Il punto di partenza prescelto da Landsberg per una teoria dell'essenza dell'uomo è una considerazione che ciascuno può verificare in rapporto a se stesso: «L'uomo è un essere che sa, o comunque può sapere, di dover morire»¹²⁸. È importante avere chiara la natura di tale sapere. Non si tratta qui del presentimento oscuro della prossimità della morte, che tutte le specie animali superiori sembrano possedere, bensì del sapere della necessità e quindi della certezza della morte. Tale consapevolezza accompagna l'uomo anche quando la morte non lo minaccia immediatamente, in completa assenza di un pericolo imminente. Egli si sa comunque mortale. Ma da dove gli deriva tale incrollabile certezza? La biologia non ha ancora saputo formulare una legge universale della mortalità senza eccezioni di tutti gli esseri viventi, tanto più che non dispone nemmeno di un'accezione unitaria dei fenomeni di "vita" o di "essere vivente", che costituiscono il suo particolare oggetto di indagine. Ciò non impedisce tuttavia che non conosciamo legge più certa di quella che prescrive la fine inevitabile di ogni vita. La causa di tale certezza non può essere la semplice esperienza di frequenti casi di morte¹²⁹. L'esperienza, piuttosto, non fa qui che confermare, di volta in volta, «un sentimento di finitudine che grava sull'essere vivente»¹³⁰. La psicologia del profondo, da parte sua, propende a collegare il sentimento della mortalità a un ricordo inconscio dello stato prenatale. Quel che è certo, al di là delle cause per le quali ciò avvenga, è che «l'esistente effettivamente può, anzi deve necessaria-

¹²⁷ *Ivi*, p. 51.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ Considerazioni analoghe di Scheler e di Heidegger sul tipo di certezza della necessità della morte verranno da noi prese in considerazione nel capitolo IV, dedicato all'argomento.

¹³⁰ *Ivi*, p. 52.

mente, a un certo grado – come ha riconosciuto Heidegger – esperirsi come “*Dasein zum Tode*” [sic]»¹³¹.

È vero che l'esplicita coscienza della necessaria mortalità dell'uomo parrebbe assente nelle popolazioni cosiddette “primitive”, i cui membri – come è stato appurato dagli studi etnologici di Lévy-Bruhl – ignorano l'idea di una morte “naturale” (come esito di un esaurimento della forza vitale interna di un organismo), percepandola piuttosto di volta in volta come un evento occasionale, catastrofico e di origine esterna (violenza bellica, malattia, magia malefica). In un'ottica empiristica si potrebbe attribuire tale concezione a un'insufficienza di materiale induttivo che non consentirebbe l'acquisizione della coscienza del carattere universale della morte, giacché l'esperienza limitata di cui le suddette popolazioni dispongono mostrerebbe loro, per l'appunto, solamente che di tanto in tanto qualcuno muore, per lo più in combattimento o per malattia. Ma condizioni analoghe non hanno impedito che tale coscienza venisse acquisita in stadi successivi dell'evoluzione umana, ragion per cui la spiegazione va ricercata a un livello più profondo. Si tratta in definitiva del fatto che l'individuo del clan, pur non ignorando interamente il proprio dover morire – dato che ha già sufficientemente sviluppato il proprio sentimento vitale – non lo avverte tuttavia come *significativo* per sé e tende perciò a trascurarlo. Egli crede che farà presto ritorno in un nuovo membro, il quale, ereditandone l'anima e il nome, ricoprirà la medesima posizione – che costituisce «l'unico principio relativamente individualizzato»¹³² – all'interno della collettività tribale, per la quale in definitiva nulla andrà perduto. Ecco tutto. Ciò che a questo tipo d'uomo manca non è perciò il materiale induttivo, quanto un'esperienza sufficientemente individualizzata di sé. Esperendosi

¹³¹ *Ivi*, p. 53.

¹³² *Ibidem*. È opportuno integrare questi rilievi di Landsberg, concernenti la mancanza di individualizzazione del membro della tribù, con quanto osserva Thomas sugli elementi che rendono complessa e nient'affatto impersonale la rappresentazione della morte da parte del singolo nell'Africa Nera (cfr. Louis-Vincent Thomas, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1975, p. 175, nota 3)

esclusivamente come membro della tribù, è in realtà ancora troppo poco individualizzato per avvertire la morte come un evento che riguarda in primo luogo lui stesso, più che il gruppo al quale appartiene. Dove manca un'esperienza individualizzata di sé, «la sopravvivenza della tribù copre la morte dell'individuo»¹³³. Se questo è vero, viene così evidenziata una correlazione essenziale tra *individualizzazione* ed *esperienza della morte*, che Landsberg enuncia nella seguente formulazione:

«Quanto più si viene a formare un sentimento vitale individuale dell'uomo, tanto più esso diviene consapevole della propria necessaria mortalità. La forza di tale esperienza della morte, in un uomo, è proporzionale al grado del suo essere-individualizzato»¹³⁴.

La coscienza della propria morte è data all'uomo in quanto tale, ma la rilevanza e il significato a essa di volta in volta accordati presuppongono l'evento dell'umanizzazione e quell'aspetto di essa che è l'individualizzazione. È importante sottolineare che la coscienza e l'essere dell'uomo procedono di pari passo:

«Quanto più è uomo, tanto più ha sviluppato in sé qualcosa che non appartiene alla specie bensì alla persona individuale. In effetti esso è tanto più minacciato dalla morte quanta più individualità può perdere, appunto perché l'ha acquisita»¹³⁵.

¹³³ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 53. In *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie* (cit., p. 8) Landsberg aveva scritto che «l'unità della tribù copre la morte del singolo». Ora evidenzia invece il fatto che nella concezione "primitiva" è questione di una sorta di sopravvivenza *sui generis* dell'individuo, che nel clan non muore mai del tutto. Si tratta naturalmente di una concezione dell'immortalità antecedente all'acquisizione della morte e della sopravvivenza personali.

¹³⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 54. Analoghe considerazioni a proposito della correlazione essenziale tra individualizzazione personale e coscienza della morte verranno riprese da Landsberg nel cap. III di *Die Erfahrung des Todes*, "Esperienza della morte e individualizzazione".

¹³⁵ *Ivi*, p. 55.

Landsberg ne trae la seguente formula generale:

«Qui come ovunque l'autoconcezione, in questo caso la concezione della propria mortalità, consegue a un *effettivo mutamento ontologico dell'uomo*»¹³⁶.

I “primitivi” possono a buon diritto (anche se non del tutto, dal momento che sono pur sempre già degli uomini) trascurare la propria morte individuale a fronte di una sopravvivenza nel clan; altrettanto a buon diritto i filosofi tardo-antichi hanno fatto della sopravvivenza individuale il pensiero dominante della loro vita altamente individualizzata. Gli uni e gli altri hanno ragione in riferimento a se stessi (vale a dire “per sé”). Ma ciò non implica la verità o la falsità di una posizione rispetto all'altra, né d'altra parte nemmeno alcun soggettivismo, in quanto non viene qui colto ed esplicitato un identico contenuto, bensì «gradi differenti di realizzazione dell'idea dell'uomo che esse stesse rappresentano. Le forme dell'autoconcezione seguono anche qui i gradi dell'umanità»¹³⁷. Il membro “primitivo” del clan non può avvertire la minaccia della perdita dell'identità personale, per il semplice motivo che non l'ha ancora sviluppata in grado sufficientemente elevato. Solo quando la coscienza di sé raggiunge una determinata soglia, la morte viene avvertita dall'uomo come un'incombente minaccia alla propria individualità. La pura induzione in base a osservazioni empiriche, da sola, non consente all'uomo di pervenire al medesimo sentimento, se prima non è divenuto un individuo realmente minacciato dalla morte. Allo stesso modo, può restare relativamente povero di significato l'apprendimento puramente mnemonico della formula «tutti gli uomini sono mortali»¹³⁸. Ciò che qui si richiede è piuttosto un'esperienza della minaccia di valori indivi-

¹³⁶ *Ibidem*. La corrispondenza tra essere (*Sein*) e coscienza (*Bewußtsein*) è più volte ribadita da Landsberg: «Il mutamento della coscienza presuppone un mutamento dell'essere» (P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova, Luzern 1937, p. 16); «La coscienza segue l'essere che sta a fondamento» (*ivi*, p. 45).

¹³⁷ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 55.

duali da parte della morte»¹³⁹, che può provenire o dall'effettiva esperienza di tale minaccia nella propria vita (soprattutto nel sacrificio di sé) o dalla morte di un consimile. Per lo più è l'esperienza della morte del prossimo, che l'amore ci consente di cogliere nella sua individualità insostituibile, a dirci qualcosa della nostra propria morte.

«Nel momento in cui l'uomo guarda la salma di un essere umano amato, si risveglia in lui con piena minacciosità la certezza d'ordine sentimentale che così *noi tutti* dobbiamo un giorno morire. Questo “noi tutti” si costituisce appunto per ciò come unità dell'uomo nell'uomo»¹⁴⁰.

Ha di qui origine quell'«afflizione metafisica» che va al di là della singola perdita e che solo una promessa di immortalità personale – e non più una sopravvivenza nel clan, nella specie o negli elementi del cosmo – può pienamente consolare. Ma che cosa è in realtà accaduto? Non si è realizzato un semplice apprendimento per così dire estrinseco, ma una trasformazione profonda del soggetto conoscente.

«Nel momento in cui si realizza l'esperienza essenziale che è contenuta in questo genere particolare di afflizione, l'uomo non ha enunciato una regola più o meno probabile a partire

¹³⁸ Non si può a tale proposito non pensare alle celebri pagine tolstojane de *La morte di Ivan Il'ic*, dove il protagonista è alle prese non con la mortalità perfettamente “normale” dell'uomo in generale, da lui saputa da lungo tempo, ma con quella – assurda e inaccettabile – sua propria, di Ivan Il'ic, con la sua storia, i suoi sentimenti, i suoi pensieri che ne fanno un essere particolare e unico.

¹³⁹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 57.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Nel saggio sull'esperienza della morte tale unità concreta verrà da Landsberg efficacemente espressa mediante la categoria dell'“Ognuno” (*Jedermann*), che designa «l'universalità specificamente antropologica, l'universalità del singolare», ben espressa dall'affermazione di Montaigne: «Ogni uomo porta in sé la forma intera della condizione umana» (cfr. P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 118, nota 15). Successivamente Landsberg indicherà nella categoria dell'“Ognuno” «la categoria ultima dell'antropologia filosofica» (P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innerwelt*, cit., p. 375), riservandosi di approfondirla in una seconda parte dell'*Antropologia*.

da un materiale induttivo; ha bensì guadagnato, in un caso, un'autentica *conoscenza essenziale*, ha sviluppato il proprio sentimento vitale e lo ha arricchito di un'improvvisa e per lui indubbia certezza esperienziale di tipo sentimentale. Conoscenza essenziale non è un coglimento puramente oggettivo dell'essenza, bensì un multiforme atto-di-divenire (*Werdeactus*), incontro con le idee, qui appunto con l'idea dell'uomo. La sua propria situazione metafisica si è trasformata. Egli si trova di fronte a problemi dei quali il semplice significato doveva essergli in precedenza precluso»¹⁴¹.

Ancora una volta, conoscere significa per il soggetto trasformarsi nel contatto con il conosciuto. Quanto accaduto all'uomo nella sua maturazione dallo stadio primitivo a quello culturale-individualizzato, è analogo a quanto avviene nel processo di maturazione del singolo individuo dalla fanciullezza all'età adulta: che cioè nuovi contenuti conoscitivi si dischiudano col dischiudersi di nuove dimensioni dell'essere. D'importanza decisiva per lo sviluppo dell'antropologia è ancora il carattere assolutamente diveniente dell'uomo, un divenire nel quale esso diviene individuo e si coglie come tale.

«Il processo nel quale il principio "uomo" irrompe in quella o in quelle specie animali per le quali vogliamo per il momento usare la designazione indeterminata di "pre-uomo" (*Vormensch*), è un processo continuo, il quale coincide, appunto come processo, con l'essere dell'uomo in quanto "essere-divenire" (*Werdessein*)»¹⁴².

A fronte della compiutezza e fissità del "pre-uomo" (o progenitore) in quanto animale, sta la storicità dell'uomo in senso proprio, comprendente anche ciò che in esso si manifesta solo in un momento successivo del suo continuo divenire, come la coscienza della morte.

¹⁴¹ *Ivi*, pp. 57-58.

¹⁴² *Ivi*, p. 59.

«L'«attimo» nel quale Adamo si desta dura, dall'inizio della storia dell'uomo fino ad oggi e a domani, ed è l'intera esistenza umana stessa *pensabile* in quanto tale. In un determinato momento di questo risveglio, dunque, l'uomo esperisce in modo vissuto, assieme alla peculiarità del proprio mondo interiore, la propria mortalità e i problemi a essa legati, non altrimenti da come l'individuo infantile si desta ogni volta a tale scoperta. In questo senso il sapere della morte appartiene di fatto all'uomo»¹⁴³.

A essere qui in questione, per Landsberg, è l'«idea di uomo», e non l'attribuzione di una identica qualità a tutti gli individui della stessa specie (nessuno infatti vorrà, per esempio, contestare che il linguaggio appartiene alla natura umana, nonostante alcuni individui ne siano di fatto privi). Così il «sapere della morte» può essere detto appartenente all'uomo in generale, anche se di fatto non tutti gli individui umani lo attualizzano. Gli equivoci nascono qualora si confonda il «concetto di essenza» (*Wesensbegriff*) con il «concetto di genere» (*Gattungsbegriff*) di derivazione empirica. Mentre il secondo deve essere definibile «mediante caratteristiche tali da convenire nello stesso modo a tutti gli individui del genere», il primo non è altro che «l'interpretazione concettuale di un processo che ammette gradi assai differenti»¹⁴⁴. In base a esso potrebbe far parte dell'essenza dell'umanità anche qualcosa che non siamo ancora in grado di riconoscere, perché il nostro grado di umanità non è ancora sufficientemente sviluppato in quella possibile direzione. Landsberg può dunque affermare che la coscienza della necessità della propria morte appartiene all'uomo in quanto tale, anche se il grado e il significato di tale consapevolezza possono variare sensibilmente, tanto nella storia complessiva dell'umanità come in quella particolare di ogni individuo umano.

¹⁴³ *Ivi*, p. 59.

¹⁴⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 60.

L'attività umana del filosofare ha origine precisamente dal confronto che l'uomo instaura con il sapere della morte, confronto che è parte integrante del processo stesso di umanizzazione.

«Quando dunque, a un determinato grado dell'autentica umanizzazione, erompe il sapere della morte, si dà il presupposto per il nascere della filosofia e in particolare dell'antropologia filosofica. [...] Nel momento in cui l'uomo diviene un essere – egli non è mai, diviene sempre – che sa di dover morire e ciò che questo significa, diviene immediatamente un essere che si interroga sul senso della propria esistenza»¹⁴⁵.

Da quel momento le sue forze spirituali spingono verso la richiesta di un senso complessivo dell'esistenza e lo trovano nell'immortalità. Storicamente ciò si è verificato, per esempio, nell'epoca dell'individualismo tardo-antico, nel cui clima di tensione soteriologica sono maturate la «filosofia antropologica» socratico-platonica, i culti misterici e le premesse per l'accoglimento del messaggio cristiano. Il nuovo atteggiamento nei confronti della morte e della sopravvivenza è il denominatore comune di tutti questi fenomeni¹⁴⁶.

«L'autentica filosofia antropologica è sempre una presa di posizione nei confronti dell'esperienza vissuta della minaccia della morte e un tentativo di un suo superamento, come anche la religione nelle sue forme più elevate [...]. Le categorie di senso (*Sinn*) e mancanza di senso (*Sinnlosigkeit*) si contrappongono ora reciprocamente, acquistano il loro significato, si esplicitano unitamente alle contrapposte categorie di caducità (*Vergänglichkeit*) e sopravvivenza (*Fortdauer*), che solo ora, con la consapevole costituzione di un Sé individuale, valorialmente insostituibile, sono divenute possibili»¹⁴⁷.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ Cfr. a proposito anche P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., pp. 16-17.

¹⁴⁷ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 62.

Con la consapevolezza di un tale Sé, infatti, si è aperta di fronte all'uomo l'angosciosa prospettiva di un evento nullificante, di un "nulla" che non è l'"*omnino nihil*", il nulla assoluto di sé (che Landsberg ritiene del tutto irrapresentabile per l'uomo), bensì «l'abisso nel quale la struttura fondativa della vita specificamente personale sembra finire e con ciò il suo significato scomparire»¹⁴⁸. Si tratta del nulla della "depersonalizzazione", a cui l'uomo reagisce cercando non una forma qualsiasi di immortalità, bensì una che ne conservi l'individualità che esso ormai ha consapevolmente acquisita. A questo livello di individualizzazione e di umanizzazione non bastano più, per assicurare un senso alla vita umana, generiche fedi di sopravvivenza in seno alla stirpe o nel Tutto del cosmo. Tale senso può essere garantito solo da una qualche forma di partecipazione all'essere vero ed eterno, nella cui determinazione Landsberg ravvisa il tema fondamentale dell'ontologia antica: da Parmenide, passando per Platone e il neoplatonismo, fino alla sintesi con lo spirito del cristianesimo operata da Agostino. Il motivo originario della filosofia è dato dal confronto con la minaccia che la morte rappresenta per il senso della vita umana, senso che viene pertanto individuato in ciò che di essa può essere eternizzato; viceversa, quanto di essa è esposto alla caducità viene reputato inessenziale. Per questo alla domanda sul *vero essere* si affianca quella sull'*essenza dell'uomo* e ad entrambe quella su che cosa l'uomo debba fare per essenzializzarsi e conservare la parte essenziale di sé mediante la partecipazione all'essere eterno.

Con l'esibizione di tali nessi strutturali, Landsberg perviene a una sorta di riconduzione di tutta la filosofia all'antropologia filosofica e di questa al problema dei problemi dell'uomo: quello della morte e del senso della vita di fronte alla sua inevitabilità.

¹⁴⁸ *Ibidem*. Il deciso rifiuto di considerare l'idea del nulla (che tanta importanza riveste invece per Scheler e Heidegger), è da Landsberg riproposto in *Die Erfahrung des Todes* (cit., p. 60): «La morte come fine assoluta [...] è un'idea priva di contenuto, solo verbale, alla quale non corrisponde alcuna esperienza, nemmeno nell'angoscia più estrema. Non esiste nessuna esperienza del "nulla" [...]».

IV. L'antropologia filosofica come chiarificazione concettuale dell'autoconcezione umana

«Così la domanda nei confronti del senso è l'unica universale originaria radice dell'altro problema filosofico; non solo: chi sono, dove vado, da dove vengo? ma anche: che cosa debbo fare? Tutte si riferiscono alla minaccia della morte»¹⁴⁹.

L'antropologia filosofica è un tentativo di risposta a tali domande, a partire dal momento in cui l'uomo non riesce più ad acquietarsi nelle forme del mito o della religiosità tradizionale e, mediante la chiarificazione della propria essenza, cerca di orientarsi con le proprie forze.

«L'autoconcezione dell'uomo si mostra qui nuovamente come una *autodeterminazione* (*Selbstbestimmung*) nel senso originariamente esistenziale del divenire, nell'unità di teoria e prassi, giacché l'opinione che egli ha di sé deve dargli forma, così come la forma che ha già acquisito influisce già su tale opinione. Egli esperisce in se stesso come essenziale una direzione dell'esistenza e la rende fondamento di senso della sua intera esistenza. La filosofia è un'attività dell'uomo a esso necessaria, che viene attualizzata a un certo grado dell'umanità. Ma l'antropologia filosofica è una direzione originaria della filosofia»¹⁵⁰.

La filosofia si presenta dunque inequivocabilmente come una disposizione umana fondamentale che si realizza come risposta a un'urgenza esistenziale fattasi più acuta a un certo grado dell'essere e dell'autocoscienza dell'uomo. Ne va qui della domanda dell'uomo circa se stesso, la più pressante, una volta che il suo "Sé" abbia acquistato rilevanza, unicità, insostituibilità e la sua perdita venga considerata inconsolabile. La ricapitolazione migliore di quanto sin qui esposto è senza dubbio data da Landsberg stesso.

«La domanda sul senso della vita umana nasce all'uomo, a un determinato grado di individualizzazione, da una particolare specie di sapere sulla sua morte. La domanda sull'essenza dell'uomo nasce appunto da questa domanda di senso. L'es-

¹⁴⁹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 64-65.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 65.

senza dell'uomo risiede là dove risiede il suo senso. L'autoconcezione dell'uomo è inscindibilmente legata a una concezione della sua sopravvivenza oltre la morte, a una concezione dell'essere assoluto ed eterno e infine un mandato a essenzializzarsi, a compiere il senso della vita, a congiungersi all'essere assoluto ed eterno. Non è possibile spezzettare tale andamento problematico dell'autentica coscienza filosofica e assegnare tali domande parte alla metafisica e all'antropologia, parte alla saggezza di vita e all'etica. La struttura è troppo unitaria per farlo; si tratta qui ovunque solo di uno sviluppo del contenuto di un atto unitario di autoconcezione dell'uomo, con il quale esso appunto risponde all'esperienza vissuta della morte»¹⁵¹.

È chiaro pertanto che un'autentica antropologia essenziale non può rinunciare all'«unità di struttura» tra la determinazione dell'essenza dell'uomo, la sua sopravvivenza e il modo di conseguirla. Contribuire a essa significa quindi contribuire all'autodeterminazione e all'umanizzazione dell'uomo, alla lotta che l'uomo deve

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 65-66. L'«interconnessione necessaria» – centrale per l'interpretazione storica di un'antropologia – «tra la determinazione essenziale dell'uomo, la rappresentazione della sua immortalità e il mandato di una vita sensata» (*ivi*, p. 66) è per Landsberg manifesta nell'intera storia umana. A titolo di esempio egli ricorda il socialismo francese del XIX secolo. In Saint-Simon e nel suo discepolo Comte diviene evidente il carattere di «religione surrogata» assunto dal socialismo. La destinazione del singolo individuo è qui quella di contribuire al progresso dell'Umanità, intesa come «essere eterno» e orizzonte immanente di immortalità del singolo. Ma la medesima tendenza a dissolvere il destino del singolo in quello della collettività (classe o nazione) si ripresenta anche nel nazionalismo moderno. Entrambe le forze – socialismo e nazionalismo – incontrano scarsa resistenza e si affermano in masse nelle quali il senso dell'individuo e della sua sopravvivenza individuale si è già indebolito. A tale proposito risulta istruttivo un confronto con quanto Landsberg affermava, in polemica con Burkhart, già in *Die Welt des Mittelalters und wir*, che cioè il Medioevo era sì per taluni aspetti più collettivistico dell'epoca moderna, ma per altri lo era senz'altro meno, «in quanto l'uomo era dato a se stesso, in un primato del religioso, come soggetto di salvezza. Assieme al più stretto legame sociale esisteva per ciascuno un'ultima sfera di interiorità religiosa» (P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 91).

intraprendere «per conoscere se stesso attraverso se stesso, al fine di trovare il proprio senso e la propria immortalità»¹⁵².

Resta da chiarire un punto di capitale importanza. L'antropologia filosofica aspira a una spiegazione concettuale universale dei propri contenuti. L'autoconcezione dell'uomo, sulla quale essa primariamente si fonda, deve perciò potersi legittimare come una vera e propria «concezione dell'uomo in quanto tale» e non esaurirsi in semplici concezioni di singole individualità. Qual è dunque il carattere di questa universalità alla quale l'antropologia filosofica conta di attingere mediante l'autoconcezione umana? Landsberg ritorna ancora una volta alla sua distinzione tra l'universalità dell'idea e l'universalità del genere (*Gattung*).

«L'idea rappresenta un tipo di universalità in quanto una moltitudine di individui concreti possono partecipare alla sua realizzazione, non un'universalità nel senso della logica scolastica, ossia un'universalità che sarebbe ottenibile, partendo dagli individui, per progressiva astrazione mediante la sottrazione di determinate proprietà. "Umanità" è in questo senso non un concetto generale per "uomo", bensì un'idea che si realizza in un modo e in un grado del tutto specifici in ogni essere umano. Mentre rispetto alla specie l'individuo è una grandezza numerica, rispetto all'idea esso è un'unica e insostituibile forma di realizzazione qualitativa. Proprio per questo l'idea è esperibile, e precisamente di volta in volta nella sua realizzazione; il concetto è invece solo pensabile. Il passaggio dalla semplice concezione dell'"Io" isolato alla concezione di una pluralità di individui che include tale Io e coesiste con esso – individui che partecipano a una determinata idea dell'uomo – e quindi alla concezione di una tale idea stessa, va considerato come del tutto immediato. Al principio sta qui appunto l'esperienza vissuta della morte. In tale esperienza vissuta viene inseparabilmente scoperta la mia propria mortalità e l'appartenenza della mortalità all'idea dell'uomo»¹⁵³.

¹⁵² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 68.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 69-70.

Alle spalle, per così dire, dei singoli coglimenti dell'Io, del Tu, dell'uomo in generale sta il coglimento di un'idea di uomo alla quale esse tutte partecipano e la mortalità viene colta come necessariamente appartenente a tale idea¹⁵⁴. I due aspetti della questione sono inscindibilmente interconnessi nel ragionamento di Landsberg.

«Ciò che per primo cogliamo dell'uomo in questo senso è appunto la sua mortalità e il principio della mortalità è il pri-

¹⁵⁴ Di che genere è questa "idea" dell'uomo, alla quale la mortalità appartiene necessariamente? Landsberg parla di "partecipazione" di ogni uomo all'idea di uomo, il che fa pensare all'Idea nel senso platonico. Può essere utile dunque confrontare il modo in cui lo stesso Landsberg si è espresso sulla dottrina platonica delle idee in *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*. L'idea platonica è intesa come quell'essere unitario, immediatamente dato nella visione (e non derivato mediante induzione o definizione arbitraria), che fa da supporto (*Unterlage*) al concetto. Se questo deve «comprendere un certo numero di individui originariamente dati [...] bisogna che tra il tutto che sta a fondamento dell'unità del concetto e gli individui da esso compresi, sussista una relazione d'essere (*Seinsbeziehung*) che non è né quella del Tutto rispetto alla parte – in caso contrario non vi sarebbero individui [...] – né d'altra parte quella di un'unificazione solo arbitrariamente concordata e posta dall'uomo, giacché allora non vi sarebbe alcun fondamento specifico del concetto, nessuna ipotesi di concetto nel senso di Platone. Così, in Platone, il rapporto tra l'Idea in quanto supporto del concetto e gli individui compresi dal concetto viene concepito sotto la categoria della *methexis, participatio, Teilhabe*. Gli individui non sono parti dell'Idea, ma sono per partecipazione a essa» (P.L. Landsberg, *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, cit., p. 10). Dell'idea platonica Landsberg respinge il carattere ipostatico nonché la sostanziale staticità, immettendola nel reale e rendendola per così dire dinamica (anche l'idea è in questo senso un "essere-divenire"). Come principio dinamico universale-concreto *in re*, essa sembra avvicinarsi perciò all'essenza (*Wesen*) in senso fenomenologico (all'esser-così o *Sosein*), la quale costituisce a sua volta la realizzazione individuale (concreta, vitale, storica, finita) dell'idea. Il "concetto" infine rappresenta l'astratto, il pensato e costituisce il grado più debole, perché meno immediato, della conoscenza (cionondimeno la filosofia è proprio attività di "chiarificazione concettuale", almeno altrettanto che coglimento immediato delle idee e delle essenze). La mediazione tra intuizione immediata e concettualizzazione viene tentata da Landsberg con l'introduzione, in riferimento all'idea di uomo, del "concetto dinamico" di "immagine creatrice" ispiratogli da Bergson.

mo principio nel processo dialettico dell'antropologia filosofica in generale»¹⁵⁵.

Se la relazione con il genere non è nulla che riguardi l'esistenza dell'uomo in quanto individuo particolare, quella con l'idea lo costituisce invece singolarmente. Costituendone la realizzazione, può accedere alla sua comprensione in se stesso. L'esperienza vissuta della morte – rivelatrice tanto della propria mortalità quanto della sua appartenenza all'idea dell'uomo in generale – è pertanto decisiva per l'autoconcezione umana. Essa supera i confini di semplice esperienza della *mia* morte presentita o di quella di un consimile, per diventare la morte in generale, correlata all'umanità.

«L'individuo è qui sempre in questione come particolare e insostituibile concretezza dell'idea. Appartiene proprio all'esistenza di tale idea che a essa partecipino solo individui di volta in volta singolari e proprio mediante la loro singolarità qualitativa. Si delinea così quella struttura nella quale la morte si dà in modo del tutto unico come la mia morte e nello stesso tempo come una forza correlata all'idea di uomo»¹⁵⁶.

Emerge dunque quel «passaggio dall'individuale all'idealmente universale»¹⁵⁷, appartenente «alla struttura dell'autoconcezione umana in generale»¹⁵⁸ a tal punto da poter essere introdotto in un primo tempo da Landsberg come ovvio.

«Ogni uomo è pertanto per l'antropologo l'uomo, proprio nel suo essere un uomo del tutto particolare; anzi, la particolarizzazione del suo essere indica il grado del suo essere-uomo; giacché, mentre l'appartenenza a una specie spetta in egual misura ai suoi individui, la partecipazione a un'idea deve conoscere modi e gradi molto differenti»¹⁵⁹.

¹⁵⁵ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 70.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 70.

Si capisce pertanto come la morte dell'uomo abbia un senso completamente diverso da quello che ha per tutti gli altri viventi e come sia irriducibile al puro dato biologico dell'arrestarsi delle funzioni di un organismo. Mentre con la morte dell'animale va perduto qualcosa di perfettamente rimpiazzabile in seno alla specie, l'uomo avverte invece in essa la minaccia alla propria unica e irripetibile personalità:

«La morte, nel senso in cui viene esperita, è dunque depersonalizzazione, una tremenda possibilità riposta specificamente nell'idea dell'uomo [...]»¹⁶⁰.

Allorché si interroga sul senso del proprio vivere e del proprio morire, l'uomo lo trova pienamente compiuto solo in una promessa d'immortalità, la cui negazione, a un certo grado della sua individualizzazione, ha come esito la disperazione nei confronti di se stesso¹⁶¹.

«Un problema dell'immortalità si dà dove esiste una personalità in divenire, che crea in sé valori i quali non appartengono alla specie, ma che appaiono tuttavia anch'essi sottoposti al destino finale di tutti i viventi. In ogni antropologia ne va dunque della domanda sul senso del vivere umano minacciato dalla morte e quindi del problema filosofico fondamentale per eccellenza»¹⁶².

Detto con ancor maggiore incisività, «l'uomo è un essere che può esperire un problema esistenziale dell'immortalità»¹⁶³. La problematica della morte e dell'immortalità accompagna – in quanto coesistente all'uomo – il processo stesso di umanizzazione; approfondendola l'antropologia filosofica contribuisce da parte

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 72.

¹⁶¹ Nel saggio sull'esperienza della morte diverrà fondamentale per Landsberg la categoria ontologica della *speranza*.

¹⁶² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 73.

¹⁶³ *Ivi*, p. 74

sua a tale processo non in modo estrinseco ma come parte integrante del medesimo.

4.4 Autoconcezione e idea di umanità

Il fatto che ogni antropologia debba sfociare in un'indicazione della "destinazione" (*Bestimmung*) dell'uomo in quanto uomo e del modo del suo conseguimento, consente a Landsberg di chiarire il rapporto che intercorre tra l'antropologia stessa e il darsi di un'"idea di umanità" (*Humanitätsidee*), di cui detta destinazione costituisce il nucleo centrale.

Storicamente si sono date forme molto differenti di idea umanità. Quella del socialismo francese del XIX secolo, ad esempio, contrapponendosi a un'idea di sopravvivenza individuale e mettendo l'umanità stessa al posto di Dio come unico e vero essere, era trapassata nel collettivismo e nel culto del progresso. A parere di Landsberg è piuttosto in direzione dell'"individualismo classico tedesco" e nella corrispettiva *Humanitätsidee* che un'antropologia filosofica essenziale deve guardare. In Kant (per il quale l'antropologia "pragmatica" deve indagare ciò che l'uomo «come essere libero fa di se stesso o può e deve fare»¹⁶⁴ e per il quale il dovere dell'uomo deriva da un'idea dell'uomo come essere razionale), in Herder e in Goethe (i quali elaborarono il pensiero di una "*Bildung zur Humanität*", di un consapevole processo di realizzazione delle possibilità essenziali dell'umanità)¹⁶⁵, Landsberg ritrova una verità fondamentale per ogni autentica antropologia filosofica, ossia

«la verità che l'essere (*Wesen*) dell'uomo ci è dato come storia: il che significa, qui, come un "essere-divenire" (*Werdesein*) rispetto alla realizzazione di un'idea. [...] L'uomo non *esiste* al di fuori della propria storia; in quanto uomo diviene in essa e

¹⁶⁴ Qui Landsberg riprende la nota distinzione stabilita da Immanuel Kant in *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

¹⁶⁵ «L'umanità intera sta nel segno del pindarico "divieni ciò che sei"» (P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 77).

tale divenire è il suo essere stesso. Per dirlo ancora una volta con Herder, esiste una “storia dell’umanità”: è il “divenire-uomo” (*Menschwerdung*) dell’uomo, che ancora al presente avviene»¹⁶⁶.

In tale prospettiva, l’umanità non è da intendersi come «soggetto collettivo empirico», come una “somma” di individui o di nazioni (senso nel quale sarebbe ben difficile parlare di una storia comune), ma piuttosto come costituita dalla totalità dei singoli e delle nazioni, «nella loro relazione all’idea che si sviluppa in essi, idea anch’essa storica in tale sviluppo»¹⁶⁷. Tale sviluppo non si presenta come quello di un qualsiasi essere naturale e si presta non solo a essere spiegato ma anche a essere orientato, con importanti conseguenze per l’antropologia filosofica.

«Nella misura in cui si assume che l’uomo abbia da realizzare il proprio essere (*Wesen*), nel senso kantiano, “come essere che agisce liberamente”, all’antropologia spetta un compito addirittura pratico, e diviene fondamento dell’etica»¹⁶⁸.

È quanto si è di fatto storicamente realizzato nel tardo XVIII secolo, a spese della teologia, quando il momento normativo di un dovere vincolante venne desunto dall’essere stesso dell’uomo, anziché da una norma esterna a esso.

«L’“autonomia” è un concetto essenzialmente antropologico. Proprio nella congiunzione dello storico con un’interiorizzazione dell’etico in tale concezione, secondo la quale l’essere

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 78.

¹⁶⁷ *Ibidem*. L’idea di una storia dell’umanità come un tutto e non come una semplice somma di individualità è presente in Landsberg fin dalle prime opere (per esempio in *Die Welt des Mittelalters und wir* e in *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*). Nella *Einführung* il medesimo pensiero ritorna con *pathos* immutato. «Bisogna per una volta aver provato che cosa significa affermare, in tutta serietà, che non vi sia alcuna idea di umanità: un pensiero che deve, almeno per un attimo, mozzare il fiato a ogni vero uomo» (P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 80).

¹⁶⁸ *Ibidem*.

dell'uomo sarebbe l'essere-divenire di un'idea che si sviluppa, io ravviso un contenuto *permanente* dell'idea di umanità¹⁶⁹.

Landsberg rileva come l'«idea classica di umanità», elaborata da Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schiller, Humboldt, sia entrata in una profonda crisi, alla quale hanno contribuito l'annuncio nietzscheano del superuomo e lo spaventoso evento del primo conflitto mondiale. Egli è nondimeno fiducioso che il superamento della farragine naturalistico-materialistica della seconda metà dell'Ottocento porterà al riconoscimento dell'«autentica grandezza dell'idealismo dell'idea di umanità e del rispettivo *ethos*»¹⁷⁰, che sta nel tentativo di coniugare solidarietà universale e formazione strettamente individuale. Inoltre, in tale visione, supportata da simpatia nei confronti dell'umanità, Landsberg vede il giusto mezzo tra gli eccessi dell'«umiliazione naturalistica» e della «presunzione titanica» dell'uomo. Ma soprattutto, a suo parere, «non si dà antropologia filosofica senza l'assunto di un'idea che si sviluppa nell'umanità»¹⁷¹. Tale assunto rimanda naturalmente al «rischio iniziale» dell'antropologia filosofica e la sollecita a una sua costante critica; al tempo stesso le pone anche il compito di rispondere efficacemente alla crisi in cui l'idea di umanità è caduta, recuperando per l'epoca presente il «nucleo eterno» contenuto nelle formulazioni che storicamente ne sono state date. Landsberg ricorda anche come gli ideologi della “*Realpolitik*” di stampo bismarkiano abbiano abbandonato l'idea di umanità, ritenendola un qualcosa di irrealistico, appunto “solo” un'idea. A suo avviso questo sedicente “realismo” avrebbe di fatto perduto la percezione di un aspetto più profondo della realtà a vantaggio di uno più superficiale, in quanto l'«autentica idea non è nulla di semplicemente pensato, ma ciò che è veduto e progettato in avanti (*Weiterentworfene*), l'intima essenza dinamica di un “essere-divenire” stesso [...]»¹⁷².

¹⁶⁹ *Ivi*, pp. 78-79.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 79.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 80.

¹⁷² *Ivi*, p. 96

L'idea dell'uomo non va pensata «*in mente Deo*» o in un presunto «regno dei significati», ma cercata «nella vita reale dell'umanità»¹⁷³. Più positivamente, «è la nostra immagine creatrice (*schaffen-des Bild*) di ciò che si progetta (*entwirft*) nelle tendenze di tale divenire ed è decifrabile solo in un approfondire in tale divenire»¹⁷⁴. L'uomo è in continuo divenire nel corso della storia. Forze quali ad esempio il cristianesimo, il buddismo, il rinascimento europeo, hanno trasformato l'umanità, portando alla luce sue predisposizioni nascoste. Questa storia, così poco esplorata, del mutare del cuore e della mente umana, continua in ogni singolo uomo. La stessa antropologia filosofica può a ragione essere detta storica nella misura in cui l'uomo, al quale essa si rivolge, è un peculiare divenire temporale che in ogni istante partecipa del carattere della storicità (*Historizität*), racchiudente in ogni suo istante il passato, il presente e il futuro: si tratta della storicità ontologica che lo costituisce. Ma se invece si intendesse per storia quella ristrettissima porzione di passato che ci è stata più o meno fortuitamente tramandata e che è oggetto della ricostruzione storico-scientifica, al-

¹⁷³ *Ivi*, p. 80.

¹⁷⁴ *Ibidem*. All'«immagine creatrice» Landsberg fa ricorso anche in un articolo del suo periodo francese, a cui sarà pertanto utile fare riferimento. Il contesto è qui definito dal problema di come esprimere l'essenza di una cosa. Landsberg spiega, conformemente alla sua impostazione gnoseologica, che «si tratta di elaborare un metodo della chiarificazione, della dimostrazione intuitiva (*Aufweis*)». Per «far vedere l'essenza» si procede in primo luogo negativamente, mostrando ciò che una cosa non è, distinguendola dalle sue possibili contraffazioni o da fenomeni a essa solo somiglianti. Poi inizia la parte per così dire costruttiva, che è anche la più difficile: «si tratta di trovare, per mostrare l'essenza stessa, la sua immagine creatrice e necessaria (*image créatrice et nécessaire*), l'immagine che deve risvegliare nell'altro la rappresentazione adeguata di ciò di cui noi parliamo» (P.L. Landsberg, *L'acte philosophique de Max Scheler*, in «Recherches philosophiques», 6, 1936-37, pp. 299-312; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 184). In tale contesto Landsberg fa esplicito riferimento a Henri Bergson (più precisamente al saggio *L'intuition philosophique*, raccolto in *La pensée et le mouvant*, 1938, dove però, a dire il vero, l'espressione impiegata è «immagine mediatrice»), e rimanda al difficile tentativo di rinvenire un metodo alternativo a quello definitorio classico, precedente per genere prossimo e differenza specifica.

lora è chiaro che tale concetto sarebbe inutilizzabile per caratterizzare l'antropologia filosofica, la quale non si lascia rinchiudere negli angusti limiti di una coscienza storica ordinaria ancora troppo immatura. Questa registra prevalentemente gli scontri di potere politico o le scoperte dei processi di civilizzazione, eventi che inducono a concludere che l'uomo sia stato e rimanga, in fondo, sempre lo stesso, mentre le sfuggono i mutamenti antropologicamente più profondi e importanti, come il sorgere di nuovi modi del sentimento (come la *caritas* cristiana, il sentimento rinascimentale della natura, l'amicizia romantica tra uomo e donna) e di nuove categorie dell'intelletto, che solo lentamente emergono dal nascondimento iniziale della creazione individuale e si realizzano come efficaci processi di trasformazione dell'umanità. L'antropologia filosofica deve inoltre superare i limiti della storia documentata, nelle due direzioni dell'origine e della destinazione dell'uomo, per quanto incerte permangano le sue possibilità di rispondere alle questioni connesse. Se da un lato il punto d'avvio dell'antropologia «deve essere sempre preso dall'autoconcezione dell'uomo di volta in volta presente»¹⁷⁵, dall'altro l'orizzonte della chiarificazione critica deve aprirsi all'intera problematica storica. In particolare, l'antropologia filosofica deve evitare di riferirsi unicamente al passato dell'umanità, avendo piuttosto la responsabilità di rivolgersi al futuro dell'uomo, come essere la cui storia è da considerarsi sempre non conclusa e aperta a imprevedibili sviluppi.

«L'antropologia non può [...] rinunciare al compito di riconoscere le tendenze fondamentali o la tendenza fondamentale dell'umanità a partire dalla sua essenza (*Wesen*), nella misura in cui è appunto sin qui realizzata. Non quello di definire l'uomo, bensì quello di interpretarlo e di delinearlo (*entwerfen*) ulteriormente può essere il suo fine. Solo in questo senso essa è storica»¹⁷⁶.

¹⁷⁵ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 82.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 83.

Al concetto della destinazione dell'uomo appartiene tanto la possibilità che questa si realizzi quanto quella del suo fallimento. Per questo ogni singolo porta, in misura corrispettiva al suo essere-uomo, una "responsabilità" nei confronti del futuro. In questo «legame dell'uomo singolo, proprio in forza della sua singolarità, con il destino complessivo dell'umanità», Landsberg vede «il nucleo dell'autentica idea di umanità»¹⁷⁷. «L'uomo non deve diventare né animale né Dio, ma realizzare la legge della propria essenza. L'idea di umanità contiene una filosofia della libertà»¹⁷⁸. Il nesso con l'antropologia essenziale è chiaro. L'antropologia naturalistica, per la quale l'uomo non è che una specie animale, non sarà mai in grado di giungere ad un'autentica idea della destinazione dell'uomo. Certo, potrà ipotizzare la trasformazione biologica della specie uomo in un'altra specie. Ma l'assegnazione di un tale fine trans-umano naturale non potrà evidentemente mai costituire un "compito" per l'uomo, ma solo il risultato supposto di determinati processi (di adattamento o di selezione) o di imprevedibili mutazioni¹⁷⁹. L'ambito di un'indagine essenziale sull'uomo è delimita-

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 85.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ Landsberg traccia anche un breve esame di alcune posizioni filosofiche che assegnano all'uomo una destinazione trans-umana dell'uomo. Nietzsche, sulla base della propria autoconcezione, pensava l'uomo essenzialmente come un essere spiritualmente creatore: l'"oltreuomo" è in realtà l'uomo autentico. In questo Nietzsche è più vicino al titanismo di un Goethe che al naturalismo di un Darwin. Similmente anche Bergson, sembra – nonostante l'ambiguità delle sue formulazioni – attendersi non tanto un'evoluzione superiore della specie uomo, quanto l'elevazione dell'umanità ad opera di un nuovo individuo spiritualmente creatore, il "genio mistico". Tra le dottrine che contemplanò un superamento dei confini della specie in termini individuali e non evolutivi vi è poi l'ideale cristiano di santità come fine ultimo e supremo dell'uomo. L'ideale del santo è in un certo senso una sorta di ideale di oltreuomo e non può essere considerato come la destinazione immanente dell'uomo. A tal proposito l'esperienza dei santi è concorde nell'indicare la necessità dell'intervento soprannaturale della grazia. Goethe da un lato e Agostino dall'altro sono i portatori esemplari di due ideali di umanità essenzialmente differenti. L'uno è proteso all'ar-

to dalla domanda concernente la sua “posizione speciale” nel mondo, proprio in quanto uomo e nel suo reale modo d'essere:

«È compito della filosofia antropologica delineare (*entwerfen*), a partire dalla tendenza dell'ominizzazione (*Menschwerdung*), un'idea dell'uomo come fine naturale di tale tendenza.[...] In ogni caso l'antropologo essenziale deve ricercare l'idea immanente dell'umanità»¹⁸⁰.

Riassumendo dunque: l'idea di umanità – in quanto orizzonte comune nel quale si inscrivono le coordinate della destinazione interiore di ogni uomo – è necessaria a un'antropologia essenziale. Tale idea è essa stessa storica, dal momento che l'uomo esiste come essere storico, come “essere-divenire”. L'antropologia filosofica si radica in tale storicità ontologica. Il punto di partenza dell'antropologia filosofica deve essere sempre l'autoconcezione dell'uomo di volta in volta presente, ma tale autoconcezione deve allargarsi fino a comprendere quanto più possibile l'umanità intera e le direzioni del suo divenire. Prendendo le mosse dall'autoconcezione dell'uomo attualmente presente, essa ne indaga le molteplici possibilità e le linee fondamentali di tendenza così come si sono venute manifestando, e si assume la responsabilità di un'ulteriore delineazione del suo futuro.

monico sviluppo di tutte le possibilità umane, l'altro testimonia l'irrompere di un principio nuovo che sottomette a sé tali forze. Landsberg vede un'«analogia estremamente significativa» tra l'ominizzazione (o divenire-uomo) e una sorta di «*processo di conversione*»: in entrambi i casi si darebbe, su piani ontologici diversi, una «trasformazione del *tutto* in un modo di esistenza radicalmente diverso», nel primo caso ad opera di un principio di derivazione divina, nel secondo ad opera di un principio specificamente umano. Proprio per questa diversità, di piano ontologico e di grado, tra l'ideale di umanità e l'ideale di santità, se da un lato non vi è coincidenza, dall'altro non vi può essere nemmeno radicale opposizione.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 93

5. Forme dell'autoconcezione: antropologia mitica, poetica, teologica ed evoluzionistica

Landsberg individua ed esamina quattro diverse forme nelle quali l'autoconcezione umana si sviluppa e prende forma: quella *mitica*, quella *poetica*, quella *teologica* e quella *scientifica* (nella forma dell'evoluzionismo), cercando di evidenziare come esse si differenzino e in quale rapporto si collochino nei confronti dell'antropologia filosofica. La concezione che l'uomo ha di sé – come ogni concezione in generale – è sempre «concezione di qualcosa in quanto tale»¹⁸¹. L'antropologia filosofica, come si è visto, prende sempre le mosse da una data autoconcezione dell'uomo, che può anche essere implicita; portandolo a consapevolezza delle categorie della propria autoconcezione, gli mostra quale sia l'effettiva concezione che ha di sé e lo conduce a una più adeguata. In questo lavoro di chiarificazione l'antropologia filosofica si serve, come mezzo di “trasposizione” dei contenuti intuiti dallo spirito umano, del concetto. Ma il modo concettuale di trasposizione non è l'unico né quello al quale tutti gli altri debbano essere ricondotti. Landsberg ne individua altri quattro.

1) La filosofia, vale a dire lo «sviluppo concettualmente chiarificatore dell'autoconcezione, della visione del mondo e dell'esperienza di Dio»¹⁸², è stata preceduta nella storia umana da una forma del tutto differente di conoscenza: quella mitica. È innegabile che nel mito in generale l'uomo appaghi talune domande circa la propria origine, condizione nel mondo e destino. Nell'*antropologia mitica*, in particolare, l'uomo dà forma alla conoscenza di sé corrispettiva alla propria autoconcezione. In quanto scaturente dalla meraviglia e dalla domanda, in questo caso concernenti il proprio essere, il mito è parente della filosofia. Ma l'affinità esaurisce qui. Il mito infatti, una volta che ha prodotto un racconto immaginifi-

¹⁸¹ *Ivi*, p. 97.

¹⁸² *Ibidem*.

co abbastanza coerente, i cui elementi corrispondano agli aspetti dell'esperienza che hanno generato il domandare, è appagato. Non ha senso chiedergli ciò che in quanto mito non può dare: i tentativi di razionalizzarlo mettono solo in luce la sua ambiguità di significato, dando come esito uno specchiamento dell'interrogante, che non vi ritrova altro che ciò che egli stesso vi pone. Nel mito l'anima si salva dal tormento del domandare, per così dire, con la produzione di un sogno. L'atteggiamento filosofico è invece un altro: la radicale ricerca di chiarezza concettuale che lo caratterizza si svolge in un permanente stato di veglia e di incessante ripresa della domanda. Il mito non è una «filosofia allegoricamente velata», né la filosofia un «mito corrotto dalla concettualità»¹⁸³. Tra le due forme di risposta al domandare originario vi è un salto qualitativo e una differenza essenziale. L'uscita dalla condizione sognante del mito allo stato di veglia dell'interrogare filosofico corrisponde a un'irreversibile trasformazione della condizione ontologica ed esistenziale dell'uomo. L'umanità attuale non potrebbe più appagarsi dei miti di quella trascorsa né più né meno che un adulto nutrirsi del latte materno. Ciò non toglie che il mito possa insegnare molto, anche all'antropologo essenziale, sull'autoconcezione e sui gradi di umanizzazione di volta in volta raggiunti dall'umanità. La via all'interpretazione del mito deve per Landsberg partire dalla peculiare esistenza dell'umanità mitopoietica, che è quella di un di un tipo d'uomo non ancora individualizzato, il cui rapporto con la realtà è caratterizzato da un profondo sentimento di identità con il tutto del cosmo¹⁸⁴. La peculiare "verità" del mito ci deve essere accessibile in quanto portiamo ancora in noi stessi tracce dell'uomo mitico e del suo rapporto immedia-

¹⁸³ *Ivi*, p. 100. Sul valore del mito Landsberg trae spunto anche dalla fondamentale opera di Ernst Cassirer, *Philosophie des symbolischen Formen* (1932).

¹⁸⁴ «La differenza di principio tra l'antropologia mitica e quella filosofica è manifesto. È paragonabile alla differenza tra sogno e veglia, tra anima e spirito, tra immagine e concetto, tra società e comunità » (*ivi*, p. 100). Tutto il discorso rimanda alla concezione della conoscenza come "relazione d'essere" (*Seinsverhältnis*), dipendente dal "grado di umanità" realizzato dal soggetto conoscente.

to con le forze cosmiche. Esclusa l'interpretazione razionalistico-allegorica dei miti, Landsberg ritiene che da una loro interpretazione anche "libera", la filosofia possa trarre vantaggio non solo sotto l'aspetto espositivo, ma anche sotto quello della conoscenza produttiva. La pluralità di interpretazioni e l'indeterminatezza del mito rappresenterebbero allora per il pensiero uno spazio di possibilità in cui esercitarsi. Ciò che tuttavia non si deve voler fare è rimpiazzare il mito con la filosofia o viceversa¹⁸⁵. Sarebbe sciocco rimproverare a un uomo la forma mitica della sua autoconcezione, quando questa è in grado di sanare l'inquietudine dell'anima che l'ha espressa, mentre il "destino" di una diversa ricerca spirituale si imporrà al filosofo, che non potrà lasciar riassopire sotto la coltre del mito il domandare originario.

2) La seconda modalità di autoconcezione considerata da Landsberg è quella *poetica*. La grande lirica, in particolare, dà espressione alla situazione personale (di smarrimento, di dolore, ecc.) dell'autore, ma nel contempo anche a quella dell'uomo in generale: in questo senso (in quanto "personalmente impersonale")

¹⁸⁵ Una considerazione del tutto a parte Landsberg la riserva al *mito filosofico*, come quello di Platone. Qui il mito è tutt'uno con il pensiero che lo ha generato e quindi con il proprio significato e la propria interpretazione. Chi lo produce è un uomo intero, che alla forza esplicativa della filosofia unisce quella figurativa del mito. Questo non sminuisce la prima, anzi la potenzia. Nello stesso tempo il mito filosofico non pretende di esaurire il mistero, pur mantenendo la tensione di una ricerca della verità: esso si colloca a metà strada tra l'oscurità e l'indeterminatezza pre-filosofica e l'eccesso di chiarezza del razionalismo dogmatico, che non conosce misteri. Pertanto esso non va interpretato né interamente come mito, né interamente come filosofia, perché la sintesi dei differenti caratteri ne fa un genere a se stante. I problemi connessi al mito non cesseranno di interessare Landsberg, che ne farà oggetto degli articoli *Introduction à une critique du mythe* (in «Esprit», janv. 1938) e *Dialogue sur le mythe* (in «Esprit», févr. 1938). A preoccuparlo sarà allora il carattere dei mitologismi moderni: non più tentativi genuini di approssimarsi alla verità, ma veri e propri prodotti *ad hoc* di regimi totalitari ai quali l'idea stessa di verità è divenuta del tutto estranea.

può essere detta antropologica. Anche da qui il filosofo può imparare moltissimo, soprattutto a porsi una serie di domande che scaturiscono al cospetto dell'enigma dell'esistenza. Mettendo a nudo tale enigmaticità, la lirica testimonia la "radice esistenziale" dell'antropologia filosofica. Ma mentre il poeta si limita a esprimere la problematicità della propria situazione esistenziale, nella quale è immerso e di cui si alimenta la sua creatività artistica, il filosofo ha il compito – dettatogli dal proprio destino interiore – di indagarla razionalmente. La lirica "canta" l'enigma, la filosofia "lotta" con la Sfinge per venirne a capo. Il lirico coglie l'uomo a partire dalla ricchezza della sua propria autoconcezione, il filosofo problematizza l'uomo così colto, chiedendosi che cosa significhi per esso la libertà in rapporto alla sua destinazione e cercando la via della formazione di sé e dell'umanità. Lo stadio lirico, nel suo rapporto con la verità, è paragonabile a quello della giovinezza, come quello mitico lo è a quello dell'infanzia: anche in questo caso, il passaggio alla maturità filosofica è irreversibile:

«Chi si è destato al compito della filosofia non può e non deve tornare indietro. Con questo "tornare indietro" perderebbe la propria autenticità. La filosofia – secondo un'espressione di Hegel – non deve voler essere edificante. Il suo destino è la lotta con l'ineffabile e il tentativo di accostare l'enigma interiore dell'uomo da sempre nuovi lati con la chiarezza del concetto, dovesse pure la dignità di tale tentativo consistere proprio nel suo fallimento»¹⁸⁶.

L'importanza del poeta (come dell'epico, del romanziere, del drammaturgo) per l'antropologia filosofica consiste nella sua capacità di dare forma a una gamma di possibilità interiori assai più ampia di quella, necessariamente limitata, della propria vita fat-

¹⁸⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 106. Alla domanda, poi, se esista una lirica filosofica, così come esiste un mito filosofico, Landsberg ritiene che si debba rispondere negativamente: la lirica può tutt'al più precedere la filosofia, in quanto lirica "pura" o seguirla, come poesia didascalica, che starebbe alla vera lirica come l'allegoria al mito.

tualmente realizzata¹⁸⁷. Al filosofo – il cui compito non è quello di creare figurativamente, ma di spiegare concettualmente – si offre pertanto una preziosa possibilità di allargare le basi della propria antropologia ben al di là del proprio Sé concretamente realizzato nei limiti dell'esperienza ordinaria. In tal modo la considerazione antropologica della letteratura diviene un valido ausilio per il conseguimento della pienezza della propria autoconcezione¹⁸⁸.

3) Con caratteri propri si pone l'antropologia *teologica*, in quanto visione dell'uomo alla luce di una data rivelazione, nella fattispecie quella cristiana. Landsberg si preoccupa di distinguerla dall'antropologia filosofica. Né l'una né l'altra, innanzi tutto, sono inquadrabili nel sistema delle "scienze", presentandosi piuttosto come "dottrine", che considerano le questioni ultime di senso dell'esistenza umana e la cui valenza "pratica" non è commisurata a questo o a quel fine determinato, ma è di tipo globale per l'uomo al quale si rivolgono. Ma in ciò si esaurisce anche la loro affi-

¹⁸⁷ Sulla funzione del poeta in quanto «guida verso nuovi mondi e nuovi valori» e come «fattore significativo della storia interiore della diveniente umanità» cfr. P.L. Landsberg, *Mensch und Sprache*, cit., p. 73; sulla funzione conoscitiva dell'arte cfr. Id., «Zur Soziologie der Erkenntnistheorie», cit., p. 31. Sulla luce che l'artista può gettare sulla natura umana mediante la produzione di simboli cfr. P.L. Landsberg, «Kafka et la "Métamorphose"», in «Esprit», sept. 1938 (ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, cit., p. 93).

¹⁸⁸ Una via particolare verso la pienezza dell'autoconcezione è quella seguita da Marcel Proust, che ricerca il suo Sé autentico, distinto dall'Io quotidiano, in un «peculiare atto del rivivere la sua vita vissuta» (*ivi*, p. 109). Qui, a parere di Landsberg, non si tratta né filosofia né di poesia, ma di una «specie assolutamente nuova di introspezione» (*ibidem*). Un altro caso particolare è quello del poeta che si fa annunciatore di una rivelazione particolare di cui si ritiene depositario, come di Stefan George. In questa sorta di poesia religiosa la situazione interiore appare completamente rischiarata e la destinazione dell'uomo riconosciuta con certezza. La filosofia sta appunto nel mezzo tra l'enigmaticità pura della situazione lirica e la certezza dell'annuncio di una rivelazione. Riguardo all'ispirazione artistica cfr. anche le considerazioni di Landsberg in *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., pp. 43-46.

nità. La teologia, infatti, ha come fondamento la rivelazione positiva di Dio, in base alla quale deve commisurare ogni suo giudizio, se non vuole essere una forma contraffatta di filosofia. Da quest'ultima la teologia non deve né cercare conferme né temere smentite. Ogni commistione tra i due diversi generi di sapere va evitata in quanto altamente nociva per entrambi¹⁸⁹.

«La filosofia è, consapevolmente a partire da Socrate, “sapienza umana”, vale a dire un sapere commisurato alla situazione dell'uomo come tale: tale situazione dell'uomo ripetuta nella sua coscienza e chiaramente compresa. La teologia è, al contrario, a partire da Paolo, “sapienza divina”, partecipazione in Cristo al sapere divino»¹⁹⁰.

Il teologo deve partire dal presupposto che Dio abbia partecipato all'uomo, «in particolari atti di rivelazione» tutto ciò che gli è necessario per la salvezza. Una dichiarazione di ignoranza fatta dal teologo non in quanto uomo, ma in quanto credente e teologo, sarebbe non giusta modestia, ma inadeguatezza al proprio compito¹⁹¹. Al filosofo spetta invece di lottare per il rischiaramento dell'oscurità della condizione umana e di ricercare la destinazione propria dell'uomo in quanto uomo. Data la netta separazione dei piani su cui rispettivamente si collocano, fra teologia e filosofia non parrebbero dunque dover sussistere motivi di contrasto. Se questi fattualmente si danno, è perché entrambe pretendono di pronunciarsi su questioni decisive per l'uomo. Landsberg cerca di dirimere la questione riconducendo ciascuna alla rispettiva essenza. Per la teologia, che prende le mosse da una rivelazione positiva presupposta come vera e che quindi ritiene di sapere da Dio tutto

¹⁸⁹ Landsberg riconosce al teologo Friedrich Gogarten il merito di avere posto in luce la necessità, per la teologia, di rinunciare a ogni contaminazione e di vedere l'uomo alla luce di Cristo.

¹⁹⁰ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 112.

¹⁹¹ Altra cosa è, per Landsberg, decidere se esista una vera teologia e quale essa sia. Il minimo che ci si possa attendere da una religione rivelata è che consideri se stessa come vera. La filosofia da parte sua non ha giurisdizione in tale ambito.

ciò che essa sa, la filosofia non può che costituire un grado tutt'al più preliminare. Se rinunciasse a tale pretesa annullerebbe se stessa. In ciò consiste il suo tratto tendenzialmente "monarchico". L'antropologica teologica, per esempio, deve interpretare la situazione dell'uomo, alla luce della dottrina del peccato originale, come distacco da Dio e perdita della capacità di compiere il bene. In quest'ottica all'indagine filosofica dell'essenza dell'uomo non resta che mostrare l'inconsistenza del sapere dell'uomo su di sé e mostrare la necessità della rivelazione. Dal punto di vista della teologia, dunque, alla filosofia non può che spettare necessariamente il ruolo di *ancilla theologiae*. Ma si tratta di comprendere bene che cosa ciò significhi. Landsberg esclude che il compito della filosofia possa essere quello di fare propri e di sviluppare razionalmente i contenuti di una determinata rivelazione o teologia, o di raccordare la teologia con i dati delle scienze. Tutti i tentativi di "teologia naturale" danno esito a dannose entità spurie. La teologia, secondo la propria essenza, deve comprendersi come in grado di reggersi da sola, sulla base necessaria e sufficiente della rivelazione, senza bisogno dei servigi della filosofia. Il credente non può pensare che la filosofia sia in grado di risolvere l'enigma dell'esistenza. Qualora si attendesse qualcosa di simile dalla filosofia o anche dalle scienze, già non sarebbe più un credente; tanto meno potrebbe essere teologo, perché dimostrerebbe che la sua fede nella rivelazione non è salda¹⁹². La filosofia, da parte sua, trova il suo ambito d'azione e nel contempo il suo limite nel riconoscimento del proprio carattere essenzialmente umano, in quanto sforzo di chiarificazione e non possesso di verità; appunto *philosophia* e mai *sophia*. Una filosofia che pretendesse di essere più che umana, diverrebbe diabolica e tracotante dal punto di vista della teologia, ma anche disonesta e non radicale come filosofia. La teologia non può pretendere dalla filosofia il riconoscimento di

¹⁹² La rivelazione è riconoscibile come tale non a partire dalla lettera della Bibbia, ma dalla fede in Cristo, vale a dire a partire dal proprio cristianesimo interiore: per questo il teologo deve essere prima di tutto un credente.

determinati contenuti, ma solo che essa svolga con radicalità il compito contenuto nella propria essenza, fino al punto in cui si manifesterà in essa il bisogno della rivelazione. Poste tali reciproche delimitazioni, Landsberg non esclude dunque una funzione della filosofia in ordine alle condizioni dell'accoglimento di una rivelazione divina. La stessa finalità umanizzante della filosofia non confligge necessariamente con la religione rivelata, nella misura in cui ogni religione deve in qualche modo credere che l'uomo dipenda da essa: in questo senso Landsberg può affermare che «l'*anima naturaliter christiana*' si riferisce all'umanità in quanto tale»¹⁹³.

A questo punto la definizione iniziale di antropologia filosofica (come «sviluppo concettualmente chiarificatore dell'autoconcezione globale dell'uomo in un determinato stadio della sua umanità»¹⁹⁴) si precisa ulteriormente.

«L'uomo vive, in quanto uomo, di volta in volta già all'interno di una determinata autoconcezione globale, che non necessariamente gli è consapevole o concettualmente chiara. La filosofia antropologica è la consapevolizzazione e la chiarificazione concettuale di tale autoconcezione [...]. La concezione globale che l'uomo di volta in volta ha di sé dipende dal suo essere, in particolare anche dal suo grado di umanità. Dall'altro lato la formazione (*Gestaltung*) operata dalla filosofia rispetto all'autoconcezione globale dell'uomo e in essa, significa un progresso verso ulteriori gradi di umanità. L'umanizzazione è il senso esistenziale della filosofia»¹⁹⁵.

Si può notare soprattutto la strettissima connessione tra *autoconcezione* e *umanizzazione*, che agisce in una doppia direzione: per un verso come condizione, perché non è dato all'uomo di concepirsi se non nella concretezza del proprio essere e in particolare

¹⁹³ *Ivi*, p. 116. Per questo esistono grandi figure di filosofi antropologi credenti (come Pascal, Hamann, Kierkegaard).

¹⁹⁴ *Ibidem*. Cfr. anche *ivi*, p. 9.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

del proprio grado di umanità, che la filosofia deve esplicitare; per un altro verso come compito, dal momento che tale autoconcezione è parte del progredire dell'uomo verso gradi ulteriori di umanità.

4) Oltre alla forma mitica, a quella poetica e a quella teologica dell'autoconcezione dell'uomo, ve n'è un'altra, della quale Landsberg sente di doversi occupare approfonditamente: quella dell'*evoluzionismo scientifico*¹⁹⁶. Landsberg vi scorge all'opera la tendenza, tipica del pensiero moderno, a ridurre la domanda sull'essenza a quella sull'origine. Ora, chiedersi da dove l'uomo derivi non è privo di senso, ma non bisogna che la domanda esoriti dal campo che le compete. Se con essa si intende un'origine nel tempo, sappiamo che è insolubile dal punto di vista empirico; posta invece da un punto di vista atemporale, essa è inseparabile dalla domanda sull'essenza¹⁹⁷.

Una critica dei presupposti logici dell'antropologia "genetica", che ne vagli le presunte evidenze, è di vitale importanza per l'esistenza stessa di un'antropologia filosofica.

Se se vale il monismo in base al quale l'uomo è solo il prodotto di un'evoluzione ed è in fondo essenzialmente uguale agli altri esseri del mondo, allora la filosofia è tutt'al più un

¹⁹⁶ Un confronto critico con le posizioni di Landsberg sul tema delle scienze biologiche è offerto da Carlo Brentari, *Landsberg e il pensiero biologico-evoluzionista del XX secolo*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 157-169.

¹⁹⁷ «Allora la domanda sull'essenza significa: esiste un essere contingente dell'essenza uomo. Contingente è ciò che può anche non essere, ciò che dunque si presenta come un "*ens ab alio*" e circa il quale si rende necessaria la domanda da quale altro essere derivi. Bisogna allora porre ulteriormente la domanda su come sia tale "*ens a se*", per originare un "*ens ab alio*". Ma tale domanda non è antropologia, appare bensì ai suoi confini come metantropologia» (*ivi*, p. 117). Il termine "metantropologia" (*Metantrópica*) compare un'unica altra volta in Landsberg nell'articolo *Reflexiones sobre Unamuno*, in «Cruz y Raya», 31, oct. 1935, pp. 7-54 (ripubblicato nella collana Renuenos de «Cruz y Raya» 9, Santiago de Chile - Madrid 1963, pp. 9-71, p. 37). In entrambi i casi

completamento delle scienze nel loro dominio proprio, in nessun caso antropologia»¹⁹⁸.

La critica di Landsberg non investe la ricerca scientifica sull'uomo in se stessa, ma in quanto essa, rispondendo alla domanda «che cos'è l'uomo?» con l'affermazione che «l'uomo è un prodotto dell'evoluzione da altri esseri viventi»¹⁹⁹, nega indebitamente che esso abbia un'essenza propria. Questo della negazione di una idea di essenza dell'uomo che lo distingue dai suoi predecessori pre-umani e da tutti gli altri esseri viventi, è il vero punto della questione e non tanto la confutazione dell'una o dell'altra delle affermazioni di Lamarck o di Darwin, spesso già superate nello stesso ambito scientifico. Si tratta di vedere a quale diritto, con la categoria di *evoluzione*, si può includere l'uomo «nel *monon* della natura» come qualcosa di derivato da altro. Sotto questo aspetto il naturalismo antropologico, ben lontano dall'essere superato – rileva Landsberg – fa parte della visione dell'uomo di molti studiosi e scienziati, ormai abituati a comprendere una moltitudine di dati sotto la categoria di evoluzione, spesso senza distinguere più i fatti empirici stessi da quella che è solo una loro interpretazione. Ma a preoccupare, soprattutto, è la capacità di presa di siffatta concezione (che supera ampiamente la stretta cerchia degli intellettuali e delle loro teorie), per le conseguenze morali che può ingenerare l'idea dell'uomo come di un essere che si afferma mediante la selezione operata dalla lotta per la vita. Di qui alla giustificazione di una lotta generalizzata tra razze o classi umane il passo può infatti essere breve.

Qui non vi è alcuna idea di umanità. Ogni singolo, ogni gruppo lotta, senza alcuna considerazione più elevata, per la propria esistenza. La vita e il complesso della storia sarebbero questa lotta senza quartiere. L'idea di umanità è essa stessa, in tutte le sue forme, solo un'arma di chi, nella lotta per l'esistenza, è più scaltro che forte. Essa gli dà la possibilità di

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 118.

¹⁹⁹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 118.

indebolire il più forte e di allearsi contro di lui. L'umanità, come disposizione verso il prossimo è debolezza insensata e contraddice la legge della natura, che lascia soccombere i più deboli, si tratti di singoli uomini, classi, popoli, razze. Persino la medicina è in buona parte da respingere, in quanto ostacola la ragione immanente della selezione. Le guerre sono atti naturali di selezione tra i popoli. Lontano dall'essere superato, il naturalismo mi sembra il dominatore del nostro tempo²⁰⁰.

Tale tendenza alla “*disumanizzazione (Dehumanisierung)*” e all'involuzione allo stato animale, rende necessaria una critica logica che metta in luce «quanto ristrette siano le verità di queste teorie, soprattutto nel loro significato antropologico»²⁰¹. Landsberg esclude, in primo luogo, che il superamento di una concezione fissista delle specie debba senz'altro condurre a un naturalismo antropologico. Questo naturalismo viene in realtà già presupposto nel momento in cui si applica all'uomo il principio della trasformazione universale, come se non fosse nient'altro che una specie animale: non si può dunque provarlo per questa via, se non si vuole cadere in una petizione di principio.

Landsberg tenta di chiarire questo importante pensiero attraverso il raffronto tra le due concezioni che storicamente si sono contrapposte nella risposta alla domanda sull'origine dell'uomo: la creazionistica e l'evoluzionistica. Landsberg ne considera il differente significato, a seconda che si riferiscano al concetto di genere (*Gattungsbegriff*) o a quello di essenza (*Wesensbegriff*). Il *creazionismo*, riferito al *genere*, intende ogni specie vivente, e perciò anche quella umana, formata dall'inizio da Dio con un atto unico e particolare e secondo una determinata idea: «*Tot sunt species quot ab initio creavit infinitum ens*», poteva affermare Linneo. L'argomento a sostegno

²⁰⁰ *Ivi*, p. 121.

²⁰¹ Cfr. a riguardo anche P.L. Landsberg, *Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in «*Zeitschrift für Sozialforschung*», II, 1933, pp. 388-406.

della fissità delle specie è dato dall'esperienza che il simile genera il simile e implica la possibilità di separare le specie vere e proprie dalle semplici varietà e di abbracciarle con in uno schema gerarchico fisso. L'affinità con in realismo, o per lo meno con il concettualismo, è evidente. Riferito all'*essenza* dell'uomo, il creazionismo significa che «ciò che rende l'uomo tale è la partecipazione a una determinata idea dell'uomo, come immagine di Dio o razionalità. È in conformità a tale idea che Dio ha reso, in un atto particolare, l'uomo uomo»²⁰². L'*evoluzionismo*, per contro, riferito al concetto di *genere*, nega ogni autentica differenza tra specie e varietà: le distinzioni sono in realtà arbitrarie (qui è evidente come il nominalismo inglese sia la patria intellettuale di Darwin). L'insieme dei viventi è in realtà un *continuum* che si evolve, non uno statico sistema di forme fisse. L'uomo appartiene anch'esso a questa unità, dalla quale è emerso come un prodotto dell'evoluzione. Dal punto di vista dell'*essenza*, la posizione dell'evoluzionismo è che

«il darsi di un'autentica essenza dell'uomo è del tutto apparente, poiché esso si è sviluppato da altre forme di vita, e non può dunque avere in sé nulla di essenzialmente altro da queste, al massimo può rappresentare un grado complesso nell'ordine dei medesimi elementi»²⁰³.

Landsberg analizza i concetti di evoluzione e di creazione. *Evoluzione* (in tedesco *Entwicklung*, lett. "dis-volgimento"), preso nel suo senso forte nun può significare altro che questo:

«Un divenire nel corso del quale lo stato precedente contiene già in sé, quanto all'*essenza*, tutto ciò che in un qualsiasi stato successivo giunge a manifestazione»²⁰⁴.

Se non lo si intendesse così, in tutta la sua pregnanza, equivarrebbe alla banale considerazione che le cose non restano così

²⁰² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 122.

²⁰³ *Ivi*, p. 123.

²⁰⁴ *Ibidem*.

come sono. «L'evoluzione è un tipo di mutamento nella quale l'essere che muta rimane fondamentalmente il medesimo»²⁰⁵. La ricerca dell'*identità* è il movimento fondamentale del razionalismo scientifico e insieme il suo paradosso.

«Assolutamente razionale è solo l'Uno, privo di qualità, dell'identità universale, che ogni scienza razionalistica ricerca. Il concetto di evoluzione contiene sempre un'identificazione razionalizzante di fenomeni che in quanto tali sono differenti»²⁰⁶.

Landsberg si rifà a tal proposito alle analisi dello scienziato ed epistemologo Émile Meyerson per quanto riguarda l'essenza della ricerca scientifica, ma se ne distacca nettamente per quanto riguarda invece l'essenza della filosofia, che deve invece a suo avviso procedere nella direzione opposta a quella della razionalizzante *reductio ad unum* dei fenomeni, vale a dire verso il riconoscimento della loro specificità. La teoria dell'evoluzione si sposa evidentemente bene con la mentalità scientifica, proprio perché presuppone un'uguaglianza d'essenza tra il supposto termine iniziale (la scimmia) e quello finale (l'uomo) di un processo evolutivo continuo. Le forme della teoria dell'evoluzione che Landsberg fa oggetto di critica sono due, differenti tra loro nel modo di considerare i mutamenti che costituiscono i processi evolutivi: la meccanicistica e la strutturale. L'*evoluzionismo meccanicistico* ammette unicamente una serie di minime mutazioni quantitative uguali nel tempo; l'*evoluzionismo strutturale*, invece, ammette che «la rilevanza della mutazione parziale per il tutto può essere molto differente e non constatabile mediante la sua considerazione isolata»²⁰⁷: qui il tempo evolutivo non è dequalificato come nella concezione meccanicistica, ma acquista «ritmo e qualità»²⁰⁸.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ *Ivi*, pp. 123-124.

²⁰⁷ *Ivi*, p. 126.

²⁰⁸ *Ibidem*. Landsberg fa esplicito riferimento alla bergsoniana rivalutazione della "durata concreta" in opposizione al tempo spazializzato delle scienze.

Quanto al *creazionismo*, che ha ovviamente il suo riferimento primo nel racconto biblico, Landsberg non ritiene che esso debba necessariamente sposarsi con la teoria fissista delle specie. Il senso più proprio del creazionismo è infatti metafisico e può essere espresso nel modo seguente:

«Ovunque nel mondo ci si presenta qualcosa che ha carattere d'essenza (*Wesenshaft*), è insensato volerlo dedurre e far risultare da altre parti del mondo. Ciò è insito nel suo concetto. Se vogliamo invece pensarlo derivato, qualora non possiamo concepirlo come un "*ens a se*", dobbiamo piuttosto interpretarlo come un contingente "*ens ab alio*"; allora la domanda sulla sua origine può riguardare solo la domanda sulla sua origine dal fondamento assoluto di tutte le cose. Essa è dunque di rango metafisico. Tutte le parti essenziali del mondo devono avere immediatamente origine dal fondamento del mondo. Solo nell'ambito dell'uguaglianza essenziale vi può essere evoluzione»²⁰⁹.

Al creazionismo classico dei generi corrisponde un realismo dei generi; all'evoluzionismo strutturale un nominalismo dei generi; all'evoluzionismo meccanicistico un atomismo. Landsberg ritiene che nessuna delle tre concezioni possa essere provata mediante il ricorso a dati di fatto. Esse vanno piuttosto ricondotte, in quanto teorie dirette a una comprensione totale dell'intera natura, al differente senso che per ciascuna riveste tale comprensione. Per la teoria meccanicistica si tratta di ricondurre i fenomeni ai principi della meccanica; per la teoria vitalistica si tratta di seguire il decorso di processi vitali teleologicamente orientati; per la teoria creazionistica si tratta di riconoscere nell'universo il presentarsi, allo spirito umano, di differenti essenze. In verità sono qui all'opera presupposti epistemologici contrapposti. Nella disputa evoluzionistica e in quella, strettamente connessa, sulla soggettività delle qualità, Landsberg vede nientemeno che il perpetuarsi, in forma nascosta, della disputa sugli universali, che dall'Antichità e

²⁰⁹ *Ibidem.*

dal Medioevo giungerebbe così fino all'epoca moderna. La soggettività delle qualità, in particolare gioca un ruolo determinante nella moderna razionalizzazione scientifica del mondo, consentendo «il monismo dell'essere in quanto misurabile»²¹⁰. Ne è diretta filiazione quell'ente di ragione – l'unica unità pensabile mediante pura quantità – che è l'atomo della fisica moderna, una supposizione razionale quanto mai distante da ogni possibile esperienza. L'atomismo meccanicistico corrisponde al concetto di continuità della teoria meccanicistica dell'evoluzione, per la quale solo minime modificazioni quantitative sono ammissibili. Maggiore plausibilità presenterebbe invece, a giudizio di Landsberg, l'evoluzionismo strutturale, che per lo meno può appellarsi alle osservazioni sulla morfogenesi embrionale individuale e quindi all'esperienza. «Ogni evoluzione che si dà immediatamente alla nostra esperienza è differenziazione, integrazione e trasformazione strutturale»²¹¹.

Nell'evoluzionismo naturalistico Landsberg individua inoltre un «paradosso antropologico».

«Il fatto che l'uomo, che dovrebbe essere in tutto e per tutto un prodotto del gioco privo di senso degli atomi, sia infine in grado, con la propria cerebralità e ragione originatesi del tutto casualmente, di risolvere l'enigma del mondo: questo e il come ciò debba essere possibile, rimane il mistero insondabile dell'“antropologia naturalistica”. Da un lato l'uomo viene ridotto all'animale e dall'altro si attribuisce al suo pensiero una capacità di penetrazione del mondo, che avrebbe senso e possibilità solo qualora i pensieri non fossero pure secrezioni del cervello, ma fosse attivo nel conoscere e nel pensare dell'uomo un principio analogo a quello operante nella creazione del mondo e nelle strutture della sua creazione»²¹².

Si tratta di un tema ricorrente in Landsberg: solo un'antropologia come ad esempio quella pascaliana, fondata su una metafisi-

²¹⁰ *Ivi*, p. 129.

²¹¹ *Ivi*, p. 131.

²¹² *Ivi*, p. 133.

ca teista e creazionista, saprebbe rendere conto tanto della grandezza quanto della miseria dell'uomo, tanto della sua animalità quanto del suo essere a immagine di Dio. L'antropologo darwiniano incorre invece in una clamorosa contraddizione nel momento in cui – senza alcuna plausibile giustificazione – attribuisce a se stesso come uomo di scienza ciò che nega all'uomo come specie, rappresentando in questo, dal punto di vista sociologico, il tipo borghese con la sua tendenza a sopravanzare il prossimo. L'evoluzionismo naturalistico potrebbe, in realtà, congiungersi coerentemente solo con un estremo scetticismo, anzi, a rigore, con un agnosticismo che non ne risparmierebbe molto. Di fatto, invece, vorrebbe conservare la fiducia nella ragione propria del razionalismo deistico, dopo aver demolito i presupposti metafisici cristiani, pur secolarizzati, su cui questo si fondava. Molto più coerente, ad avviso di Landsberg, era l'atteggiamento di Montaigne, nel quale il pessimismo sull'uomo e la sua comparazione con l'animale avevano come esito un conseguente scetticismo. Ma lo stesso Darwin era di gran lunga più consapevole e moderato dei suoi troppo entusiasti emulatori, ai quali soli va attribuita la responsabilità di aver congiunto l'evoluzionismo atomistico e un dogmatismo conoscitivo acritico in un connubio impossibile, che è divenuto la «*Weltanschauung* dei semi-acculturati».

L'altra contraddizione dell'evoluzionismo naturalistico, oltre a quella antropologica, è quella in cui incorre come spiegazione totale del mondo. Esso infatti non solo lascia completamente insoluto l'enigma dell'essere contingente – e non potrebbe essere altrimenti – ma non sembra nemmeno porsi come problema. Semplicemente, seguendo un istinto di rimozione, lo respinge fino agli estremi confini dell'orizzonte conoscitivo. L'evoluzionismo è condotto, dalla sua stessa logica interna, a un monismo integrale. Avendo abolito ogni differenza qualitativa, la pluralità non può in esso essere pensata che quantitativamente. Ma si capisce che «la pura quantità non può fornire alcun *principium individuatio-*

ni»²¹³. Perciò l'evoluzionismo non può acquietarsi in nessuna pluralità ed è trascinato, per così dire, dalle conseguenze del processo di razionalizzazione identificante, alla riduzione di ogni fenomeno a uno stadio pregresso e inferiore: di vivente in vivente fino ad una cellula primordiale, poi all'inorganico e, al limite, fino a un atomo primordiale, che tra l'altro è un puro schema astratto. Più che di pensiero derivato dall'esperienza, si deve qui parlare di una vera e propria avversione dell'intelletto per la differenza. «Il monismo sostanziale è già la conseguenza della negazione delle qualità e da esso deriva il monismo genetico del “tutto dall'atomo primordiale”»²¹⁴. Da Parmenide a Meyerson è qui all'opera la medesima tendenza del pensiero a voler togliere lo scandalo della molteplicità. «Ma è una chiara assurdità sacrificare la molteplicità del mondo dell'esperienza per questo nulla dell'atomo-di-ragione [...]»²¹⁵. Le conseguenze di tale procedere si vendicano infallibilmente: come, infatti, a partire dall'originario indifferenziato si sia potuta produrre la molteplicità e come questa debba essere più possibile in un momento successivo che non nel primo, l'evoluzionismo atomistico non è in grado di spiegarlo.

I risultati del confronto di Landsberg con l'evoluzionismo naturalistico sono dunque i seguenti. Come evoluzionismo meccanicistico, causa le insolubili aporie, esso risulta del tutto inadeguato a giustificare qualsiasi tipo di evoluzione dell'uomo da un suo supposto antecedente pre-umano. Come evoluzionismo strutturale, al contrario, mostra di essere altamente plausibile – limitatamente al senso empirico della specie biologica – in quanto spiegazione dell'evoluzione dal pre-uomo all'uomo. Per quanto riguarda infine «l'origine dell'autentico principio essenziale dell'uomo in quanto uomo, dispiegantesi nell'umanizzazione», nessun concetto evolutivo è in grado di dire alcunché²¹⁶.

²¹³ *Ivi*, p. 138.

²¹⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, p. 139.

²¹⁵ *Ivi*, p. 139.

²¹⁶ *Ivi*, p. 141.

Qual è il significato antropologico della teoria evuzionistica? Landsberg ritiene innanzi tutto di doverle negare quello che parrebbe essere il suo più solido sostegno: la messa in luce degli innegabili parallelismi tra lo sviluppo individuale – specie nello stadio embrionale – e l'evoluzione dell'essere vivente in generale: le cosiddette “leggi biogenetiche fondamentali”²¹⁷. È vero che «anche l'individuo umano attraversa stadi pre-umani, addirittura vegetali»²¹⁸. Questo parallelismo non comprova però direttamente la teoria evuzionistica. Infatti l'evoluzione individuale, la sola di cui abbiamo esperienza osservativa diretta e dalla quale si inferisce quella della specie, deve a sua volta essere provata in quanto evoluzione. Se l'ominizzazione (*Menschwerdung*) individuale dovesse essere interpretata come evoluzione, dovrebbe essere interpretata analogamente come evoluzione anche l'ominizzazione in generale.

«Se, al contrario, l'ominizzazione individuale è da interpretarsi solo e unicamente come il dispiegamento di un principio nuovo e la progressiva trasformazione di datità pre-umane ad opera di questo principio, allora lo stesso deve valere per l'ominizzazione in generale»²¹⁹.

Landsberg ritiene non decisivo il fatto che l'ominizzazione del-Puomo venga in tal modo posta in un momento successivo rispetto alla sua nascita come essere vivente. Anche il luogo e il materiale di un'opera d'arte le preesistono, in certo qual modo, dal punto di vista temporale. È il nostro intelletto a indurci a vedere sempre come preesistente qualcosa che compare solo successivamente. Ed è questo postulato che Landsberg intende contestare come arbitrario.

²¹⁷ Si tratta della celebre teoria, formulata dal naturalista e filosofo Ernst H. Haeckel, secondo la quale l'ontogenesi (lo sviluppo embrionale dell'individuo) ricapitolerebbe la filogenesi (lo sviluppo evolutivo della specie).

²¹⁸ *Ivi*, p. 144.

²¹⁹ *Ivi*, pp. 144-145.

«Il dato di fatto è appunto che, nell'esperienza, ciò che le si presenta successivamente non era già presente prima. Solo quando tra il dato successivo e il precedente non si desse alcuna differenza essenziale, il concetto di predisposizione (*Anlage*) acquisterebbe un contenuto reale ed esperibile, nel riferirsi al dato precedente stesso. La concreta predisposizione è un inizio concreto di un identico divenire»²²⁰.

Landsberg ritiene, in conclusione, che si debba mostrare: 1) come tra l'umanità e la pre-umanità vi sia una differenza essenziale; 2) che non sussiste alcuna identità tra le funzioni fondamentali umane e qualsivoglia funzione vitale vegetale o animale. Ciò non significa che non vi sia una complessa, strettissima relazione tra tali funzioni ed i loro *presupposti* (materiali, biologici, fisiologici, ecc.), senza i quali queste stesse non potrebbero darsi²²¹.

«Nella misura in cui l'uomo (*Mensch*) e il pre-uomo (*Vormensch*) stanno indubbiamente in un particolare rapporto reciproco, alla teoria evolutiva può essere attribuito una grande importanza per l'antropologia filosofica. Essa mostra che cosa l'umanizzazione ha trovato come reale presupposto, sotto quali condizioni essa si sia sviluppata, e a quali funzioni in precedenza date doveva dare una ridestinazione, a partire dal tutto, nel nuovo modo d'esistenza»²²².

²²⁰ *Ivi*, p. 145.

²²¹ Un esempio è costituito dal rapporto tra la "funzione espressiva" (*Ausdrucksfunktion*) – di cui sono dotati anche molti animali – e il linguaggio (*Sprache*) propriamente detto. Tra la prima e il secondo non vi sarebbe continuità ma autentica «differenza essenziale». La questione è da Landsberg ampiamente affrontata nell'articolo *Mensch und Sprache* in «Zeitschrift für freie deutsche Forschung», 2, 1939, pp. 54-75; tr. fr. *L'homme et le langage*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXV, 1933, pp. 217-251. La continuità con analoghe riflessioni antropologiche scheleriane è evidente, ma non mancano nemmeno spunti originali.

²²² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 146.

6. Esibizione dell'esperienza interiore

È nell'ultimo capitolo della *Einführung in die philosophische Anthropologie* che Landsberg condensa molti dei temi fondamentali della sua impostazione antropologica di tipo introspettivo. È la parte dedicata all'illustrazione di quella «via interiore» (*Weg nach innen*) che – come si è visto – caratterizza un'antropologia rivolta all'essenza e su di essa fondata e che passa attraverso l'autoconcezione globale dell'uomo, anziché accostarlo come un qualsiasi altro oggetto del mondo. Si capisce facilmente perché si imponga, per Landsberg, il compito di un'«esibizione dell'esperienza interiore» (*Aufweis der inneren Erfahrung*)²²³. Per svolgerlo Landsberg prende le mosse dal concetto stesso di esperienza, nel cui allargamento vede uno dei contributi fondamentali della fenomenologia.

«Non v'è principio più certo di quello secondo il quale ogni sapere umano fornito di contenuto deriva dall'esperienza. Ogni sapere di questo tipo deve legittimarsi mostrando la propria origine in esperienze. È su questo che fonda di volta in volta il suo peculiare diritto»²²⁴.

La filosofia ha anch'essa valore nella misura in cui poggia su autentiche esperienze e le interpreta ed espone adeguatamente, pertanto il filosofo non può evitare di fare riferimento alle pro-

²²³ Il capitolo IV della *Einführung in die philosophische Anthropologie*, dedicato alla «Esibizione dell'esperienza interiore» è sostanzialmente ripreso, salvo lievi modifiche, nell'articolo *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innervelt*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 1, 1939, pp. 363-376.

²²⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 169. La frase d'esordio di Landsberg nel capitolo dedicato all'esperienza interiore richiama fortemente quella d'esordio della *Critica della ragion pura* di Kant: «Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza» (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1991, p. 33). È appena il caso di notare che, mentre la limitazione che è data dall'«incomincia» della formulazione kantiana orienta da subito l'indagine verso l'*a priori* formale del criticismo, la qualifica «fornito di contenuto» (*inhaltvolle*) della formulazione di Landsberg la orienta verso l'*a priori* materiale di tipo fenomenologico.

prie esperienze. Si presentano però a questo punto problemi che chiamano in causa la pretesa stessa della filosofia a esistere, o per lo meno ad esistere in un dato modo. Il razionalismo moderno prodotto un estremo impoverimento del concetto di esperienza (ridotta al campo dell'oggettivabile), imponendo un'impostazione la cui forza consiste nell'oggettività e universalità dei suoi metodi e risultati. A quale titolo potrà invece il filosofo appellarsi alla propria esperienza di uomo e rivendicarne la sensatezza e la possibile universalità? Come Scheler, Landsberg non ritiene meno vera né meno sensata un'esperienza per il fatto di appartenere a un singolo uomo o di non essere portata di tutti. Ma ciò richiede che sia restaurato nel suo diritto un concetto di esperienza ben diverso da quello che ha portato alle strettoie dell'empirismo.

«L'esperienza è sempre una relazione tra colui che esperisce e il suo esperito. Essa va definita proprio mediante il modo in cui l'esperire vissuto ci si dà. Filosofo è l'uomo nella misura in cui è capace di fare della propria vita la propria esperienza e di comprenderla come esperienza»²²⁵.

²²⁵ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 169. Questi pensieri sull'esperienza come condizione della filosofia e sui compiti del filosofo nella espressione troveranno la loro formulazione in diversi articoli di Landsberg. Ne bastino qui alcuni esempi. L'atto filosofico verrà da Landsberg definito come «atto della ricerca della verità che trasforma gli avvenimenti della vita in esperienze con l'aiuto del pensiero» (P. L. Landsberg, *L'acte philosophique de Max Scheler* in «Recherches philosophiques», VI, 1936-1937, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 169); «La filosofia [...] si sforza di trasformare in esperienze, mediante l'intervento del pensiero, gli avvenimenti che viviamo» (P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in «Esprit», oct. 1938; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 105); «L'atto originale di un'esperienza deve esprimersi in linguaggio mediante una sorta di reduplicazione. È questo che bisogna chiedere ai filosofi»; «Il filosofo è un uomo che, per amore della verità, trasforma la sua vita in una serie di esperienze e si consacra mediante il pensiero all'investigazione del senso e dell'unità di queste esperienze» (P.L. Landsberg, *Pierres blanches*, in «Les Nouvelles Lettres», oct. 1938, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 224); «Il filosofo è un uomo che, per amore della verità, trasforma la sua vita in una serie di esperienze e si consacra mediante il pensiero all'investigazione del senso e dell'unità di queste esperienze» (P.L. Landsberg, *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», cit., p. 98).

Il fatto che l'accesso a determinate esperienze sia legato alla propria singolarità personale, non significa ancora consegnarle a un soggettivismo integrale.

«Il fatto che l'esperienza, corrispondentemente alla specificità dell'essere personale, sia sempre qui di tipo molto particolare, che spesso solo pochissimi uomini possano comprenderla ed avere accesso a essa, rende il contenuto di tali risposte del mondo ad un essere umano per niente meno vere e per niente più arbitrarie. Verità e possibile validità universale per gli uomini non hanno alcuna diretta relazione tra loro»²²⁶.

La pretesa che ogni verità debba essere portata di tutti non è per Landsberg che l'equivoco ingenerato da un «pregiudizio democratico-conoscitivo»²²⁷, che diviene sociologicamente comprensibile considerando che l'empirismo ristretto del XIX secolo è a misura della mentalità piccolo borghese, alla quale il mondo si presenta come ovvio e la “normalità” dell’“intelletto sano” ne rappresenta il criterio interpretativo. Ma il filosofo deve sapersi liberare «dal dogmatismo della prassi sociale»²²⁸ e da quella tenden-

²²⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 169. Questo passo merita un confronto con quello contenuto nell'articolo *Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937, ora in *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 28-48), in cui Landsberg, abbozza una «teoria personalista della conoscenza» (*ivi*, p. 37), antepoendo al modello della conoscenza scientifica, fondato su di un «atteggiamento intellettualista», il modello della «conoscenza personale integrale» (*ibidem*) fondato sulla partecipazione alla realtà nell'impegno. «La designazione univoca è un caso limite della conoscenza, che realizza nel contempo un massimo di accessibilità per tutti e un minimo di sapere sull'oggetto della conoscenza. [...] Una conoscenza ricca di contenuto permette l'accesso empirico assai più difficilmente; può darsi che vi debba spesso rinunciare» (*ivi*, p. 39). In nota Landsberg avverte il lettore di non confondere «questa universalità dell'accesso possibile con l'universalità oggettiva, contenuta nell'idea di verità» (*ibidem*).

²²⁷ Una completa rassegna delle relazioni intercorrenti tra forme sociali (individualismo e solidarismo, aristocraticismo e democraticismo) e teorie della conoscenza, Landsberg la fornisce in *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch», 55, 1931, pp. 769-808.

²²⁸ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 171.

za che vorrebbe fare dell'esperienza comune, così come si è venuta storicamente determinando, la verità assoluta. Si deve liberare da pregiudizi socialmente o magari biologicamente radicati, per acquisire la maggiore apertura possibile all'essere.

«Bisogna che a un uomo l'enorme varietà dell'essere e dell'esperienza si sia una buona volta aperta. In caso contrario, uno può essere un cittadino molto rispettabile ma avere accesso alla filosofia quanto un lombrico a una sinfonia»²²⁹.

Questo vale dal lato dell'esperienza che il filosofo deve avere di qualsiasi cosa sulla quale voglia esprimere alcunché. Dal lato della possibile comunicazione di tale esperienza ad altri, segue immediatamente che «il filosofo può parlare sempre e solo a coloro ai quali è possibile un'esperienza analoga alla sua»²³⁰. Ciò getta luce sulle condizioni comprensibilità e di comunicabilità del discorso antropologico. V'è qui una certa analogia «con l'indiscutibile fatto che non si può discorrere di colori con dei ciechi»²³¹. La filosofia non è una musica per tutti gli orecchi: per quanti si fermano al modo in cui le cose si presentano nell'esperienza comune, scambiandole così per l'assoluta verità, essa è solo illusione o complicazione del pensiero. Si può parlare a tal proposito di una sorta di aristocraticismo conoscitivo di Landsberg, analogo a quello di Platone e di altri filosofi antichi? Sì, se lo si intende nel senso che l'accesso alla comprensione veritativa è dischiuso dalla relativa esperienza del contenuto in questione, per il quale è richiesta una disposizione adeguata che non si improvvisa, né si può produrre ad arte²³². Non si può invece parlare di aristocraticismo nel senso che la filosofia costituisca un esercizio esclusivo per pochi predestinati. Vi sono infatti esperienze privilegiate (ad esempio quelle mistiche, o certe forme di ispirazione artistica) e

²²⁹ *Ibidem*

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Vale anche qui la "destinatezza" (*Schicksalhaftigkeit*) dell'esperienza interiore, su cui ci soffermeremo più avanti.

contenuti invece universalmente umani, in linea di principio cogli-
bili da chiunque (come per esempio l'amore, l'odio, la stessa
"umanizzazione" di ciascuno)²³³. Abbiamo visto come a un'antro-
pologia filosofica che non voglia confondersi con i fini e con i
metodi delle scienze settoriali si ponga il compito di rivolgersi al-
l'essenza dell'uomo per la via dell'interiorità. Ora una siffatta pe-
netrazione dell'essenza ha come suo presupposto necessario l'e-
sperienza, da parte dell'uomo, della propria umanità. Riprenden-
do la metafora di sopra, tale penetrazione è come la possibilità di
un poter-udire corrispondente al grado di umanizzazione acquisi-
to. Il filosofo stesso, quando scrive, presuppone necessariamente
che il lettore sia un uomo e in base a questo confida in una possi-
bile comprensione da parte sua. L'esperienza di base dell'*umaniz-
zazione* è dunque la condizione necessaria, data di principio a ogni
essere umano, dell'accesso alla comprensione dell'essenza dell'uo-
mo. L'antropologia filosofica si rivolge pertanto inizialmente a
detta conoscenza, magari ancora piuttosto implicita che consape-
vole, per svilupparla.

Quali sono dunque i caratteri di quell'esperienza specifica me-
diante la quale l'uomo può cogliere adeguatamente se stesso? È
importante chiarirlo, perché ne va del fondamento dell'antropolo-
gia filosofica stessa. La prima premura di Landsberg è quella di
distinguere tale esperienza da quella che ci fa conoscere gli oggetti
della natura. Se gli esseri del mondo sono tra loro differenti, an-
che le relative esperienze nei quali essi possono essere dati lo
sono.

«Se tra uomo e natura vi è non solo una differenza ontica,
ma una differenza ontologica del modo d'essere (*Seinsweise*)
stesso, bisogna allora che il modo d'esperienza (*Erfahrungswei-*

²³³ Landsberg chiarirà in seguito che il filosofo esplica con maggiore co-
scienza, continuità e sistematicità (ma non necessariamente con maggiore pro-
fondità) una possibilità immanente a tutti i suoi simili. La differenza tra il filo-
sofo e il non filosofo non sarebbe pertanto di essenza ma soltanto di grado
(cfr. *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», cit., pp. 112).

se) nel quale ci diviene accessibile la vita dell'uomo sia ontologicamente differente dagli altri modi d'esperienza; anzi, non solo la misura della differenza, ma anche la sua specie deve essere qui analoga, giacché un'essenza ontologicamente specifica può essere accessibile unicamente in un'esperienza conforme al suo modo d'essere. È la medesima differenza quella che deve vigere tra l'essenza dell'uomo e quella della natura, da un lato, e tra la particolare esperienza di quest'essenza dell'uomo e l'esperienza della natura, dall'altro»²³⁴.

Istituendo una distinzione alla quale attribuisce un'importanza decisiva, Landsberg denomina «*modalità di esperienza*» (*Modalitäten der Erfahrung*) quei tipi di esperienze che, pur essendo differenti tra loro, si collocano su di un comune livello ontico; denomina invece «*specie fondamentali di esperienza*» (*Grundarten der Erfahrung*) quelle esperienze che si riferiscono a differenti livelli ontologici. Ecco perciò come si presentano le cose, dal punto di vista gnoseologico, per l'antropologia filosofica:

«Al fondamento dell'antropologia filosofica sta, nella forma d'autoconcezione che essa sviluppa, un'autentica specie fondamentale di esperienza. È *privo di senso* voler trovare l'essenza dell'uomo nella specie fondamentale di esperienza con la quale si cerca di avvicinarsi alla natura o al mondo degli essere viventi. Non si può sperare di trovare l'essenza dell'uomo se la si è già negata nell'impostazione metodologica»²³⁵.

Del resto, una teoria della conoscenza non è una semplice premessa o appendice di un discorso filosofico, ma parte integrante dell'«indissolubile unità di una concezione filosofica globale»²³⁶. Il fatto che nell'uomo «si realizzi un principio ontologico particolare e che tale principio sia originariamente coglibile solo in un particolare genere fondamentale di esperienza»²³⁷, sono due aspetti in-

²³⁴ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, p. 172.

²³⁵ *Ivi*, p. 173.

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

separabili della medesima questione: «Né l'una né l'altra cosa si lasciano dimostrare (*beweisen*), ma certamente mostrare (*aufweisen*), a colui che si cala in se stesso e trova in sé la possibilità di esperienze analoghe»²³⁸.

L'esperienza interiore (*innere Erfahrung*) – la sola specie di esperienza che può rendere accessibile all'uomo la propria essenza e su cui perciò l'antropologia filosofica fonda la propria legittimazione e il proprio significato – non si lascia né definire, come gli oggetti dell'esperienza esterna, né dimostrare in modo tale da poter vincolare l'assenso di ogni intelletto. Landsberg intende perseguire fino in fondo una via che si distingue nettamente da quella propria dell'esperienza esteriore e che si serva di tutt'altre categorie rispetto a quelle che il pensiero ha prodotto basandosi su di essa. Per questo egli punta decisamente sull'*Aufweis*, che chiama qui «il tentativo di rendere esperibile»²³⁹. Dell'esperienza interiore è infatti possibile, ad avviso di Landsberg, fornire alcune determinazioni.

La prima è il suo carattere di «interiorità» (*Innerlichkeit*) ontologica. A tale proposito bisogna innanzi tutto determinare il senso di quel “dentro” (*innen*) e di quel “fuori” (*außen*) che caratterizzano le due specie fondamentali di esperienza. Va in primo luogo escluso ogni significato spaziale. Inoltre la distinzione non è data di volta in volta dall'oggetto dell'esperienza, ma è già insita in essa come «direzione fondamentale» (*Grundrichtung*). «L'esperienza interiore è

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ *Ibidem*. Landsberg riconoscerà a Scheler il merito di avere dischiuso nuove prospettive filosofiche proprio mediante l'elaborazione di un metodo che consiste nel «rendere presente», nel «far vedere» l'essenza mediante «dimostrazione intuitiva», appunto nell'*Aufweis* (Cfr. P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934, ora in *Problèmes du personnalisme*, cit., p. 20; *L'acte philosophique de Max Scheler*, cit., p. 184). In una lettera del 26 marzo 1940 a Horkheimer, Landsberg ammetterà di essere influenzato dall'«atteggiamento di fondo della fenomenologia di Husserl e di Scheler. Ciò che mi interessa più di tutto è una logica dell'“Aufweis” che a Lei sembrerà forse troppo intuizionistica» (in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1988, p. 709).

fondamentalmente distinta da quella esterna nel suo proprio modo d'essere». Per essa – esemplifica Landsberg – la mia mano, in quanto la posso percepire con la vista, è pur sempre un oggetto dell'esperienza esterna, anche se la riconosco come la *mia* mano. Lo stesso dicasi per gli organi interni del mio corpo (che solo accidentalmente sono interni) e per le sensazioni che da essi ci derivano (si tratta di quello che comunemente viene denominato “*sensus interior*”). Tutte le modalità dell'esperienza sensoriale si riferiscono, ognuna secondo la differenza ontica propria, ad un medesimo livello ontologico (ciò che fonda, in ultima analisi, l'unità e coerenza del mondo oggettivo della natura).

«Il dentro del nostro corpo ci appare dunque come un dentro casuale, apparente e in ogni caso ontico. Il “dentro” (*Innen*) che qui intendiamo, è invece un interno essenziale e inabrogabile; l'interiorità (*Innerlichkeit*) che per noi conta è definitiva e invariabile, perché ontologicamente determinata in quanto tale. Essa si può incontrare solo come interiorità, e solo nella corrispondente specie di esperienza»²⁴⁰.

La confusione tra l'essere interno ontico e quello interiore ontologico è all'origine di domande insolubili, come ad esempio quella su dove risiederebbe, nel corpo, l'anima pensante, sollevata da Cartesio. Questi ha completamente misconosciuto la specificità dell'esperienza interiore e conosciuto in definitiva solo quella oggettiva ed esterna²⁴¹. Anche il pensiero diventa per lui una “*res*”; le due sostanze, “*cogitans*” ed “*extensa*”, stanno su un piano di differenziazione ontica e non ontologica, dal momento che Cartesio

²⁴⁰ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 175.

²⁴¹ «La Mettrie, l'autore dell'*Homme machine* non si è del tutto a torto definito un cartesiano. Egli rappresenta un tipo di antropologia caratterizzato per noi dal fatto che manca *completamente* il genere antropologico dell'esperienza, e che per noi è istruttivo perché mostra dove deve condurre il tentativo di costruire un'antropologia partendo esclusivamente dall'esperienza esterna e dalla sua razionalizzazione teoretica. Questo modo di vedere, per il quale l'esperienza interiore è nel migliore dei casi una modalità di quella esterna, è di fatto già insito nel cartesianesimo» (*ivi*, p. 175).

fa dell'esperienza interiore, per come egli la concepisce, una semplice modalità di quella esteriore. Il dualismo e lo spiritualismo della filosofia di Cartesio sono solo apparenti: in realtà il nocciolo di essa costituisce la premessa per il monismo materialistico che di fatto ne è conseguito²⁴².

L'insufficiente distinzione tra esperienza interiore ed esperienza esteriore e la riduzione della prima a semplice modalità della seconda hanno per Landsberg la loro premessa nell'interpretazione dell'essere unitario del mondo mediante una categoria dell'esperienza esteriore: la categoria di *sostanza*, che egli definisce come «quel qualcosa (*Etwas*) di unitario al quale rinvia la comune indicazione delle modalità sensoriali. Ma l'esperienza interiore non è una semplice modalità sensoriale e non contiene alcuna indicazione simile»²⁴³. Sulla realtà che ci è resa accessibile dall'esperienza interiore, la categoria di sostanza non è in grado di fare presa; essa finisce infatti necessariamente per trasferirla sul piano che le è proprio, quello delle modalità dell'esperienza esteriore e della coerente unità del mondo che da esse è dischiuso. Si tratta in definitiva dell'oggettivazione conoscitiva. La via interiore è decisamente un'altra e si avvale di modalità proprie proprie²⁴⁴. «Bisogna innanzi tutto rompere con tutte le premesse cartesiane e materialistiche, se si vuole conquistare la forma dell'esperienza interiore e il suo mondo»²⁴⁵. Solo a partire da tale premessa diviene possibile interrogarsi sul modo d'essere dell'umanizzazione, e quindi una autentica antropologia essenziale. Qualora si ricerchi invece nel mondo di “fuori” (*Außen*) – in senso ontologico, vale a dire nel-

²⁴² Questa affermazione non impedirà a Landsberg, alcuni anni dopo, di criticare lo spiritualismo e l'“angelismo” parimenti derivanti dall'astrazione cartesiana dalla corporeità umana (cfr. in particolare P.L. Landsberg, *Pierres blanches*, cit., in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 215).

²⁴³ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 176.

²⁴⁴ Landsberg si rende conto che qui si apre un problema di non facile soluzione. «Come le essenze ontologicamente differenti coglibili nei differenti generi di esperienza si rapportino poi di nuovo l'una all'altra e a qualche unità ultima, è una domanda centrale della metafisica» (*ivi*, p. 176).

²⁴⁵ *Ibidem*.

l'ambito di ogni possibile oggettivazione – qualcosa che non è oggetto, come l'umanizzazione, si approda tutt'al più a un'antropologia delle caratteristiche esteriori e accidentali.

Nella riscoperta dell'esperienza interiore Landsberg riconosce un processo che la filosofia ha già avviato, con i contributi di Bergson (l'intuizione), di Husserl (la riduzione fenomenologica), di Freud (la psicologia comprendente), di Scheler (la non oggettività della persona, intesa come atto), e di Heidegger (l'analitica esistenziale). Si tratta di proseguire il cammino sin qui tracciato.

È in tal modo chiarito che cosa l'esperienza interiore *non è*: «L'esperienza interiore, come tutti l'«abbiamo» costantemente nella vita effettiva, è negativamente caratterizzata dal fatto che non ci vengono da essa presentati oggetti del mondo esteriore»²⁴⁶. Si tratta ora di caratterizzarla anche positivamente:

«Essa accompagna, piuttosto, come un'esperienza di esso, lo stesso accadere della vita (*Lebensgeschehen*) e a questo appartiene immediatamente ciò che da essa viene esperito. Tanto l'esperiente quanto l'esperito scompaiono non appena procediamo nell'intenzione osservativa. Il carattere dell'esperienza interiore è la vita in quanto esperienza vissuta»²⁴⁷.

La “vita” non va intesa qui in senso biologico, né in contrapposizione allo spirito, ma come «l'effettiva vita globale, nel cui svolgimento l'uomo di volta in volta è»²⁴⁸. Landsberg non intende rinunciare a un termine prezioso quale *Erlebnis*, per quanto lo ritenga logorato nell'uso abituale ed esposto ad accezioni riduttive. Se il francese “*expérience*”²⁴⁹ finisce per riferirsi prevalentemente

²⁴⁶ *Ivi*, p. 178.

²⁴⁷ *Ibidem*.

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ Landsberg concorda qui con Marcel Brion nel rilevare che il francese dispone del solo termine “*expérience*” per tradurre tanto il tedesco “*Erfahrung*” quanto “*Erlebnis*”, e trova particolarmente felice la soluzione di questi di rendere il secondo termine con “*expérience vécue*” (esperienza vissuta). La precisazione si rende necessaria dal momento che «Ogni esperienza vissuta (*Erlebnis*) è sì un'esperienza (*Erfahrung*), ma non ogni esperienza è un'esperienza vissuta» (*Ivi*,

alla sfera oggettiva delle scienze positive, il termine tedesco rischia il confinamento in una sfera puramente soggettiva, tanto da divenire insignificante. È ancora con l'impoverimento del concetto di esperienza che bisogna fare i conti, nel momento in cui si vuole indicare che tipo di esperienza è l'«esperienza-vissuta». Mentre nell'esperienza esterna si dà sempre «una particolare specie di distanza intenzionale tra il portatore dell'esperienza e l'oggetto di esperienza»²⁵⁰, nell'esperienza vissuta, che caratterizza l'esperienza interiore, il soggetto fa esperienza di se stesso, del proprio divenire se stesso e della propria umanizzazione.

Si rendono necessarie alcune precisazioni. Innanzi tutto l'esperienza interiore non coincide con l'esperienza del proprio Io. Da un lato, infatti, anche l'esperienza esterna può contenere riferimenti all'Io, negli apporti, p. es., della fisiologia, della biologia, della psicologia, ecc. Ma si presenta qui, permanendo su di un livello ontico, la difficoltà di stabilire che cosa e in che misura appartiene all'io, i cui confini appaiono variabili e problematici. Dall'altro lato, non tutto ciò che pertiene all'esperienza interiore coincide con il proprio Io: gli altri esseri umani, ontologicamente uguali, sono accessibili unicamente nell'esperienza interiore. «L'autentica comprensione del consimile poggia sul fatto che esso è divenuto per noi esperienza vissuta. Con ciò l'esperienza di esso è divenuta una parte della nostra stessa vita»²⁵¹. Landsberg ravvisa la possibilità di una reale comprensione dell'altro (*Fremdverständnis*) nell'umanizzazione e nella partecipazione all'idea di uomo: in esse si fonda la specificità del mondo comune (*Mitwelt*)²⁵².

p. 179).

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ivi*, p. 181.

²⁵² Il fatto che il coglimento del consimile avvenga nella sfera dell'esperienza interiore e non di quella esteriore, diverrà decisivo nelle successive analisi di Landsberg sull'esperienza della morte, il momento della radicale e irreparabile rottura della comunicazione interpersonale che il legame d'amore rende possibile tra due esseri umani.

La domanda che sorge inevitabile è se l'esperienza interiore che si compie nella comprensione vitale non sia e resti puramente soggettiva. I termini oggettività e soggettività devono essere a tal scopo adeguatamente compresi. Se per oggettività di un'esperienza si intende «la sua relazione ad oggetti fissabili», è chiaro che non la si può riferire all'esperienza interiore. «Se invece col discorso sull'oggettività di un'esperienza si intende che essa sia un accesso (*Zugang*) che non porta a un'illusione, ma alla realtà, ciò vale in massimo grado per l'esperienza interiore»²⁵³. Vi sono certamente contenuti di essa accessibili a condizioni molto particolari, mentre altri devono essere accessibili a ogni uomo, (l'umanizzazione in quanto tale, l'amore e l'odio, ecc.). Ma neanche i primi possono venire a buon diritto liquidati come «solo soggettivi». Si tratta di un punto che sta particolarmente a cuore a Landsberg, sin dai suoi primi scritti²⁵⁴. Egli la ripropone nuovamente nei termini della «relatività esistenziale» (*Daseinsrelativität*). Soggettivo – e il mondo dell'esperienza interiore lo è indubbiamente – non significa meno esistente. Anzi, il mondo dell'esperienza esterna coi suoi oggetti sarà sempre relativo al mondo della soggettività, ma mai il soggetto potrà essere detto relativo rispetto a se stesso (potrà esserlo rispetto a un soggetto creatore, ma questa è una relatività di tutt'altro genere). Landsberg si richiama al fatto che, anzi, nella terminologia medioevale, l'espressione «*esse subjective*» indicasse «il modo d'essere più vicino all'assoluto»²⁵⁵; «*esse objective*», per contro, indicava «un essere che è sempre “per” una qualche soggettività»²⁵⁶. In tale concezione, problematico quanto all'esistenza non è tanto il soggetto, quanto l'oggetto (di qui i problemi connessi alla realtà metafisica del mondo materiale). Con essa si accordava perfettamente «quella del teismo personalistico, per il

²⁵³ *Ivi*, p. 182.

²⁵⁴ Cfr. p. es. P.L. Landsberg *Die Welt des Mittelalters und wir*, cit., p. 39 ss.

²⁵⁵ P.L. Landsberg *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 184.

²⁵⁶ *Ibidem*.

quale l'Assoluto è soggetto e persona, non cosa né oggetto»²⁵⁷. In epoca moderna concezione e termini si sono però capovolti: oggetto e oggettività vengono considerati termini ultimi di riferimento; di qui il tentativo di oggettivare il più possibile la soggettività stessa, che in tal modo però sfugge inevitabilmente. Così il modo d'essere della soggettività passa per essere il più relativo, senza che ci si domandi su che cosa in definitiva siffatta relatività si fondi. In realtà, per Landsberg, si è trasformata – in modo non necessariamente consapevole – la concezione dell'Assoluto stesso, che nel materialismo viene identificato con la «cosa delle cose», non con la «persona delle persone»²⁵⁸. Tale svalutazione dell'«*esse subjective*» va ricercata nella critica condotta dalla fisica quantitativa nei confronti di quella qualitativa. L'emarginazione, operata dalla prima, di tutte le qualità nel mondo della soggettività, necessario al progredire delle scienze, ha fatto apparire l'essere oggettivo come l'unico autonomo e degno di considerazione, prospettiva che filosoficamente è però tutt'altro che scontata.

Il secondo carattere dell'esperienza interiore illustrato da Landsberg, dopo quello ontologico dell'interiorità, è quello della «*destinatezza*» (*Schicksalhaftigkeit*)²⁵⁹. Esso non ha niente a che vedere con una concessione al fatalismo o al determinismo; vuole solo indicare l'«effettività» (*Wirklichkeit*, la “realtà”, si potrebbe dire, quanto al significato; ma Landsberg preferisce evitare l'etimo “*res*” = *Ding*, “cosa”) ed esprimere l'irriducibile consistenza del

²⁵⁷ *Ibidem*.

²⁵⁸ *Ivi*, p. 184

²⁵⁹ Preferisco forzare un po' la lingua italiana, traducendo *Schicksalhaftigkeit* con “destinatezza”, anziché con il più usuale “fatalità”. La fatalità non ha rapporto con il suo destinatario (per esempio, se una tegola cadendo colpisce un passante, si tratta di una “fatalità”, nel senso di un puro caso che sarebbe toccato a chiunque si fosse trovato lì in quel momento). Il “destino” del mondo interiore, invece, ha una certa relazione con ciò che una persona è. Pensiamo ad esempio a sentimenti che ci catturano, come l'innamoramento, il disgusto, la nostalgia, ecc.: non siamo noi a produrli, ma ne siamo i “destinatari” proprio perché siamo costituiti in un modo e non in un altro, in breve, perché siamo noi.

mondo interiore, i cui fenomeni hanno tempi e condizioni di presentazione loro propri, non soggetti all'arbitrio di chi li vive. Se le condizioni del presentarsi dei fenomeni esterni ed oggettivi che hanno luogo nel mondo esteriore possono essere di principio prodotte arbitrariamente, in quello interiore un tentativo simile può condurre solo a sentimenti inautentici. Stati d'animo come noia, angoscia, preoccupazione, ad esempio, possono venire esperiti unicamente al loro affacciarsi nello svolgimento dell'esistenza concreta. La volontà può molto poco nei loro confronti. Sarebbe ridicolo *volere* innamorarsi, per sperimentare l'innamoramento, al di fuori del suo darsi «alla sua ora»: se ne vivrebbe solo la contraffazione. «Nel momento in cui viviamo il *destinato*, possiamo viverlo nella sua essenza. Non si dà esperienza vissuta se non nella e della vita destinata»²⁶⁰. Al di fuori di essa si danno tutt'al più «sensazioni», la ricerca bramosa delle quali è indice dell'infantilismo, della povertà interiore e dell'incapacità di autentiche esperienze vissute che caratterizzano l'epoca presente.

Al carattere di realtà-effettività dell'esperienza interiore Landsberg attribuisce un'importanza decisiva. A suo parere la teoria della realtà come «resistenza», sviluppata da Scheler su ispirazione di Dilthey, rischia di rivolgersi unilateralmente al mondo esterno e alla corrispettiva esperienza, toccando così solo *un* aspetto dell'intero problema della realtà²⁶¹. Non v'è ragione di ridurre tutta la realtà a realtà esteriore, quando l'esperienza interiore, nel suo presentarsi e nei suoi contenuti, si rivela non meno indipendente dalla nostra volontà, anzi, semmai ancor più irriducibile. Nel duro lavoro col quale si sforza di piegare la natura per edificare il «*regnum hominis*», l'uomo fa esperienza del resistere della realtà esterna; ma in misura non minore, nel lavoro interiore dell'educazione di sé e

²⁶⁰ *Ivi*, p. 190.

²⁶¹ Scheler non sembrerebbe meritare del tutto questo appunto. Peraltro qualche anno dopo, in *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique* (cit., p. 359) lo stesso Landsberg riconoscerà a Dilthey e a Scheler di aver rinnovato l'idea del «realismo emozionale».

dei suoi simili, si scontra con una realtà che non è né sogno né fantasia, bensì, spesso, una potenza tremenda e indomabile, nei confronti della quale la volontà e la coscienza sembrano ancor più impotenti che non nei confronti del mondo esterno. Il razionalismo e l'idealismo, che identificano il mondo interiore con il “*cogito*” e con la coscienza, dimenticano pericolosamente tutto ciò. Le conseguenze etiche sono notevoli. Il mondo interiore, proprio in quanto realtà “effettiva”, chiama l'uomo a una “prassi interiore” (*innere Praxis*), che viene naturalmente negata nel momento in cui si nega la realtà sulla quale agisce.

«Se non si desse tale carattere di realtà del mondo interiore, l'uomo non potrebbe formare se stesso, non potrebbe lottare con se stesso. Reale è ciò con cui possiamo lottare. Ma la lotta con la propria interiorità è di principio ancora più difficile che non quella con la natura esterna»²⁶².

È ancora una questione di “relatività esistenziale”: più una cosa è relativa a un soggetto, più è di principio dominabile. Un Assoluto non lo è ovviamente in alcun modo. Per questo possiamo piegare la natura a noi stessi, nella misura in cui è relativa a noi, ma su che cosa faremo leva per dominare noi stessi? L'esperienza di fede, che vede nella preghiera – come apertura all'Assoluto personale – una forza plasmatrice dell'anima, trova qui per Landsberg una sua conferma. Là dove si sia riconosciuta realtà e consistenza autonoma al mondo interiore, acquistano rilievo anche i problemi della libertà e della grazia; la prima come conquista dura e problematica, la seconda come soccorso di una più alta forza formatrice. Purtroppo sembra essere andata perduta, nella coscienza moderna, la verità di Meister Eckhart, secondo il quale la più piccola opera interiore è più nobile e alta della più grande opera esteriore.

²⁶² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, p. 193. La categoria della *lotta* (come azione esteriore nel lavoro e come azione interiore sull'interiorità propria o altrui) sarà riproposta alcuni anni più tardi da Landsberg nell'articolo *Le sens de l'action*, in «Esprit», oct. 1938 (ora in Id., *Problèmes du personnelisme*, cit., pp. 99-124).

«Non si sa più che cos'è l'opera interiore, perché non si sa più che cos'è la realtà interiore»²⁶³. Ma non per questo essa cessa di esistere e di agire.

«Realtà non considerate agiscono come potenze informi, portano nella via umana moderna quell'impeto di fatalità demoniaca che contrasta nel modo più estremo con l'orgoglioso dominio della natura di questo secolo. [...] Dobbiamo tutti di nuovo imparare che cos'è l'opera interiore»²⁶⁴.

Riferito all'umanizzazione, che si è visto consistere in un essere-divenire e doversi ricercare nell'esperienza interiore di ogni uomo, tutto ciò apporta ulteriori novità. La *destinatezza* interiore la rende «non un processo di pura libertà, ma un processo di formazione»²⁶⁵. Essa determina anche i limiti entro i quali possiamo comprendere il vissuto altrui, ossia la misura in cui il nostro esperire vissuto (*Erleben*), dal cui darsi non possiamo prescindere, può estendersi in un co-esperire (*Miterleben*) e approfondirsi in un comprendere (*Verstehen*).

Da ultimo, il genere interiore di esperienza si caratterizza per il modo peculiare nel quale in essa si dà la conoscenza: come un «sapere di e a motivo di» (*Wissen von und um*). La prima espressione (“*Wissen von*”) sta ad indicare un *sapere* “qualcosa” di (di un albero, del carbone, ecc.); il “*Wissen um*” designa piuttosto un *conoscere* intimo ed immediato (l'amore, il pentimento, la nostalgia, ecc.). Il primo genere di conoscenza, che è quello proprio dell'esperienza esteriore, coglie del suo oggetto una somma di parti e di caratteristiche in linea di principio separabili: per questo fa uso delle categorie di sostanza e di accidente, che sono categorie dell'oggettività. Il secondo genere di conoscenza, invece, quella interiore, «co-

²⁶³ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 194.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibidem*. A chiarimento della dialettica tra libertà e destinatezza Landsberg precisa che il limite dell'idea di umanità risiede «soprattutto là dove ogni libertà umana incontra l'anima (*Seele*) stessa come destino» (*Ivi* p. 96). Si tratta dell'anima psichica, con i suoi automatismi e le sue resistenze.

glie un essere-divenire che è unità assoluta e senza parti»²⁶⁶. L'essere-divenire interiore non è in alcun modo un oggetto portatore di caratteristiche; di conseguenza è vissuto e compreso in un atto unitario di conoscenza.

Un ulteriore contributo all'ostensione dei contenuti dell'esperienza interiore viene offerto da Landsberg mediante il ricorso alla categoria del "comprendere" (*Verstehen*), che può essere rivolta, in particolare, all'umanizzazione stessa.

«Colui che ha già prodotto questo contenuto a partire dalla vita stessa, può essere successivamente condotto a presentificare nella memoria e ad approfondire nella comprensione il pregresso esperire vissuto (*Erleben*) di tale vita»²⁶⁷.

Landsberg è dell'avviso che il concetto del comprendere, pur divenuto ormai d'uso corrente, non sia stato ancora indagato a dovere nella sua portata gnoseologica. Si rende necessario un chiarimento della sua essenza e delle sue possibilità, compito di una «fenomenologia dell'esperienza interiore» che attende di essere delineata.

«Il comprendere, nell'autentico significato storico delle scienze dello spirito, si muove nel mondo, in linea di principio già dischiuso, dell'esperienza interiore, in modo analogo a come l'osservazione ha luogo nel mondo, in linea di principio già dischiuso, dell'esperienza esteriore. Come l'esperire-vissuto si edifica sulla vita; così il comprendere si edifica sull'esperire-vissuto. Così anche il comprendere è limitato dall'effettività, sottratta all'arbitrio, di ogni vita interiore. Le sue possibilità risiedono nella ricchezza di quest'ultima»²⁶⁸.

²⁶⁶ *Ivi*, p. 196.

²⁶⁷ *Ivi*, p. 198. In *Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova, Luzern 1937 (soprattutto nel cap. IV: «Ripetizione» della morte del prossimo) tale procedimento è svolto con ampiezza. «L'unico mezzo per ricavare da un'esperienza vissuta tutto ciò che essa racchiude quanto a verità, è il riviverla nel ricordo. Tale inevitabile metodo di esibizione (*Aufweis*) di un determinato fatto dell'esistenza umana lo chiamiamo "ripetizione" (*Wiederholung*)» (*ivi*, p. 22).

²⁶⁸ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 198.

Tanto l'autocomprensione, quanto l'eterocomprensione si fondano sull'esperienza interiore. Essa possiede le sue proprie categorie, che solo nel suo ambito hanno senso e adeguatezza. Nulla sembra a Landsberg più pericoloso che «applicare all'esperienza interiore categorie dell'esperienza esterna», come quelle di sostanza (cosale) e di causalità (naturale). Un'autentica categoria dell'esperienza interiore è, per l'appunto, quella dell'"umanizzazione" (*Humanisierung*), la quale «viene colta in una fondamentale esperienza interiore e dà poi un'adeguata possibilità di comprensione della vita interiore umana in generale»²⁶⁹. Sotto di essa l'uomo può comprendersi nella coerente unità del proprio essere-divenire. Di qui la necessità che l'antropologia filosofica svisceri preliminarmente la "struttura ontologica" indicata dal termine "umanizzazione". Solo all'uomo, tra i viventi, il proprio essere è assegnato come compito: esso deve gradualmente divenire ciò che è, come emergendo dall'oscurità alla luce. Il «divenire se stesso» (*Selbstwerdung*) costituisce il suo senso più autentico.

«Solo all'uomo il proprio essere è assegnato in questo modo. Un gatto, al suo primo giorno di vita, è gatto tanto quanto in ciascuno degli altri. Così anche l'"uomo" nel senso empirico di specie. Solo l'uomo in senso essenziale può divenire insieme gradualmente se stesso e uomo»²⁷⁰.

L'antropologia filosofica è parte costitutiva di tale processo di elevazione dell'uomo da specie animale alla sua autentica umanità.

7. L'uomo come totalità variegata e unità tendenziale

Nella *Einführung in die philosophische Anthropologie*, che pure costituisce il maggior contributo di Landsberg alla problematica antropologica, non troviamo, a ben vedere, più di quanto promesso dal titolo dell'opera: appunto una "introduzione", nella quale l'autore fornisce – come si è visto – l'indicazione di un approccio antro-

²⁶⁹ *Ivi*, pp. 198-199.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 199.

pologico-filosofico basato sull'autoconcezione. Non è certamente poco, se si considerano le rilevanti conseguenze di ordine teoriche e pratiche che se ne possono trarre. Invano, tuttavia, cercheremo nell'opera menzionata il chiarimento di concetti, tematiche e problematiche che normalmente ci si attende di incontrare in una trattazione di antropologia filosofica sistematica, quali quelli dell'esistenza o meno di diverse dimensioni dell'uomo (per es. corpo, anima, spirito), della loro eventuale determinazione e dei loro reciproci rapporti; quelli della persona e del suo statuto ontologico; quelli del rapporto tra uomo e mondo o tra l'uomo e Dio, e via dicendo. Il piano dell'*Antropologia* di Scheler prevedeva una siffatta «ontologia essenziale dell'uomo», il cui compito era quello di mostrare – tramite la riduzione fenomenologia – di quali forme fondamentali dell'essere, non deducibili da altro, fosse costituito l'uomo e quale fosse il loro reciproco rapporto²⁷¹.

In Landsberg non vi è invece alcun piano di questo tipo, ma solo degli spunti affidati ad articoli e a saggi apparsi nell'arco di una decina d'anni. Ci si può domandare se l'antropologia di Landsberg sia rimasta allo stato di frammento per ragioni contingenti (legate alle travagliate vicende biografiche dell'autore e alla sua

²⁷¹ La ricerca di quanto costituisca l'essenza dell'uomo percorre l'intera indagine antropologica di Scheler, come questi afferma negli scritti del lascito: «La domanda più decisiva dell'ontologia essenziale dell'uomo (*Wesensontologie des Menschen*) è dunque la seguente: troviamo nella struttura essenziale dell'uomo e solo in lui un'autentica essenza, oppure no?» (Max Scheler, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 18). L'indagine scheleriana si rivolge a ciò che nel fenomeno complessivo “uomo” – dopo essere stato sottoposto a riduzione fenomenologica – si rivela irriducibile ad altro e dunque in questo senso “essenziale”. «Scheler pone a fondamento della sua antropologia tre essenzialità siffatte: a) corpo fisico (*Körper*), b) corpo vissuto-anima (*Leib-Seele*), c) spirito (*Geist*). Il problema fondamentale dell'ontologia essenziale consiste nella domanda se l'uomo mostri una struttura unitariamente fondata o se consista di una collezione più o meno casuale di differenti essenzialità anche altrimenti rinvenibili nel contenuto strutturale delle essenzialità naturali» (Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, München 1998, p. 198). Va anche detto detto che nel pensiero antropologico di Scheler la connessione reciproca di questi tre “centri” nell'unità dell'uomo resta problematica (cfr. *ivi*, p. 201).

morte prematura) o intrinseche al metodo adottato (quello fenomenologico, atto più a descrivere che a unificare). È ragionevole pensare che entrambi i motivi abbiano avuto il loro peso. Quanto alle ragioni contingenti, va detto che Landsberg progettava un secondo volume dell'*Antropologia filosofica*, che avrebbe dovuto avere per tema proprio la problematica dell'«unità dell'uomo e il senso della sua corporeità»²⁷², evidentemente da lui ritenuta irrisolta. D'altra parte – ed è ciò che ci interessa maggiormente – non si può nemmeno ignorare che, proprio per come Landsberg l'aveva concepita e impostata, l'antropologia filosofica, pur dovendo tendere alla maggiore sistematicità possibile, non poteva che rimanere frammentaria. Un'antropologia perfettamente compiuta non è infatti possibile. Ciò dipende sia dalla storicità ontologica dell'uomo (inteso come “essere-divenire” e pertanto aperto a sempre nuovi e imprevedibili sviluppi), sia dalla prospettività e limitatezza dell'autoconcezione di cui ogni singolo antropologo e ogni singola epoca storica dispongono. L'antropologia filosofica riflette insomma la frammentarietà dell'uomo in generale e di quello moderno in particolare, che deve fare i conti con il proliferare delle scienze che ne fanno il loro oggetto di studio. Non a caso – fa notare Landsberg – sono frammentarie anche «le due antropologie più importanti dell'epoca moderna»²⁷³: quella di Maine de Biran e quella di Scheler. In un'antropologia fondata sull'autoconcezione dell'uomo un punto d'osservazione esterno e assoluto è escluso, e ogni ricercatore paga il tributo alla propria limitatezza rispetto alla totalità ideale dell'uomo:

«L'antropologia perfetta, dal punto di vista dell'unità e al tempo stesso dal punto di vista della totalità, non potrebbe appartenere che all'uomo perfetto e totale»²⁷⁴.

²⁷² Cfr. P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 117, nota 12.

²⁷³ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 4, 1936, p. 356.

²⁷⁴ *Ivi*, p. 357.

Ciò che resta all'uomo (e all'antropologo) reale è la "tendenza" verso una tale unità. Essere e conoscere ancora una volta si corrispondono. Ciò significa che se l'uomo si esperisce come disunitario, l'antropologia rifletterà tale disunitarietà: «l'antropologia non può essere [...] più unificata dell'uomo che essa interpreta»²⁷⁵.

Precisati questi limiti, entro i quali si muove il discorso antropologico, che cosa è possibile affermare, positivamente, della struttura essenziale dell'uomo? Ogni indagine dell'uomo su se stesso deve partire dall'introspezione, dall'incontro con la propria soggettività, nella fiducia che ciò porti a un incontro con le strutture dell'essere: «L'esperienza vissuta, se la si segue e la si interpreta abbastanza approfonditamente, apre un accesso all'ontologia»²⁷⁶.

L'impostazione introspettiva (basata sulla *Selbstauffassung*) della *Einführung* è da Landsberg rigorosamente mantenuta negli scritti successivi²⁷⁷. L'introspezione è per essenza un lavoro che ognuno deve svolgere in proprio, interpretando le proprie esperienze vissute: l'antropologo deve essere antropologo in primo luogo per se stesso. Tuttavia, ammessa l'universalità di principio di determinate strutture ed esperienze umane, è di grande ausilio anche rivolgersi a coloro che a questo complesso lavoro hanno dedicato la loro vita con risultati apprezzabili. Possiamo giovarci dell'autoconoscenza dei maestri dell'introspezione e della tradizione che questi hanno lasciato, per comprendere meglio le nostre esperienze, che restano insostituibili. Questo spiega perché buona parte della filosofia di Landsberg sia costituita da tentativi di penetrare

²⁷⁵ *Ivi*, p. 358. Un contributo alla comprensione della problematica antropologica in Landsberg è offerto da Eduard Zwierlein, *Magna Quaestio. La grammatica dell'essere-divenire*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), in *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 143-155.

²⁷⁶ P.L. Landsberg, *Notes pour une philosophie du mariage*, in «Esprit», avr. 1939; ora in Id. *Problèmes du personalisme*, cit. pp. 125-135, citazione a p. 129.

²⁷⁷ Quando Landsberg scrive a Horkheimer di non «amare più questo prodotto del periodo di Bonn», si riferisce allo stile troppo involuto, non al contenuto, che egli continua a sottoscrivere (lettera del 26 febbraio 1935, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15, cit., p. 306)

il movimento intimo di singole personalità di pensatori: Agostino, Nietzsche, Scheler *in primis*, ma in varia misura anche Bonaventura, Pascal, Maine de Biran, Unamuno, per menzionarne alcuni. Non si tratta di una rinuncia al filosofare in proprio, ma di un lasciarsi condurre, attraverso l'esperienza che altri uomini hanno avuto di sé, a se stessi e al nucleo universalmente umano contenuto in ogni esperienza abbastanza profonda.

Nel caso specifico dell'antropologia filosofica, è interpretando l'opera del filosofo francese di François-Pierre Maine de Biran (1766-1824) che Landsberg ci restituisce quella che considera l'antropologia filosofica *tipica* della modernità occidentale, corrispondente all'autoconcezione dell'uomo moderno, che Maine de Biran ha saputo interpretare ed esprimere in modo esemplare. Guardare a ciò che altri hanno vissuto e pensato riveste un ruolo decisivo per l'allargamento dell'autocoscienza, attraverso l'esercizio, sulle antropologie storicamente date, delle funzioni critiche dell'apprrezzamento e della limitazione, al fine di coglierne il contenuto di verità. Come la filosofia non esiste in astratto, nelle pagine dei libri, ma nella vita reale di chi filosofa, così l'antropologia filosofica comincia ed esistere quando degli uomini iniziano a interrogarsi razionalmente su se stessi.

Landsberg vede in Maine de Biran uno di quegli uomini che sono filosofi-antropologi anzitutto in rapporto a se stessi. È dotato del requisito principale dell'antropologo: il dono dell'*introspezione*, vale a dire della «facoltà di prendere coscienza della propria soggettività, di assistere coscientemente alle sue trasformazioni, di esprimerle chiaramente, senza farne un'oggettività esteriorizzata»²⁷⁸. La vera introspezione deve fare i conti con il suo carattere paradossale, che è dato dal coincidere, nell'esperienza interiore, di soggetto e oggetto. Il duplice problema che l'antropologo deve affrontare è costituito dall'interpretazione adeguata e dall'espressione corretta dei risultati dell'introspezione. In Maine de Biran questo problema è espresso nei termini della distinzione tra

²⁷⁸ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit., p. 344.

«uomo interiore» e «uomo esteriore». Il primo è «ineffabile per sua essenza»: è questo il «problema conoscitivo fondamentale di ogni filosofia antropologica, filosofia che deve chiarire il contenuto dell'esperienza interiore umana senza falsificarlo mediante l'atto stesso della chiarificazione»²⁷⁹.

Partendo dalla meditazione sulla propria esistenza e dall'autoconcezione Maine de Biran giunge a elaborare una vera antropologia filosofica. Ma la sua vita presenta l'antagonismo di due tendenze opposte: quella orientata alla "totalità" degli aspetti dell'uomo e quella orientata all'"unità" degli stessi. Far convivere la registrazione delle varietà e la loro sintesi nella meditazione significa da un lato evitare l'unilateralità, consistente nel ridurre la totalità variegata dell'uomo a uno o a pochi suoi aspetti e nello stesso tempo evitare la pura giustapposizione di una molteplicità di caratteristiche osservate. L'intelligenza filosofica consiste precisamente in questa tensione tra il coglimento del molteplice e l'unificazione non riduzionista:

«Se il valore di un'antropologia dipende dalla realtà e dalla profondità dell'esperienza vissuta che essa formula e chiarifica, questo valore si esprime di regola attraverso una sintesi intima, nella concezione dell'uomo, di totalità variegata e di unità intenzionale»²⁸⁰.

L'antropologia di Maine de Biran è il tentativo di «interpretare la totalità dell'uomo partendo da un'unità intima data in un nucleo centrale, che contiene il principio specificamente umano»²⁸¹. Attraverso l'interpretazione dei dati della propria esperienza interiore (e non cercando semplicemente di dire qualcosa "sull'uomo"), Maine de Biran approda alla dottrina delle tre "vite" o dei tre "piani" contenuti nella totalità di vita dell'uomo, il cui schema è il seguente:

²⁷⁹ *Ivi*, p. 144

²⁸⁰ *Ivi*, p. 346.

²⁸¹ *Ivi*, p. 348.

Totalità dell'uomo	vita animale	uomo esteriore	fatalità	passività
	vita umana	uomo interiore	libertà	attività
	vita dello spirito	uomo interiore	grazia	recettività

Questi questi tre piani hanno la loro genesi nell'esperienza personale di Maine de Biran e corrispondono alla sua autointerpretazione ed espressione. Nello stesso tempo trascendono il piano puramente personale²⁸².

1) La *vita animale* corrisponde alla vita dei sensi, delle sensazioni, degli impulsi umani ed è colta nell'esperienza corporea. Quello della vita sensitiva è il piano del mondo esteriore, dell'esistere tra gli altri e grazie agli altri. Su questa sfera avevano unilateralmente posto la loro attenzione Condillac e il sensismo, in accordo con la scienza antropologica dell'Ottocento, che trattava l'uomo come un oggetto animato e non vedeva nell'anima umana che il risultato complesso di sensazioni passivamente ricevute. Per un certo periodo anche Maine de Biran aderisce a questa dottrina, «perché prova le fluttuazioni del proprio essere e la loro dipendenza dalla successione dei suoi stati psichici e delle sue sensazioni»²⁸³. Solo

²⁸² «Egli interpreta tre forme reali, tre aspetti reali della sua propria concezione di sé. Mediante lo stesso atto egli interpreta tre forme dell'autoconcezione umana in generale. Ma tali forme coesistono soprattutto come possibilità in seno all'umanità occidentale dell'epoca moderna» (*ivi*, pp. 361-362).

²⁸³ *Ivi*, p. 349.

in un secondo tempo supererà questa prospettiva, muovendo sempre da un'esigenza personale.

2) La *vita* specificamente *umana* è quella nella quale la personalità si manifesta nel fenomeno originario dello “sforzo cosciente”, della volontà. È il piano dell'Io cosciente di sé, che esplica la propria attività contrapponendosi al mondo esteriore, ma rapportandosi in tal modo pur sempre a esso. La vera originalità di Maine de Biran si situerebbe, secondo Landsberg, a questo livello di esplorazione dell'uomo. Anche questa scoperta non appartiene alla «dialettica del pensiero puro, ma [...] proviene dall'esperienza interiore»²⁸⁴: si tratta di un “vero empirismo”, nel senso del concetto allargato di esperienza, o di un’“esperienza specifica”, nel senso di un'adeguatezza dell'accesso ai contenuti dell'esperienza interiore. Si tratta di un'esperienza nuova che dischiude la pienezza dell'uomo umana e nella quale questi è dato come «uomo totale e completo, vale a dire essenzialmente come una persona che può e che deve pensare, che può e che deve agire e che può e che deve avere di questa attività una coscienza immediata, che scopre se stessa in tutto ciò come un essere unico che ha un centro in sé»²⁸⁵. In questo livello, che comprende l'attività intellettuale, l'agire morale e l'autocoscienza, si delineano dunque già i tratti peculiari dell'uomo in quanto persona. È nella coscienza della propria attività che Maine de Biran «ritrova se stesso e [...] trova un'umanità universale che egli rappresenta. È così che arriva a reintrodurre l'uomo reale e vivente nella filosofia»²⁸⁶. Qui è di capitale importanza il nesso tra la conoscenza della «propria soggettività» e quella, che ne consegue, della «soggettività umana nella sua universalità»²⁸⁷, stante il principio per cui ogni uomo è, in un certo senso, l'uomo *tout court*. Ora, nell'esperienza di Maine de Biran, questa vita “intermedia” o “mediana” è esposta tanto alla schiavi-

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ivi*, pp. 349-350.

²⁸⁶ *Ivi*, p. 350.

²⁸⁷ *Ivi*, p. 349.

tù da parte delle funzioni animali dell'organismo, quanto alla possibile ricezione della grazia. Ed è proprio questa situazione di ambiguità che lo spinge a superare anche questo secondo piano.

3) La possibilità di una «vita propriamente contemplativa e spirituale» gli si rivela ancora nell'esperienza interiore vissuta: «È allora in una tale vita che la persona umana gli sembra poter e dover trovare la sua realizzazione più sublime, non nello sforzo e nell'attività, ma nella dedizione all'amore per Dio e per la sua grazia»²⁸⁸. La *vita spirituale* è qui la vita contemplativa di origine sovraumana, nel senso paolino di "vita donata" (e non in quello idealista di autocreazione). Tale vita non coincide in alcun modo con l'esercizio dell'intelligenza²⁸⁹. In essa l'uomo dimentica il mondo e se stesso. Il movimento di pensiero di Maine de Biran obbedisce qui al bisogno di recuperare una posizione teocentrica. All'instabilità del proprio essere egli risponde con la ricerca di «un punto d'appoggio, fuori di sé e più in alto di sé, per poter reagire con successo alle proprie modificazioni, pur osservandole e rendendosene conto»²⁹⁰. La trasformazione religiosa porta in definitiva Maine de Biran più vicino all'unità di vita alla quale aspira. Vi è un legame di natura dialettica, un antagonismo tra l'esperienza del subire la sfera animale e la ricerca della sfera spirituale.

«È proprio *perché* l'autonomia della vita animale resiste allo sforzo dell'io, che questo io, lottando continuamente senza pervenire a una vittoria piena, prova il bisogno di trovare il suo appoggio nel mondo spirituale e in Dio. Il potere dell'animalità, che viene subito, spinge la coscienza alla ricerca di Dio. Se all'uomo attivo fosse data la libertà perfetta, non ri-

²⁸⁸ *Ivi*, pp. 350-351.

²⁸⁹ Il che non toglie, per un altro verso, che si tratti qui del grado più alto dell'intelligenza. «Se gli psicologi moderni conoscono un *subconscio*, i mistici agostiniani conoscono un *superconscio* che è lo *spirito* stesso nella sua attività più alta e unificata» (P.L. Landsberg, *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*), in «La vie spirituelle», 51, 1937, pp. 71-85, citazione a p. 81, nota 2).

²⁹⁰ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit.

cercherebbe la grazia per divenire veramente, duraturamente, beatificamente libero»²⁹¹

La vita dello spirito non distrugge, ma soltanto trasforma la vita animale e la vita umana. Non si ripeterà mai abbastanza che questo schema non va letto come l'instaurazione una tricotomia²⁹². Nel riconoscimento, che avviene sulla base dell'esperienza personale, di tre sfere distinte, «l'unità non è mai messa in dubbio; essa è il dato fondamentale»²⁹³, e questo è perfettamente in linea con l'esigenza metodica dell'antropologia essenziale landsberghiana. Ne emerge una concezione della struttura umana come plurale e focalizzata sul suo momento mediano. L'Io è come posto in posizione intermedia tra due termini: «I due termini estremi si assomigliano. Sul primo piano l'Io attivo è annientato dal mondo esteriore, sul terzo sembra annientato, è trasformato dall'influenza di Dio»²⁹⁴.

A tale riguardo, intervenendo a una tavola rotonda dedicata al tema “*Soggettività e trascendenza*”, Landsberg richiamava l'attenzione degli altri relatori (Jean Wahl, Gabriel Marcel, Nikolaj Berdjajev), proprio sul fatto che l'uomo può esperire non solo una trascendenza o estasi “verso l'alto” (*transcendance ascendante*), ma anche una “verso il basso” (*transcendance descendante*).

«Persino nella sfera del biologico, del biologico come soggetto di una metafisica della vita, vi sono delle estasi nelle quali la vita depersonalizzante prende questo carattere di qualcosa di assolutamente altro, nel quale l'Io prova l'angoscia di per-

²⁹¹ *Ivi*, p. 355.

²⁹² Si raffronti quanto appena esposto con l'articolo di Landsberg *La philosophie d'une expérience mystique. L'“Itinerarium”*», cit., pp. 71-85, dove, analogamente, la distinzione che Bonaventura opera nell'uomo tra *corpus*, *spiritus* e *mens*, viene letta da Landsberg nei termini di una triplice possibilità esistenziale e conoscitiva: «Non si tratta di facoltà differenti, inerenti a una sostanza stabile dell'anima; si tratta di possibilità dinamiche dell'esistenza che implicano altrettante direzioni cognitive» (*ivi*, p. 78).

²⁹³ *Ivi*, p. 351.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 351.

dersi e al quale l'uomo, l'Io può consegnarsi. In effetti l'Io è tra due forze... che lo trascendono in questo senso. La verità è che l'io può provare dei brividi di angoscia, dei sentimenti analoghi in prossimità di queste due forze, quella verso l'alto e quella verso il basso, per fare uso dell'immagine, o in ogni caso di una forza essenzialmente spirituale e di una forza essenzialmente vitale»²⁹⁵.

Se l'una è la sfera dell'estasi propriamente mistica, l'altra è quella dionisiaca, che il vitalismo di un Nietzsche e di un Klages hanno riportato in auge e che una filosofia dell'esistenza che intenda essere completa non può ignorare.

«Nella filosofia esistenziale l'uomo è concretamente in mezzo a queste due forze. L'Io è veramente toccato (*atteint*) da queste forze differenti, può coglierne la differenza. [...] l'Io si trova situato tra due forze opposte a esso e tra loro»²⁹⁶.

L'originalità di Maine de Biran risiederebbe nella messa in luce del "piano intermedio". Anche degli altri piani egli mostra di avere un'esperienza vissuta, con la quale verifica, per così dire, dei contenuti che gli erano offerti da diverse tradizioni culturali. Ma è mediante la propria esperienza personale del livello intermedio che egli contribuisce all'allargamento dell'autoconcezione dell'umanità storica. Nel suo nucleo la dottrina birainiana è la «dottrina dello sforzo della volontà che si riconosce come nucleo della persona umana [...]». Questa esperienza contiene nel contempo lo specifico umano e il nucleo dell'unità umana»²⁹⁷. La vita animale l'uomo la condivide con tutti gli altri animali; lo spirito (in senso cristiano) gli è elargito da Dio: l'uomo può solamente partecipare a esso elevandosi al di sopra della sua umanità. Né la vita animale

²⁹⁵ P.L. Landsberg, Contributo al XXXVII Congresso della *Société française de Philosophie* su «Subjectivité et transcendance», in «Bulletin de la Société française de Philosophie», oct.-déc. 1937, pp. 188-191, citazione a p. 190.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit., p. 354.

né quella spirituale sono dunque specificamente umane. Questa specificità va ricercata appunto nel livello intermedio:

«L'uomo nella sua specificità lo si trova a *metà* tra i due estremi. È questa persona che vive, agisce e riflette che è “ciascuno di noi”. Se si vuole, come Maine de Biran, concepire “l'uomo tutt'intero” o “la nostra natura umana totale”, non lo si può fare che partendo dal livello a un tempo centrale e specifico. L'uomo in quanto tale è un essere intermedio, “né bestia né angelo”. Bisogna comprendere la vita animale e la vita spirituale nel loro rapporto con la vita intermedia e nella trasformazione che subiscono entrando in rapporto con essa, rapporto che costituisce l'unità del composto umano. Bisogna mostrare che cosa significa, nella struttura universale della natura umana, la sfera della passività a fronte del mondo identificato qui con la sfera animale, bisogna vedere che cosa significa questa animalità dell'uomo nel tutto dell'uomo e peculiarmente in rapporto alla sua personalità specifica. D'altro lato bisogna mostrare in quale maniera è dato nella struttura dell'essere umano di aprirsi ad una forza puramente spirituale»²⁹⁸.

L'uomo non è identificato con l'animale (come tende a fare l'epicureismo), né con la divinità (come tende a fare lo stoicismo), e ciò proprio grazie al riconoscimento del suo piano intermedio.

«È solo riconoscendo lo stato nel contempo intermedio e precario dell'essere umano in quanto tale che un'antropologia può rispettare l'unità e la totalità umane. Bisogna partire dal principio che fa sì che un uomo sia un uomo per mostrare il rapporto di tale principio con tutto ciò che coesiste con esso nell'unità del composto umano. Bisogna allora comprendere che cosa l'animalità diviene in quanto animalità umana e che cosa, da parte sua, la spiritualità diviene entrando nell'uomo»²⁹⁹.

²⁹⁸ *Ivi*, p. 355.

²⁹⁹ *Ivi*, p. 355.

Landsberg osserva che qui non si tratta più nemmeno dell'antropologia agostiniana. La suddivisione nei tre principi rimane, ma il baricentro è per così dire spostato rispetto all'agostinismo, dove «l'attività libera dell'uomo non è considerata come il centro della sua unità»³⁰⁰. In questa nuova sensibilità e nella sua fine esposizione consiste la modernità di Maine de Biran, il quale «è sì un pensatore cristiano, ma nel contempo un interprete dell'esistenza specifica dell'uomo moderno»³⁰¹. La novità dell'autoconcezione biraniana e dell'antropologia che ne scaturisce mette il luce la vincolatezza storica di ogni antropologia filosofica. La sua insistenza sulla «realtà dell'Io dell'uomo naturale» e individua il senso dell'Io o dell'individualità nello *sforzo* attivo, sarebbe stata inconcepibile ai tempi della patristica o della scolastica agostiniana. Lo schema tripartito (corpo-anima-spirito) gli veniva senza dubbio dalla tradizione del pensiero cristiano (Paolo, Agostino, Bonaventura), ma l'originalità del filosofo francese non consiste tanto nell'averlo ripreso, quanto nell'aver cercato nella personalità libera e attiva dell'uomo il suo nucleo specifico e il centro della sua unità. Questa unità è tuttavia sempre imperfetta e solo tendenziale, in quanto l'uomo oscilla sempre tra due possibilità o direzioni di vita opposte che può realizzare.

«Nell'uomo concreto la vita animale non è solo l'ancella e nemmeno solamente l'avversaria del principio attivo e personale. L'esperienza della sua resistenza non è la sola che ne possiamo avere. In una certa misura essa può separarsi dal principio della coscienza e vivere chiusa in se stessa. L'uomo può divenire quasi puramente animale: mai del tutto, beninteso. Allo stesso modo, nell'uomo la spiritualità contemplativa può costituirsi in una certa separazione dalla personalità centrale e attiva. In tale maniera l'uomo può realizzare un'esistenza semi-angelica, che egli paga "facendo la bestia

³⁰⁰ *Ivi*, p. 356.

³⁰¹ *Ibidem*.

altrove". [...] L'antropologia non può essere dunque più unificata dell'uomo che essa interpreta»³⁰².

La scoperta fondamentale di Maine de Biran è che allo sforzo in atto della volontà corrisponde sempre una resistenza che limita tale volontà: quella della "fatalità interiore" e della componente animale dell'uomo. La filosofia di Maine de Biran è una filosofia realista, che non ignora la realtà del mondo, proprio perché egli conosce a fondo se stesso.

«Se lo sforzo è al centro dell'essere umano, non può esistere senza una realtà che gli resista e che faccia sì che lo sforzo sia tale e che offra alla coscienza tutta una categoria di esperienze viventi. Allo stesso modo l'antropologo non può porre la libertà senza porre una forza che limita questa realtà. Reintroducendo nella filosofia la personalità umana reale Maine de Biran trascende l'idealismo, come aveva trasceso il sensismo, e arriva a riscoprire la realtà del nostro mondo in tutta la sua indiscutibilità. [...] Ci vuole l'uomo reale per conoscere la realtà delle cose»³⁰³.

È un esempio concreto di come un'antropologia filosofica possa divenire una filosofia antropologica. Solo un uomo che non si conosca esclusivamente come pensiero può cogliere la realtà del mondo. Così pure, per Maine de Biran, la libertà personale esiste, ma è debole e limitata, perché minacciata dal basso dalla fatalità animale, al punto da non potersi realizzare che mediante l'aiuto dall'alto, la grazia, «che è il principio della vita propria dello spirito sovrumano che fa il suo ingresso nell'uomo»³⁰⁴. Maine de Biran è il filosofo della volontà debole, in lotta e nient'affatto vittoriosa. Non è un superuomo, non è Fichte, non è uno stoico orgoglioso, non è un pelagiano. Per questo cerca appoggio in Dio: è una filosofia antropologica specificamente cristiana. In Maine de Biran la personalità occidentale scopre se stessa. Egli inaugura

³⁰² *Ivi*, pp. 357-358

³⁰³ *Ivi*, p. 359.

³⁰⁴ *Ivi*, p. 360.

l'antropologia della nostra epoca. Con Maine de Biran «l'Io non-oggettivato, la vera soggettività dell'uomo moderno prende coscienza della propria struttura particolare»³⁰⁵. La categoria biraniana della “*egoità*” può essere considerata una scoperta tipica della modernità.

«L'Io libero e attivo è per lui il fatto fondamentale dell'esperienza personale. [...] L'animalità diviene la fatalità interiore che corrisponde alla libertà di sforzo così limitata dell'uomo. [...] La dialettica di fatalità e di libertà, passività e attività della persona si effettua nell'interno dell'uomo che si comprende sotto le categorie coordinate dello sforzo e della resistenza. In tal modo *l'individuo reale, l'individuo attivo dell'epoca moderna si introduce nell'antropologia*»³⁰⁶.

In Maine de Biran Landsberg vede confermato il principio metodologico sotteso all'antropologia filosofica: vale a dire il primato dell'esperienza interiore su quella esteriore. La via inversa, dall'esteriore all'interiore si rivela impraticabile, perché astrae fin dall'inizio dal soggetto concreto dell'indagine antropologica, che è l'uomo stesso. Con ciò non vuole negare il valore di tutte le scienze che si occupano dell'uomo con un approccio oggettivo, quanto arginare la pretesa di darne una comprensione totale e concreta.

«Uno studio dell'uomo che parta dall'esperienza esteriore non può mai scoprire il senso vero dell'esperienza interiore. Un'antropologia, al contrario, che parta dall'esperienza interiore può sperare di trovare il senso e il posto, in ogni caso il principio di possibilità, dell'esperienza che l'uomo può avere di talune parti del suo essere. Giacché è l'essere interiore che è propriamente l'esperienza dell'uomo»³⁰⁷.

In conclusione, si tratta di fare dell'uomo intero il soggetto e l'oggetto dell'indagine su se stesso, e questo è possibile dove sog-

³⁰⁵ *Ivi*, p. 363.

³⁰⁶ *Ivi*, p. 364.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 365.

IV. L'antropologia filosofica come chiarificazione concettuale dell'autoconcezione umana

getto e oggetto sono una cosa sola: nell'esperienza interiore. Solo a partire di lì si potrà sperare di ritrovare l'unità perduta.

V. Esperienza della morte e speranza ontologica

1. L'esperienza specificamente umana della morte

Si è visto come la riflessione sulla morte occupasse un ruolo centrale nell'impianto complessivo della *Einführung in die philosophische Anthropologie*¹. Nell'economia di quello scritto, la presa di coscienza della morte veniva riconosciuta come «motivo esistenziale fondamentale»² dell'autoconcezione, come un momento necessario del processo di umanizzazione dell'uomo e infine come un presupposto del nascere stesso della filosofia in generale e della «filosofia antropologica»³ in particolare. L'affacciarsi alla coscienza del sapere della morte – intesa come la fine dell'individualità personale – dischiudeva l'interrogativo sul senso della vita umana di fronte alla sua minaccia più radicale, l'interrogativo sul-

¹ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., cap. II. 3, "Existentielles Grundmotiv", pp. 47 ss. Il problema della morte era toccato da Landsberg anche negli articoli *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/1924, pp. 53-63, e *Philosophie und Kulturkrisis*, in «Die Schildgenossen», 10, 1930, pp. 308-319. Qui però veniva accentuata prevalentemente la valenza etico-pedagogica della coscienza della morte, in quanto fattore di essenzializzazione e di liberazione dell'uomo nei confronti della tirannia della società dei consumi. Un accenno all'occultamento timoroso della morte, in funzione di una ipocrita tranquillizzazione sociale, lo si ritrova anche nell'articolo di Landsberg *Kafka et la "Métamorphose"* (in «Esprit», sept. 1938; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 83-98). Va tuttavia osservato che la teoria della "rimozione" della morte, sviluppata per primo da Max Scheler in *Tod und Fortleben* e ripresa da molti illustri tanatologi e sociologi (ci basti accennare a Philippe Ariès, Jean Ziegler, Louis-Vincent Thomas, Norbert Elias, Werner Fuchs), nonostante la sua indiscutibile importanza, non è mai al centro della trattazione di Landsberg.

² P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 48.

³ Cfr. *ivi*, p. 49.

l'esistenza di un essere eterno in grado di garantirne la sopravvivenza e infine l'interrogativo sull'essenza dell'uomo stesso e su ciò che l'uomo dovrebbe fare per preservare la propria individualità di fronte alla morte stessa. Insomma, il problema della morte involveva nel contempo l'antropologia, l'ontologia e l'etica, evidenziandone le interconnessioni essenziali.

L'importanza attribuita da Landsberg alla tematica della morte è testimoniata dal fatto che egli ritenne di doverla approfondire in un successivo saggio, a essa appositamente dedicato: *Die Erfahrung des Todes*⁴. Se la continuità di questo saggio con l'*Einführung in die philosophische Anthropologie* è indubbia (ad esempio vi si trova riproposto il motivo fondamentale del legame tra individualizzazione, coscienza della morte e ricerca di un essere eterno che possa garantire la sopravvivenza personale), il suo vero elemento di novità è dato dall'approfondimento di un aspetto che là era solo accennato e che ora diviene oggetto di un'indagine speciale: si tratta dell'esperienza della *morte del prossimo*, considerata, per chi la vive, come la via privilegiata di accesso alla presa di coscienza della necessità della *propria* morte. Un secondo importante aspetto di novità è costituito dal tentativo di enucleare una vera e propria *filosofia della speranza*, poggiante sulla struttura ontologica della *persona* umana, che non a caso trova qui la sua più precisa definizione da parte di Landsberg.

Oltre che per la sua importanza nel pensiero di Landsberg, nel contesto del quale costituisce uno snodo centrale, un esame dettagliato del saggio in questione è giustificato anche dal notevole in-

⁴ Per la vicenda editoriale dell'opera si veda quanto abbiamo esposto sopra nel cap. I. In questa sede faremo sempre riferimento all'edizione tedesca (*Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova Verlag, Luzern 1937). Un confronto con l'edizione francese apparsa l'anno precedente (*Essai sur l'expérience de la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1936; tr. it., *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*, Vita e Pensiero, Milano 1995) e con la versione spagnola (*Experiencia de la muerte*, in «Cruz y Raya», 26-27, mayo-junio 1935, pp. 7-44, 7-58), è tuttavia istruttivo, perché consente di apprezzare le variazioni e le integrazioni apportate da Landsberg nell'ultima stesura: per questo terremo presenti anche queste due versioni e le segnaleremo quando sarà opportuno.

flusso che questo ha esercitato su tutto un filone di letteratura filosofica e teologica sulla morte, influsso di cui cercheremo di dare conto nelle sue linee essenziali⁵.

«Che significato ha la morte per noi uomini?»⁶ La domanda con la quale si apre il saggio iscrive da subito la problematica della morte nell'orizzonte antropologico. In *Einführung in die philosophische Anthropologie* la riflessione sulla morte doveva servire a gettare luce sull'essenza dell'uomo; ora ci accorgiamo che per rispondere alla domanda sul significato della morte dovremmo già preliminarmente sapere che cosa noi stessi siamo. Dal momento che questo sapere non ci è dato in forma esaustiva, toccare la domanda sulla morte significa accostare l'inesauribile "mistero" dell'uomo sotto uno dei suoi possibili aspetti. La riflessione sulla morte approfondisce dunque la comprensione dell'uomo globalmente inteso e nello stesso tempo esige di essere condotta nell'orizzonte di tale globalità. «Ogni vero problema filosofico fondamentale contiene tutti gli altri nell'unità del mistero»⁷, avverte Landsberg. Ma il filosofare, in quanto attività umana finita, per sua natura può procedere solo ponendosi delle delimitazioni di

⁵ Per un ulteriore approfondimento della tematica della morte in Landsberg rimandiamo al contributo di Silvano Zucal, *Il silenzio infedele: la morte come "esperienza di prossimità" in Paul Ludwig Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 289-327.

⁶ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 4. La versione francese recita «pour la personne humaine» (*Essai sur l'expérience de la mort*, cit., p. 15).

⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 4. Negli scritti di Landsberg la categoria del "mistero" fa la sua comparsa a partire dal periodo dell'esilio (cfr. *La libertad y la gracia en San Augustin* in «Cruz y Raya», V, 1934; ripubblicato in *Renuevos de «Cruz y Raya»*, IX, Santiago de Chile / Madrid 1963, pp. 77, 81; *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, pp. 106-107; *Notes pour une philosophie du mariage*, in «Esprit», avr. 1939, ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, cit., p. 126; *Husserl et l'idée de la philosophie*, in «Revue International de Philosophie», 1, 1939, p. 323. Lo spunto potrebbe essere venuto a Landsberg dalla distinzione istituita da Marcel tra la categoria di "mistero" e quella di "problema" (cfr. Gabriel Marcel, *Position et Aproches concrètes du Mystère ontologique*, in Id., *Le Monde Cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933; tr. it., *Posizione e approcci concreti al mistero ontologico*, in Id., *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo 1972, pp. 67-120).

campo e ricercando una qualche «base d'esperienza»⁸ da cui prendere l'avvio. Il primo compito consiste dunque nell'individuare il genere di esperienza adeguato alla conoscenza della morte.

Landsberg prende l'avvio dalla duplice affermazione di Voltaire in base alla quale «la specie umana è la sola che sa di dover morire, e non lo sa che tramite l'esperienza»⁹. Come già in *Einführung in die philosophische Anthropologie*, qui è in causa un autentico «sapere della necessità della morte»¹⁰, e non quel presentimento della prosimità della morte che indubbiamente appartiene anche a talune specie animali. L'esperienza in questione deve dunque dare un sapere della «certezza di dover morire»¹¹. Da dove ci viene tale certezza? Interpretando le parole di Voltaire nel senso dell'empirismo classico (come sembra corretto fare), si potrebbe pensare che la via attraverso la quale l'uomo giunge a riconoscere che la morte appartiene necessariamente alla specie umana sia la via puramente induttiva, vale a dire la formulazione di una regola generale a partire dall'osservazione di una serie di singoli casi di morte. Una tale nozione puramente quantitativa dell'esperienza, a parere di Landsberg, non andrebbe però al di là di una «necessità» puramente approssimativa, esposta alle critiche dello scetticismo radicale humaniano. Accettando il concetto empiristico di esperienza, inoltre, il contenuto qualitativo della reale esperienza umana uscirebbe fortemente impoverito.

⁸ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 4.

⁹ «L'espèce humaine est la seule qui sache qu'elle doit mourir, et elle ne le sait que par l'expérience». La citazione è tratta da Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, Garnier Frères, Paris 1879, t. III, p. 376 (voce «Uomo»). A parere di Landsberg l'uso dell'articolo da parte di Voltaire («par l'expérience» e non «par expérience») tradirebbe il fatto che egli pensasse effettivamente a un determinato tipo di esperienza, ossia quella empirica, e non all'esperienza integrale dell'uomo (cfr. P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 115, nota 2).

¹⁰ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 6.

¹¹ Ivi, p. 7.

«L'elemento specificamente umano consisterebbe allora solo nella capacità della ragione di abbracciare insieme un gran numero di casi particolari e di scoprire così una regola della realtà. Questo elemento specificamente umano non risiederebbe dunque nel modo e nel contenuto di una tale esperienza in se stessa, ma nel modo in cui l'uomo può disporre delle proprie esperienze per giungere alla formulazione di leggi generali e di verità di ragione»¹².

Tale modalità apprensiva era del tutto conforme al concetto di uomo come "essere di ragione", proprio dell'antropologia dell'epoca di Voltaire. Landsberg ritiene tuttavia che l'espressione "*par l'expérience*" contenga in realtà ben più di quanto lo stesso Voltaire sospettasse. Per individuare questo *plus* di contenuto conoscitivo, che all'empirismo sempre sfugge, è necessario ricercare una «specifica esperienza della morte»¹³ nella quale questa si presenti «nel suo rapporto con l'uomo, inteso nella pienezza della sua esistenza personale»¹⁴.

L'approccio adottato da Landsberg è, anche in questo caso, di tipo fenomenologico. Sulla scia di Husserl e di Scheler, egli critica le ristrettezze del concetto razionalistico ed empiristico di esperienza, sostenendo la necessità di una sua sostituzione con quello fenomenologico, di cui è soggetto e portatore l'uomo integrale¹⁵.

¹² P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 8.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Quello di aver ampliato il concetto di esperienza, mutilato da un certo empirismo, è uno dei meriti ripetutamente riconosciuti da Landsberg alla fenomenologia, la quale avrebbe tra i suoi primi compiti proprio quello di recuperare l'ampiezza qualitativa e i nessi strutturali. La tematica del salutare allargamento del concetto di esperienza apportato dalla fenomenologia è toccata da Landsberg in diverse occasioni. Cfr. P.L. Landsberg, *Über die Bedeutung der Phänomenologie in der Entwicklung der modernen Philosophie* (Probevorlesung, Nov. 1928), in «Personalakte Landsbergs des Universitätsarchivs der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn»; *Zum Gedächtnis Max Schelers*, in «Rhein-Mainische Volkszeitung», 58, 1928, Kulturelle Beilage Nr. 12 vom 26. Mai; *Nietzsche i Scheler*, cit., pp. 104-105; *Husserl et l'idée de la philosophie*, cit., p. 321; *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch», 55, 2, 1931, pp. 36-37; *Notes pour une*

L'esperienza umana integralmente considerata contiene a suo avviso sempre qualcosa di più che non una semplice somma di elementi artificialmente aggregati.

«La ricerca fenomenologica ha mostrato che l'esperienza umana è qualitativamente molto più ricca dell'idea che dell'esperienza ha l'empirismo nella sua forma classica. Essa ha anche provato che il contenuto dell'esperienza non è mai una semplice somma di datità isolate, bensì sempre una connessione di strutture e di relazioni essenziali necessarie»¹⁶.

In ciò Landsberg si riconnette espressamente al tentativo, già operato da Scheler nel saggio *Tod und Fortleben*, di mettere in luce l'essenza dell'esperienza umana della morte¹⁷. Cercando di dare una risposta al problema di dove l'uomo traesse la certezza del suo dover morire, questi aveva risolutamente contestato che questa certezza fosse di tipo empirico-induttivo, ritenendola invece insita nell'esperienza che l'uomo ha del mutamento della struttura temporale della propria vita, del peso sempre maggiore del passa-

philosophie du mariage, cit., p. 128; *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, cit., p. 370; cfr. infine la testimonianza anonima contenuta in *Noticias. Treballs de seminari sobre "Nietzsche i Scheler dirigits pel prof. P.L. Landsberg*, in «Revista de Psicologia i Pedagogia», 3, 1935, p. 171.

¹⁶ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, p. 11. Analogamente, proprio nel saggio dedicato alla morte, Scheler scriveva che «[...] la filosofia intuizionistica riesce a evidenziare diversi elementi [...] che normalmente le vecchie teorie sensualistiche e razionalistiche della percezione disattendevano del tutto. Vediamo allora chiaramente che in un oggetto della percezione naturale ci è dato molto di più di un complesso di sensazioni e della loro connessione e dell'aspettativa – su di essa costituita – di avere nuove sensazioni col mutare di nuove condizioni» (Max Scheler, *Tod und Fortleben*, in Id., *Schriften aus dem Nachlaß*, I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Der Neue Geist Verlag, Berlin 1933; tr. it., *Morte e sopravvivenza*, in Id., *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Leumann 1983, pp. 75-130, citazione a p. 81).

¹⁷ Il saggio *Tod und Fortleben*, cit., pubblicato postumo nel 1933, venne steso da Scheler nel 1911-12. Sulla tematica del nesso tra la morte e l'invecchiamento Scheler ritornò in un corso tenuto a Colonia nel 1923/24 sull'essenza della morte (cfr. *Über Tod und Altern*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, III, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn, 1987).

to e del restringersi dello spettro delle possibilità future fino al loro azzeramento nell'esito terminale dello sviluppo biologico che coinciderebbe con la "morte naturale". Sempre secondo Scheler, questa fatale tendenza fondamentale della vita biologica alla sua inevitabile estinzione può essere superata solo dagli atti spirituali superiori della persona.

A parere di Landsberg la soluzione scheleriana non è del tutto soddisfacente. Ma per comprendere la critiche che egli muove al maestro, è il caso di richiamarne qui sinteticamente la posizione. Scheler è stato in effetti il primo ad impostare una teoria conoscitiva della morte, ponendosi espressamente la domanda circa la derivazione all'uomo della conoscenza della necessità della propria morte¹⁸. La risposta a cui è pervenuto è che la certezza della necessità della morte non viene acquisita dall'uomo né sulla base dell'osservazione empirica di *altri* esseri viventi, né su quella dell'osservazione dei segni prodotti dall'invecchiamento, dalla malattia ecc. nella *propria* vita, bensì sulla base di un'intuizione immediata del processo vitale e del modo del suo decorso temporale. La morte appartiene alla *struttura* essenziale del vivente e la sua esperienza costituisce pertanto un *a priori* rispetto ad ogni osservazione di un qualsiasi processo vitale. In ogni istante, infatti, l'uomo coglie la propria situazione complessiva come un *intero*, costituito da un passato (dato nella memoria immediata), da un presente (dato nell'attenzione immediata) e da un futuro (dato in un'attesa immediata); tale struttura – espressa da Scheler con la formula $I (\text{intero}) = Ps + Pr + F$ – è soggetta a un mutamento: il volume del passato cresce continuamente a spese di quello del fu-

¹⁸ Per un'esposizione critica della teoria conoscitiva della morte di Scheler rimandiamo a Elisabeth Ströker, *Der Tod im Denken Max Schelers*, in Paul Good, *Max Scheler im Gegenwärtigeschehen der Philosophie*, Franke Verlag Bern/München, 1975, pp. 199-213 e alle pagine dedicate all'argomento rispettivamente da Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979; tr. it. *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia 1995, pp. 58-65 e da Virgilio Melchiorre, *Al di là dell'ultimo. Filosofia della morte e filosofia della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 45-49.

turo, che a sua volta si assottiglia progressivamente. Ciò determina un'inesorabile consumazione della vita da vivere da parte della vita vissuta. L'esperienza di tale tendenza è da Scheler chiamata «esperienza della direzione di morte»¹⁹; infatti, nel momento in cui il volume della vita da vivere sarà uguale a zero, si verificherà necessariamente il «morire di morte naturale»²⁰. Tale esperienza complessiva è costantemente presente e costituisce lo sfondo sul quale si svolge ogni vita umana, anche se diversi gradi di rimozione sono possibili (e di fatto sempre operanti).

Per il nostro discorso sono rilevanti soprattutto due aspetti della teoria scheleriana della morte. 1) Il limite che la morte impone al processo vitale è in qualche modo già posto dal processo vitale stesso, anche quando la morte appare avere cause esterne di tipo accidentale. Su questo aspetto aveva posto particolare attenzione anche Georg Simmel, rilevando l'inadeguatezza di rappresentazioni, come quella delle Parche che reciderebbero d'un colpo il filo della vita, o della falce che mieterebbe i viventi intervenendo violentemente dall'esterno²¹; 2) dal punto di vista gnoseologico, la conoscenza che l'uomo ha della propria morte è una conoscenza intuitiva a priori e di tipo essenziale. «La morte è un aprio-

¹⁹ Max Scheler, *Tod und Fortleben*, cit., p. 20; tr. it. cit. p. 85.

²⁰ *Ivi*, p. 21; tr. it. cit. p. 85.

²¹ Cfr. Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München-Leipzig, 1919; tr. it. *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 1997, in particolare il cap. III, "Morte e immortalità", pp. 79-122. Nel capitolo menzionato Simmel riprendeva, con modifiche, un articolo apparso qualche anno prima: *Zur Metaphysik des Todes*, in *Logos*, I, 1910/1911. Simmel, in un suo saggio su Rembrandt, vedeva nei volti ritratti dal pittore tedesco l'immanenza della morte, al contrario di quanto avveniva nella pittura italiana, che raffigurava personaggi dei quali si sarebbe detto che la morte sarebbe potuta sopraggiungere solo dal di fuori, con una pugnalata (cfr. Georg Simmel, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, 2 ed., K. Wolff Verlag, Leipzig 1919; tr. it. in Id. *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, il Mulino, Bologna 1985). Al tema della maturazione della morte all'interno di ogni singolo ha dato forma letteraria, come è noto, Rainer Maria Rilke, *Das Stundenbuch*, Insel Verlag, 1905; tr. it., *Il libro d'Ore*, Id., *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Kippenberg 1910; tr. it., *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Mondadori, Milano 1995).

ri per ogni esperienza di osservazione e di induzione che verta sul contenuto mutevole di un qualunque processo vitale effettivo»²². A tale riguardo si deve ricordare che per Scheler “*a priori*” non significa né formale né innato: l’*a priori* fenomenologico concerne il dato eidetico, le essenzialità, il «contenuto di un’intuizione immediata»²³ e in quanto tale non prescinde da ogni possibile contenuto dell’esperienza, ma necessita di essa, pur non essendone ricavato per via induttiva²⁴.

Ora, Landsberg non contesta che quanto descritto da Scheler sia «terribilmente vero»²⁵, ma trova che corrisponda più all’esperienza dell’invecchiamento che a quella della morte. Il concetto di morte così delineato gli sembra configurarsi in definitiva come quello di un «punto-limite che si può prevedere seguendo fino in fondo le tracce del processo dell’invecchiamento»²⁶, quindi come un punto-limite dello sviluppo biologico individuale. Tuttavia, osserva Landsberg, l’esperienza – diretta o indiretta – della morte di nostri consimili ci insegna che la morte non è necessariamente

²² Max Scheler, *Tod und Fortleben*, cit., p. 18; tr. it. cit., p. 82.

²³ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., p. 67, tr. it. cit., p. 74.

²⁴ Sulla problematica dell’*a priori* cfr. anche Max Scheler, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (GW X), Franke Verlag, Berlin 1957, p. 383 e Id., *Probleme der Religion*, in *Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke*, V, 6 ed. Bouvier, Bonn 2000, pp. 196-197. Cfr. anche Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, Beck, München 1998, pp. 77-78 e Antonio Lambertino, *Max Scheler*, La Nuova Italia, Scandicci (Fi) 1996, pp. 101-124. Più in particolare sulla conoscenza *a priori* della morte in Scheler cfr. Elisabeth Ströker, *Der Tod im Denken Schelers*, in Paul Good, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke Verlag, Bern und München 1975, p. 208: «Questa evidenza intuitiva [della certezza della morte] è di tipo particolare. Il suo *a priori* non è un *a priori* “puro” nel senso logico o matematico. Non solo ha indissolubilmente inizio con l’esperienza, ma sorge anche da essa. La certezza della morte conserva per Scheler in assoluto il carattere di esperienza, addirittura dell’esperienza di sé; è *a priori* solo nel senso particolare di un’indipendenza dal corso empirico-fattuale dell’esperienza e dai suoi contenuti particolari».

²⁵ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 11.

²⁶ *Ivi*, pp. 10-11.

connessa al processo d'invecchiamento di un organismo e che anzi essa sopraggiunge nella stragrande maggioranza dei casi prematura. Siamo pertanto costantemente di fronte all'evidenza non tanto di dover *un giorno* morire (ossia quando si saranno esaurite le potenzialità biologiche), quanto piuttosto di essere «immediatamente davanti alla possibilità reale della morte»²⁷ in ogni istante della nostra vita. In questo senso la morte ci è prossima come la «presenza assente»²⁸ e ci è data in una peculiare esperienza, che supera tanto la scienza biologica quanto il sentimento dell'invecchiare²⁹.

È legittimo chiedersi se Scheler meriti la critica di Landsberg. Scheler non intende certo affermare che ogni morte sia *di fatto* l'esito di un processo di invecchiamento, né che sia conosciuta solo in quanto tale, bensì che l'esperienza della “direzione-di-morte”, contenuta come apriori (vale a dire come datità essenziale) in ogni esperienza di vita, è ciò che costituisce l'essenza “*invecchiare*”. Che la morte debba necessariamente sopraggiungere, non è per lui un dato di induzione a partire dai segni esterni che l'invecchiamento

²⁷ *Ivi*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Cfr. *Ibidem*. Elisabeth Ströcker ha rilevato che la teoria conoscitiva della morte elaborata da Scheler soffrirebbe di un'impostazione troppo biologista, non del tutto adeguata alla comprensione della morte umana. Riferendosi alla struttura del vivente in generale, non ne coglierebbe la drammaticità, il contro-senso in quanto morte specificamente umana. Wolfhart Henckmann, da parte sua, ha con ragione rilevato che «Scheler concepiva la domanda sulla struttura del decorso temporale della vita umana individuale non primariamente come un problema di biologia, ma, fenomenologicamente come una domanda sul genere di esperienza nella quale la vita ci è data come qualcosa di caduco» (Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, cit., p. 208). Senza addentrarci in tali critiche e nelle possibili risposte, ci sembra di dover rilevare – come peraltro resto fa anche Georg Scherer – che per Scheler la persona resta pur sempre *in primis* un centro spirituale d'atti, che si rapporta alla morte in un modo che non ha paragoni nel resto del mondo vivente. Sull'autonomia degli atti spirituali (la cui unità concreta costituisce la persona) si fonda la “fede filosofica” nella sopravvivenza personale. I problemi, semmai, nascono dalla difficoltà che ha Scheler – al di là dell'affermata unità dell'uomo – nel far convergere in un'unità la sfera della vita e quella dello spirito.

produce nell'organismo, ma è invece implicito nell'esperienza della struttura della vita in ogni suo istante. La rilevazione dei segni prodotti dall'invecchiamento e il confronto tra le differenti fasi vitali intervengono certamente nel processo conoscitivo soggettivo, ma non determinano l'essenza del fenomeno che chiamiamo morte. Scheler intende ricercare l'essenza "morte" all'interno dell'essenza "vita", interpretando la prima come l'esaurimento interno della seconda. La morte, in tale ottica, è ancora un evento della vita. In questo modo Scheler rende conto della necessità e universalità del sapere espresso dalla formula "tutti gli uomini devono morire": tutti gli uomini devono morire proprio perché sono viventi e ne hanno consapevolezza in quanto ciò è inscritto nell'esperienza vissuta che essi hanno dell'esaurimento del loro tempo vitale. L'esperienza di tipo esterno che possiamo avere della morte altrui, al contrario, rientra per lui nella sfera del casuale e del contingente. Si spiega così l'affermazione per cui la morte «non viene prevista induttivamente come un fenomeno verosimile in base all'esperienza che facciamo di altri esseri viventi»³⁰, ma è, al contrario, «una componente necessaria ed evidente di ogni possibile esperienza interna del processo vitale»³¹. Se, dunque, tanto Scheler quanto Landsberg respingono la derivazione della nostra certezza della morte a partire dall'esperienza empirica (la quale può condurre tutt'al più ad un'alta verosimiglianza), spiegano poi tale certezza in modo molto diverso: il primo mettendo in luce l'immanenza del destino biologico, il secondo evidenziando un'esperienza di tipo differente, quella della morte del prossimo, considerata tuttavia – come vedremo – non come un'esperienza di tipo empirico bensì come una vera e propria esperienza interiore.

Le differenze tra i due diversi approcci al problema della morte emergono con evidenza in rapporto al problema della cosiddetta "morte naturale". Per Scheler la negazione moderna della

³⁰ Max Scheler, *Tod und Fortleben*, cit., p. 23; tr. it. cit., p. 88 (leggermente modificata).

³¹ Max Scheler, *Tod und Fortleben*, cit., p. 23; tr. it. cit., p. 88.

morte naturale corrisponde a un atteggiamento tipico della scienza, che tende a considerare ogni morte come un evento catastrofico, assimilabile alla rottura di un meccanismo, laddove, a suo avviso, la morte deve piuttosto considerarsi in un certo senso sempre “naturale”, in quanto non è altro che il limite posto nella e dalla vita stessa. In Scheler il concetto di “morte naturale” designa un fenomeno endogeno rispetto alla vita stessa (indica infatti l’esaurimento della vitalità interna all’organismo), e si contrappone alla concezione della morte come esogena o allogena, ossia proveniente dall’esterno e pertanto catastrofica, accidentale. La morte “naturale” tipica è per Scheler quella per senescenza, ma a rigore ogni morte – vista dall’interno dell’organismo – è naturale, vale a dire che si svolge in accordo con le leggi fisico-biologiche che lo governano. Landsberg, da parte sua, rileva la problematicità del darsi di qualcosa come una “morte naturale”, dal momento che anche nel caso della morte dovuta apparentemente a “pura” vecchiaia sembra essere pur sempre necessario l’intervento di un accidente esterno, per quanto di minima entità.

In conclusione, da un lato l’esperienza non ci mostra una connessione rigorosa tra l’invecchiamento e la morte, dall’altro la scienza non è finora stata in grado di dimostrare la necessità dell’evento della morte in base a leggi naturali³². Pertanto, se l’esperienza che l’uomo ha della necessità della propria morte eccede tanto la scienza biologica quanto il sentimento dell’invecchiare, resta da vedere sotto quali condizioni possa essere realizzato il genere di esperienza ricercato.

³² Deve tuttavia essere chiaro, per evitare fraintendimenti, che quando Landsberg afferma che «l’esperienza che l’uomo ha della necessità della propria morte non ha [...] nulla in comune con l’ipotesi di una morte naturale degli organismi pluricellulari» (P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 12), non intende negare la componente biologica del morire, ma solo chiarire che non è da *quel* tipo di conoscenza che deriva il sapere della necessità della morte, sapere che l’uomo attualizza anche a prescindere dagli apporti delle scienze.

2. Morte e individualizzazione

La prima condizione di un'esperienza della necessità della morte è un sentimento sufficientemente individualizzato di sé. Come già aveva fatto in *Einführung in die philosophische Anthropologie*, anche qui Landsberg fa riferimento all'esperienza della morte quale si presenta presso i popoli cosiddetti "primitivi". Questi – come si è visto – al pari dei bambini sembrano ignorarne la necessità e considerarla piuttosto come un evento occasionale, dovuto a una causa esterna. La scarsa differenziazione dell'individuo rispetto al gruppo di appartenenza fa sì che questi, dopo la sua scomparsa, sia sostituito da un nuovo membro che ne prenderà il posto, ereditandone la funzione, il nome e in un certo senso anche l'anima. All'interno della tribù la legge della rigenerazione del membro perduto nasconde in tal modo l'effetto della morte individuale. Non che il primitivo la ignori del tutto, ma certamente non le attribuisce una grande rilevanza. All'opposto, le epoche storiche caratterizzate dalla dissoluzione della comunità politica e dall'emergere di spiccate individualità (si pensi al mondo tardo antico, al Rinascimento e alla Riforma) sono anche quelle maggiormente dominate dal pensiero e dall'angoscia della morte³³.

³³ Robert G. Olson (voce *Death*, in *The Encyclopedia of Philosophy*, New York / London, 1967, p. 307) ha rilevato che a Huizinga e a Landsberg si devono le più interessanti (e quasi le uniche) ipotesi di collegamento tra coscienza della morte e individualismo. A nostro avviso in Johan Huizinga (*Herfsttij der Middeleeuwen*, Tjeenk Willink, Haarlem 1919; tr. it., *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1961) il collegamento non appare in verità evidente (cfr. il cap. XI dell'opera, "L'immagine della morte"). In Landsberg, al contrario, tale nesso è ampiamente tematizzato e ha una portata che va ben al di là del piano sociologico. Per quanto concerne il rapporto che intercorre tra morte e individualizzazione, sembra essere ancora una volta decisivo l'influsso di Georg Simmel, il quale aveva scritto che «là dove gli individui non sono differenti, l'immortalità del genere assorbe la mortalità dell'individuo. La questione della mortalità dunque in generale si impone solo rispetto all'individuo vero e proprio, nel senso di ciò che è irripetibile ed insostituibile» (Georg Simmel, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli, 1997, cit., p. 104). Analogamente Max Scheler (su questo punto forse anch'egli debitore a Simmel) scriveva: «Un essere vivente è dunque "individuo" – come non lo è mai l'inerte. Solo gli individui possono

Ciò conduce Landsberg alla regola generale che già conosciamo, della quale dà ora la seguente formulazione:

«La coscienza della morte va di pari passo con l'individualizzazione umana, vale a dire con la comparsa di individualità singolari che si formano a partire da un centro personale»³⁴.

Negativamente, l'individualizzazione è intesa come una presa di distanza dalla specie (il che comporta la rottura della naturale "ovvietà" del vivere dell'animale nel proprio ambiente) e da quel suo prolungamento che per certi versi è la comunità di vita (clan, tribù); in positivo essa è invece intesa come una crescente personalizzazione, vale a dire come l'attualizzazione di contenuti propri solo a una determinata persona. Landsberg tiene a precisare che tale «*mutamento di coscienza*» (*Bewusstseinswandlung*) presuppone un effettivo «*mutamento dell'essere*» (*Wandlung des Seins*), che diviene in tal modo *realmente* più esposto alla minaccia della morte.

«Tale individualizzazione non consiste essenzialmente nel fatto che degli uomini acquisiscono una coscienza più chiara e più precisa della propria singolarità personale, ma innanzi tutto nel fatto che essi divengono realmente più singolari. Il mutamento di coscienza presuppone un mutamento dell'essere. Così, non è essenzialmente solo la coscienza della morte individuale a guadagnare di intensità, ma la minaccia stessa che tale morte obiettivamente racchiude. L'individuo attualiz-

morire» (Max Scheler, *Altern und Tod*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, III, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 259). Il nesso che lega l'affermazione dell'individualità (rispetto alla specie e a quella semi-specie che è la società arcaica) e la coscienza della morte è fondamentale in Edgar Morin (*L'Homme et la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1970, tr. it., *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002), ed è successivamente assunto come principale filo conduttore da Philippe Ariès nel suo fortunato studio *L'homme devant la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1977, (tr. it., *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Laterza, Bari 1980). La tematica dell'affermazione dell'individualità è presente anche in Vladimir Jankélévitch (*La mort*, Flammarion, Paris 1966). In generale, quella del nesso tra individualità e morte è una delle affermazioni su cui si riscontra il maggiore accordo tra gli studiosi. P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., pp. 16-17.

³⁴ *Ivi*, p. 15.

za oramai un contenuto proprio a lui solo, che supera necessariamente i confini del gruppo e perciò anche i limiti della possibile rigenerazione del gruppo e della rinascita nel gruppo. Proprio a partire da questo momento si forma un'esistenza della quale ha senso affermare che essa è minacciata di un reale annientamento nella morte dell'individuo»³⁵.

Divenire-individuo e divenire-mortale sono dunque per l'essere umano due aspetti dello svolgimento di un unico processo³⁶. Ma vi è di più. Il sentimento della propria individualità, così come determina la coscienza della morte, determina altrettanto quella della rispettiva sopravvivenza a essa. Il modo di sopravvivenza è pensato pertanto dagli uomini delle diverse epoche e culture in modi assai differenti a seconda dei loro differenti gradi di individualizzazione: tra i "primitivi" la preoccupazione maggiore è quella di esorcizzare la presenza potenzialmente ostile del morto, la paura nei confronti del quale supera di gran lunga quella della morte stessa; nell'Induismo vige la credenza nell'infinita catena delle reincarnazioni, alla quale la dottrina del Buddha mette un termine, promettendo che la catena delle morti e delle rinascite – divenuta intollerabile ad un certo livello di individualizzazione – sarà interrotta una volta raggiunto lo stato di beatitudine del Nirvana; infine solo con il cristianesimo e con la sua nozione di sopravvivenza, l'affrancamento dalla morte è definitivo e totale³⁷.

3. La morte come esperienza della rottura del "noi"

L'acquisizione di un determinato grado di individualizzazione e di personalizzazione è una condizione necessaria, ma non ancora sufficiente, del prodursi nell'uomo della coscienza della minaccia della morte. Come già chiarito da Landsberg in *Einführung in*

³⁵ *Ivi*, pp. 26-27.

³⁶ Sull'individualizzazione (come momento ontologico e come presa di coscienza) in Landsberg cfr. anche Id., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 53-56 e *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, cit., pp. 8-9.

³⁷ Cfr. P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., pp. 17-19.

die philosophische Anthropologie, è necessario che tale minaccia venga attualizzata in un'esperienza specifica. Ciò può verificarsi in due distinti modi.

Vi sono degli stati analoghi alla morte, che rientrano nell'esperienza che possiamo fare della nostra propria vita, come il sonno profondo, certi tipi di impotenza, il ricordo dello stato embrionale prenatale attinto mediante certi tipi di meditazione, e soprattutto l'esperienza vissuta della minaccia di morte in guerra, malattia o incidenti. In tutti questi stati possiamo avere un certo presentimento della nostra morte come «futuro immanente della nostra vita»³⁸. Per questa via, però, a parere di Landsberg, non si supera l'ambito della «fisiologia e della psicologia del morire»³⁹ e non si giunge a una vera «metafisica della morte»⁴⁰.

Per questo Landsberg orienta da subito la sua attenzione verso l'esperienza della morte “compiuta”, che ovviamente non può essere per nessuno la propria (che non può essere fatta oggetto di una possibile conoscenza), ma solo quella del consimile, del prossimo. Qualcosa della morte – anche della nostra – ci è accessibile là dove questa si compie nell'altro uomo. L'esperienza della morte, che è qui in questione, si precisa dunque come l'esperienza che noi possiamo fare della morte dell'altro. Landsberg è convinto della sua insostituibilità al fine di «incontrare la *persona* come tale e la relazione che essa può avere con la morte»⁴¹. A tale esperienza – in linea di principio accessibile a ogni uomo – Landsberg aveva già fatto riferimento in *Einführung in die philosophische Anthropologie*; ora ne approfondisce modalità e significato⁴².

³⁸ *Ivi*, p. 11.

³⁹ *Ivi*, p. 21.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Per l'andamento del discorso sulla morte in *Einführung in die philosophische Anthropologie* rimando al relativo capitolo. Qui vale solo la pena di osservare come là il primato dell'esperienza della morte del prossimo fosse affermato con meno decisione rispetto all'esperienza che noi possiamo fare della morte come destino immanente della nostra vita. Le due possibilità erano presentate

Il raggiungimento di un sufficiente grado di *individualizzazione*, che avevamo visto essere una precondizione del sapere della morte, dischiude anche la possibilità di cogliere l'individualità personale altrui. Ma questo "altro", di cui si parla, è più precisamente il "prossimo" (*Nächsten*), colto come singolare e unico nell'amore personale, la cui morte «è infinitamente di più della morte di altri in generale»⁴³. Con ciò è data anche la seconda condizione dell'esperienza ricercata: appunto l'*amore* personale. «Solo là dove, nell'amore, ci è data la persona stessa, tocchiamo, con necessità interiore, il problema ontologico della sua relazione con la morte»⁴⁴. Ritorna dunque un motivo – quello dell'amore come condizione di possibilità del conoscere in generale e più in particolare dell'individualità personale altrui – già ampiamente sviluppato da Scheler, il quale tuttavia non ne faceva il centro della teoria conoscitiva della morte, preferendo l'impostazione teorica di cui abbiamo detto, incentrata sull'esperienza del decorso temporale della vita⁴⁵. È bene precisare che l'amore, in questo contesto, non sta ad indicare una passione romantica o un semplice sentimento fusionale,

come ugualmente idonee a produrre il sapere della necessità della nostra morte. Vi compariva anche un riferimento esplicito al sentimento del nostro esistere nel tempo, dal sapore molto scheleriano. In *Die Erfahrung des Todes* la scelta metodica a favore dell'esperienza della morte del prossimo è netta (anche se Landsberg si guarda bene dal dire che si tratta dell'unica esperienza possibile). La scelta tra l'approccio che privilegia l'anticipazione della *propria* morte e quello che privilegia l'esperienza vissuta della morte dell'*altro* costituisce una sorta di demarcazione all'interno della riflessione filosofica sulla morte (anche se restano possibili soluzioni di compromesso). Si può tranquillamente affermare che l'influsso di Landsberg sul secondo filone è senz'altro stato determinante.

⁴³ *Ivi*, p. 22. I termini impiegati da Landsberg sono appunto "prossimo" (*Nächsten*), che richiama alla prossimità costituita dall'amore, e "consimile" (*Mitmenschen*), che richiama la comune essenza umana.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ La valenza conoscitiva dell'amore è approfondita da Scheler in un saggio del 1915, *Liebe und Erkenntnis*, raccolto in *Gesammelte Werke*, VI, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Francke Verlag, Bern-München 1986; tr. it., *Amore e conoscenza*, Liviana Editrice, Padova 1967.

bensì la condizione per il coglimento dell'unicità personale e dell'insostituibilità dell'altro⁴⁶.

Landsberg si serve di quello che egli considera il «metodo imprescindibile» per l'esibizione dei contenuti oggettivi (*Sachverhalte*) dell'esistenza umana, consistente nella «ripetizione» (*Wiederholung*)⁴⁷, nel rivivere nel ricordo una morte alla quale egli ha assistito, per ricavare da quell'esperienza vissuta tutto il suo contenuto conoscitivo⁴⁸. Egli parte da una situazione da lui personalmente vissuta: quella della fase finale della malattia di una persona amata. Lo scopo di tale procedimento è quello di portare alla coscienza e di approfondire, mediante la ripetizione rammemorante, esperienze realmente vissute o anche solo possibili di ciascuno.

Per tutto il tempo che vediamo il suo corpo vivente soffrire, non dubitiamo dell'esistenza della persona amata, la quale è solo nascosta da questo processo che avviene nel suo organismo, tant'è vero che a volte torna per un momento a rivelarsi pronunciando le sue ultime parole. Al suo soffrire noi simpatizziamo «carnalmente», finché non sopraggiunge l'attimo fatale: la tensione dolorosa allora si placa e subentrano la distensione e la calma. «Pro-

⁴⁶ La rilevanza dell'esperienza della morte del prossimo come *chance* privilegiata per un'esperienza interiorizzata della morte, è ben colta, con riferimento a Landsberg, da Josef Pieper (*Tod und Unsterblichkeit*, Kösel Verlag, München 1979, p. 30).

⁴⁷ Ricordiamo solo che si tratta di una categoria kierkegaardiana, utilizzata anche da Martin Heidegger in *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927; tr. it., *Essere e tempo*, Longanesi & C., Milano 1976, p. 406) e designa il recupero, da parte dell'Esserci, delle possibilità autentiche del suo passato; compare inoltre nel titolo della sezione quarta di *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M., 4 ed. ampl. 1973 (tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2000). In Heidegger «per ripetizione di un problema fondamentale» si intende «l'esplicitazione delle sue possibilità originarie ancora nascoste» (tr. it. cit., p. 177). In riferimento a Kierkegaard, Landsberg spiega che si tratta di parlare di una cosa in un modo che si avvicini «a una reale riproduzione, a una ripetizione dell'originaria esperienza vissuta» (*Lettera a Jean Wahl* del 31.1.1936). Il procedimento consiste dunque nel ritrovare un'esperienza originaria vissuta e nel renderla il più fedelmente possibile.

⁴⁸ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 22.

prio in quest'istante, in cui l'essere vivente ci abbandona, sperimentiamo la misteriosa assenza della persona spirituale»⁴⁹. È avvenuto il passaggio dalla sofferenza in atto al «mistero metafisico della morte compiuta»⁵⁰; se un istante prima sperimentavamo la presenza e il compatire, ora avvertiamo l'assenza e l'abbandono, l'assenza definitiva della persona spirituale dal corpo (dove prima c'era un *Leib*, un corpo animato, ora c'è un *Körper*, un corpo fisico). Questo essere unico non tornerà mai più a vivere all'interno della nostra comunione. «Se la morte, in ogni momento della no-

⁴⁹ *Ivi*, p. 23. Landsberg non ignora che la morte fisiologica è sempre un processo *graduale* di deterioramento irreversibile degli organi e delle parti del corpo. «Ma l'uomo reale non è mai paragonabile a una somma di questi organi e parti. Il dato esperienziale che vi è sempre *un* momento del morire, mostra piuttosto che qui avviene molto più che un decorso fisiologico continuo. Un corpo umano, in un dato momento, è *o* il corpo vivente di un essere umano *oppure* un cadavere» (*ivi*, pp. 116-117). Se è un cadavere, lo è in modo irreversibile, per cui i «tessuti immortali» di Alexis Carrel non hanno nulla a che vedere con una immortalità dell'uomo. Nella concezione adottata da Landsberg, dunque, il processo fisiologico (o l'insieme dei processi) che conduce alla morte è *graduale*, ma la morte stessa è *puntuale*. È anche evidente che per lui, in certe situazioni di compromissione dell'organismo, lo spirito è solo nascosto rispetto a noi, vale a dire impossibilitato a manifestarsi (qualcosa di simile avverrebbe con la malattia mentale). Purtroppo non ci ha lasciato riflessioni più precise in merito. Va anche detto che lo stato della medicina ai tempi di Landsberg non poneva i problemi posti oggi dalle tecniche di rianimazione e dai cosiddetti stati vegetativi permanenti.

⁵⁰ *Ivi*, p. 33. Un piccolo dettaglio mi sembra rivelativo: nella prima edizione spagnola del saggio (*Experiencia de la muerte*, cit.) Landsberg, dopo aver affermato che durante la nostra vita la morte è «presente nell'assenza», aveva inserito la seguente frase: «Secondo Simmel fa la sua apparizione in quanto limite nel tempo» (*ivi*, p. 23). La frase è stata tolta nelle due edizioni successive, quella francese e quella tedesca: caso rarissimo, perché quasi sempre in esse Landsberg è intervenuto con delle aggiunte. La frase in questione ci ricorda quella di *Einführung in die philosophische Anthropologie*, dove il sapere della nostra mortalità era collegato al «modo in cui ci esperiamo nel tempo» (*ivi*, p. 52). La scomparsa di questi riferimenti, a mio avviso, va con ogni probabilità collegata alla scelta metodica di Landsberg, che si rivolge ora più specificamente all'esperienza della morte del prossimo (il che non significa che non abbiamo un'esperienza dello scorrere inesorabile del tempo, tutt'altro, ma solo che non è questa l'esperienza originaria del nostro sapere della necessità della morte).

stra vita, era la presenza assente, il morto, al cui capezzale noi ci troviamo, è ora l'*assenza presente*»⁵¹.

Le fedi superiori nella sopravvivenza interpretano tale assenza non come un annientamento, ma come una scomparsa in rapporto a noi, appunto un esistere nell'assenza. L'esperienza che possiamo avere della morte del prossimo, in se stessa, non fornisce alcuna certezza di una tale sopravvivenza. Ciò che sperimentiamo è solo un'assenza, non sappiamo se dovuta a una scomparsa o a un limite della nostra percezione.

«In ogni caso tale esperienza è specificamente umana, poiché presuppone una certa realizzazione di due strutture d'atto strettamente collegate, che appartengono essenzialmente all'umanità e solo a essa: personalizzazione spirituale e amore personale del prossimo»⁵².

Senza queste due condizioni, il fatto puro e semplice del compiersi dell'evento della morte si ridurrebbe alla constatazione d'ordine biologico della cessazione di un organismo vivente. Il piano dei fatti biologici è invece qui ampiamente trasceso. L'essere-persona e la comunione personale riempiono di contenuto il morire umano. La morte in sé, beninteso, resta ancora l'ignoto per eccellenza, qualcosa di completamente altro rispetto a esperienze come la malattia, la sofferenza e l'invecchiamento. La morte, in quanto estraneità assoluta, rimane distinta anche dal "morire", che, rientrando tra gli atti umani è ancora in qualche modo accessibile alla nostra comprensione.

Ma, ammesso che partecipando alla morte del prossimo abbiamo realizzato una nostra esperienza (interiore) della morte, possiamo dire di avere anche realizzato un'esperienza della *nostra* morte? L'esperienza della morte del prossimo si presenta come un fatto singolare, proprio come unica è l'esistenza concreta di ogni persona. Come scriveva Rilke, ognuno muore la sua propria

⁵¹ *Ivi*, p. 24.

⁵² *Ivi*, p. 25.

morte, quella che corrisponde all'esistenza che ha vissuto. In questo senso ogni morte è infinitamente diversa da ogni altra. Ciononostante Landsberg ritiene che dall'esperienza della morte del prossimo possa sorgere «un'intuizione della *necessità* della morte»⁵³, anche della nostra. L'esperienza della morte ci rivela infatti un nesso strettissimo «tra un evento di ordine biologico e una sparizione della persona»⁵⁴. La seconda segue immancabilmente il primo.

«Il corpo vivente diviene qui un cadavere. Ma un cadavere non è più un luogo possibile per la presenza di una persona. Il semplice sguardo al cadavere, non ci dice solo che qui il processo vitale unitario subordinato a un individuo della specie uomo è venuto meno; ci insegna anche al tempo stesso, una volta che ci si sia dischiusa la categoria di persona, che lo spirito personale non può più realizzarsi in quel corpo. [...] La vita, nel senso biologico del termine, mostra, terminando, di essere la base di presenza (*Grundlage der Gegenwärtigkeit*) per la realizzazione dello spirito personale nell'insieme dell'essere umano terreno»⁵⁵.

Tale connessione essenziale non costituisce ancora l'esperienza della necessità della morte, ma è già un'indicazione della «struttura virtualmente molteplice della nostra esistenza terrena»⁵⁶. La constatazione della progressiva consunzione delle energie vitali dell'organismo fino a un punto-limite è di per sé ancora una constatazione di ordine biologico. Ma l'esperienza vissuta ci rivela, in più, «la coincidenza di questo punto limite biologico con la scomparsa immediata della spiritualità»⁵⁷. In ciò consiste «la connessione universale e necessaria»⁵⁸ ricercata. La personalità del morente deve essere prima di tutto còlta, per poter essere successivamente

⁵³ PL. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 25.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 26.

⁵⁶ *Ivi*, p. 27.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 29-30.

⁵⁸ *Ibidem*.

riconosciuta come assente. Per questo Landsberg può affermare che «la coscienza della necessità della morte non si risveglia che mediante la *partecipazione*, mediante l'*amore personale* nel quale tale esperienza era completamente immersa»⁵⁹. In tale contesto partecipativo, nel quale abbiamo costituito un “noi” con il morente, la morte, manifestandosi come rottura irreparabile di una comunione di cui eravamo parte, tocca in un certo modo anche la nostra persona.

«La mia comunione con questa persona sembra spezzata: ma questa comunione ero in una certa misura *io stesso* e in questa misura la morte penetra all'interno della mia propria esistenza e proprio perciò diviene immediatamente percepibile»⁶⁰.

Questa esperienza si prolunga nella solitudine che fa seguito alla perdita. Con fine analisi fenomenologica, Landsberg rileva l'insorgere, nell'esperienza della morte, del sentimento di una *infedeltà tragica* del defunto che ha spezzato il vincolo, come del resto vi è qualcosa dell'esperienza della morte nel *risentimento dell'infedeltà*. «“Sono morto per lui, egli è morto per me”, non è un modo di dire, è un abisso. I teologi e i mistici ci dicono che Dio solo è fedele, perché Dio solo non muore [...]»⁶¹. Nell'esperienza della morte dell'altro e solo in essa, sperimentiamo che cosa siano «*qualitativamente* l'assenza e l'allontanamento»⁶²; tramite essa scopriamo una direzione che supera misteriosamente la nostra dimensione terrena, pur senza che possiamo avere una vera conoscenza di questa direzione. L'intensità con la quale possiamo vivere tale esperienza è proporzionale al nostro grado di personalizzazione e alla nostra relazione con la persona del defunto.

L'esempio della fase terminale di una malattia, impiegato da Landsberg, non deve però trarre in inganno, ingenerando confu-

⁵⁹ *Ivi*, p. 27.

⁶⁰ *Ivi*, p. 30.

⁶¹ *Ivi*, pp. 30-31.

⁶² *Ivi*, p. 35.

sione tra quanto vi è in esso di essenziale e quanto di solamente accessorio. Quello che si compie nella partecipazione diretta all'evento non è l'unico modo in cui l'esperienza della morte del prossimo può realizzarsi. L'esperienza in questione non si realizza infatti necessariamente assistendo direttamente all'evento e neppure sempre in concomitanza temporale con esso. La persona amata può essere lontana o la sua morte essere avvenuta già da tempo. Landsberg riporta l'esempio delle famiglie dei caduti al fronte, che apprendevano la notizia per lettera e solo allora, ma non in modo meno completo, realizzavano l'esperienza della morte e dell'assenza definitiva del congiunto. Non è poi nemmeno sempre indispensabile che l'esperienza sia preceduta da un lungo rapporto di amicizia personale: nel caso della morte di persone sconosciute, se non basta certamente il puro e semplice fatto di veder morire un uomo, è sufficiente tuttavia «un unico atto d'amore personale»⁶³ per costituire una comunione personale, sperimentare la successiva «assenza presente»⁶⁴ della persona e ritrovare l'autentico senso della morte umana⁶⁵.

L'esperienza sopra delineata può realizzarsi in gradi molto differenti, a seconda del nostro grado di individualizzazione e del nostro rapporto con la persona che è morta. Perché l'esperienza divenga per noi significativa e produca un mutamento del nostro atteggiamento verso la morte, è necessario l'amore personale, che ci toglie dall'isolamento e che fonda la partecipazione con il prossimo. Pur senza pretendere che l'esperienza della morte del prossimo abbia lo stesso contenuto conoscitivo dell'esperienza della morte che ciascuno dovrà un giorno fare per suo conto, essa appartiene in ogni caso a pieno titolo alla profondità dell'esistenza personale, e non alla superficialità della sfera pubblica del "Si"

⁶³ *Ivi*, p. 32.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Su questo punto ha espresso il suo apprezzamento Josef Pieper (*Tod und Unsterblichkeit*, cit, p. 30): «Ho incontrato nella letteratura filosofica un solo autore che abbia formulato con piena chiarezza lo stato di cose che è qui in questione: Paul Ludwig Landsberg».

(*Man*). Landsberg rimarca in tal modo espressamente tutta la distanza che intercorre tra la categoria heideggeriana del “*Mitsein*” (“con-essere”), e quell’amore personale che lega il morente e il sopravvivate e che può trasformare l’atteggiamento esistenziale di quest’ultimo di fronte alla sua stessa morte. Di lui si può infatti tranquillamente affermare che non sarà più lo stesso.

La contrapposizione a Heidegger, che costituisce un sottofondo dell’intero saggio, qui è esplicita. In *Sein und Zeit* § 47, Heidegger tocca effettivamente la tematica della morte degli altri. Il fine che egli si propone è di un tipo molto particolare, che bisogna avere presente per evitare fraintendimenti: si tratta «dell’analisi ontologica della compiutezza e della totalità dell’Esserci»⁶⁶. L’Esserci, che non è mai una totalità finché si rapporta al proprio poter-essere, perde il proprio essere nell’istante stessa in cui raggiunge la sua totalità. Nell’esatto momento in cui è interamente compiuto, non è più affatto. All’Esserci l’esperienza del suo non-Esserci-più, della sua fine, è preclusa. Per questo Heidegger intende verificare quella che gli si presenta come una promettente via alternativa per cogliere un Esserci totale.

«Un’esperienza siffatta è impossibile all’Esserci nei confronti di se stesso. Tanto più è importante la morte degli altri. Essa ci fa vedere “oggettivamente” la fine dell’Esserci. Poiché l’Esserci è essenzialmente con-Esserci con gli altri, esso può esperire senza difficoltà la loro morte»⁶⁷.

L’esperienza della morte degli altri si presenta dunque in prima battuta come molto significativa. Ma, considerata con più attenzione, tale alternativa si rivela non idonea allo scopo.

«Quanto più adeguatamente si considera il fenomeno del non-esserci-più del defunto, tanto più si fa chiaro che l’essere-con i morti *non* esperisce affatto l’autentico esser-pervenuti-alla-fine da parte dei defunti. La morte si rivela certamente

⁶⁶ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. cit., p. 293.

⁶⁷ *Ivi*, p. 291.

come una perdita, ma è qualcosa di più di quanto coloro che rimangono possono esperire. Nei patimenti per la perdita del defunto non si accede alla perdita dell'essere quale è "patita" da chi muore. Noi non sperimentiamo mai veramente il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che essere loro "vicini"⁶⁸.

Se con questa affermazione intendiamo che fintantoché è un altro a morire, noi siamo ancora infinitamente distanti dalla sua esperienza essa è incontestabile e rasenta l'ovvietà. Non possiamo mandare avanti un altro a esplorare il territorio sconosciuto della morte compiuta, né è questo che intende Heidegger. Quando afferma che «nessuno può assumersi il morire di un altro»⁶⁹, egli intende dire che l'autenticità di fronte alla morte richiede, da parte di ciascuno, la sua assunzione come la possibilità più propria. «Ogni Esserci deve assumersi in proprio la morte. Nella misura in cui la morte "è", essa è sempre essenzialmente la mia morte»⁷⁰. In queste parole vi è indubbiamente una grossa parte di verità. Solo che Heidegger passa di qui direttamente a considerare l'interpretazione dell'essere-per-la-morte quale si compie nella sfera pubblica e dell'inautentico. Con il risultato che segue:

«Il mondo pubblico dell'essere-assieme quotidiano "conosce" la morte come un evento che accade continuamente, come "caso di morte". Questo o quel conoscente, vicino o lontano, "muore". Degli sconosciuti "muoiono" ogni giorno e ogni ora. La morte è considerata un evento intramondano noto a tutti. [...] Il "si muore" diffonde la convinzione che la morte riguardi il Si anonimo. L'interpretazione pubblica dell'Esserci dice: "si muore"; ma poiché si allude sempre a ognuno degli altri e a noi stessi nella forma del Si anonimo, si sottintende: di volta in volta non sono io. Infatti il Si è il *nessuno*. Il morire è in tal modo livellato a un evento

⁶⁸ *Ivi*, pp. 292-293.

⁶⁹ *Ivi*, p. 294.

⁷⁰ *Ibidem*.

che certamente riguarda l'Esserci, ma non concerne nessuno in proprio»⁷¹.

Anche in queste affermazioni (se prescindiamo qui dal fatto che spesso ne è stata data una lettura prettamente sociologica, aliena dagli intenti dell'autore) è contenuta non poca verità: la banalizzazione della morte, nella sfera del "Si" anonimo, è un fatto che in molti non hanno mancato di riconoscere, e il ritorno alle pagine heideggeriane costituisce sempre un salutare antidoto⁷². Tuttavia non si può non rimarcare come Heidegger sia passato dall'affermazione dell'impossibilità di esperire la morte in prima persona, all'impossibilità di esperire quella altrui, per concludere con la relegazione di questa nella sfera dell'inautentico, dove anziché essere svelante essa risulta essere coprente. Dal suo punto di vista, Heidegger ha ragione a sostenere che la morte dell'altro non ci dice in realtà molto sulla nostra. Ma egli non sembra conoscere una terza possibilità tra la diversione e il coprimento della possibilità della morte nella pubblicità del "Si", da un lato, e l'isolamento dell'Esserci nell'angoscia e nell'anticipazione della morte, dall'altro. Egli trascura di esplorare un'altra sfera, la sfera del Tu, al quale l'Io è connesso nella realtà ontologica del Noi.

Ritornando ora alla morte del prossimo nella prospettiva di Landsberg, dobbiamo finalmente cercare di comprendere l'affermazione – decisiva dal suo punto di vista – secondo cui proprio «in questo "Noi", [...] in forza di questo nuovo essere d'ordine personale, siamo condotti alla conoscenza vissuta del nostro proprio *dover-morire*»⁷³. La cosa richiede delle precisazioni. Infatti non si comprende, a prima vista, come un evento singolare riguardante un altro possa significare una qualche necessità per noi. In ef-

⁷¹ *Ivi*, pp. 308-309.

⁷² Sulla tanatologia heideggeriana e sulla sua critica immediata cfr. Hans Ebeling, *Einleitung: Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, in Id. (a cura di), *Der Tod in der Moderne*, Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein, Königstein/Taunus 1979, pp. 11-31.

⁷³ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 27.

fetti siamo di fronte ad un genere particolare di necessità, come Landsberg si sofferma a precisare.

«La necessità della morte in questione, non è affatto identica al contenuto di quell'affermazione generale che associa un membro qualunque della nostra specie a una qualunque morte. Questa necessità si riferisce principalmente agli uomini che amiamo e a noi stessi»⁷⁴.

È la situazione che si realizza – come abbiamo visto – nella morte del “prossimo”. Ma quale rapporto vi è con una qualche necessità che vada oltre l'immediato vissuto soggettivo o il ricordo che il singolo soggetto può conservarne? Tale necessità va intesa nel senso di una struttura essenziale che può essere fenomenologicamente evidenziata. Landsberg ricorre a un assioma della fenomenologia scheleriana: la non identità fra “essenziale” e “universale”.

«Necessità e universalità non sono affatto così strettamente legate, come concetti e nella realtà, come suppone usualmente il razionalismo. Spesso siamo in grado di riconoscere una relazione necessaria che concerne per sua essenza solo una singola persona e che procede proprio dalla sua singolarità. Nell'esperienza della morte ci si presenta in effetti un'intima unità di necessità e di universalità. Ma entrambe sono qui di un ordine molto speciale. La *necessità universale* che è qui in questione non è tanto di ordine logico, quanto piuttosto di ordine *simbolico*. In questa esperienza l'altro rappresentato per me in realtà tutti gli altri. Egli è “Ognuno” (“*Jedermann*”) e questo “Ognuno” muore ogni volta che il mio prossimo muore della sua morte singolare. Ma che cos'è un autentico *simbolo*, se non una realtà spirituale in se stessa singolare e dal significato universale, come appunto nella necessità realmente esperibile della morte?»⁷⁵.

⁷⁴ *Ivi*, p. 28.

⁷⁵ *Ivi*, p. 29. Landsberg attribuisce a Scheler la scoperta della categoria dell'“Ognuno” (cfr. P.L. Landsberg, *Noticies*, in «Revista de Psicologia i Pedagogia», 1936, p. 171), senza però specificare ulteriormente questo suo riferimento.

In una nota questo pensiero viene da Landsberg così precisato:

«Bisogna forse menzionare che questo “Ognuno” è il contrario del “Si”, costituito sempre come essere pubblico. Si tratta dell’universalità specificamente antropologica, che forse Montaigne ha espresso per primo nella sua trattazione *Sul pentimento*: “Ogni uomo porta la forma intera dell’umana condizione”, afferma nel ben noto capitolo. Ma il senso più alto di questo rapporto simbolico e tuttavia reale non è forse spiegato quando il Vangelo parla del “Figlio dell’Uomo”?»⁷⁶.

Nell’ordine simbolico il passaggio dal Tu all’Io avviene dunque in modo immediato. Tutto ciò si riconnette al concetto dell’«unità dell’uomo nell’uomo», di fondamentale importanza nella *Einführung in die philosophische Anthropologie*⁷⁷, a conferma dello sviluppo unitario della riflessione di Landsberg, che in *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, salda infine il discorso sulla conoscenza interiore con e quello antropologico, affermando che

«al di là della differenza del tutto relativa tra la conoscenza dell’altro e la conoscenza di sé, ogni conoscenza interiore si dirige all’uomo in quanto tale. Nella conoscenza di questa essenza comune l’umanità ritrova la sua unità concreta»⁷⁸.

Questo «universale concreto» è precisamente l’“Ognuno”, «la categoria ultima dell’antropologia filosofica», che Landsberg tocca nel saggio della morte e che si propone di chiarire in una seconda parte della sua *Antropologia filosofica*, che purtroppo non ci è mai pervenuta.

Diviene importante, a questo punto, considerare come l’esperienza della morte del prossimo, che qui è in causa, risulti essere sempre un’*esperienza interiore* e non una di tipo esteriore. Oltre a ri-

⁷⁶ *Ivi*, pp. 117-118. Cfr. anche il già ricordato articolo di Landsberg *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, p. 375.

⁷⁷ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 57. Va tuttavia rilevato che là un ruolo decisivo veniva svolto dall’“idea di uomo”, alla quale l’idea di mortalità era intimamente connessa.

⁷⁸ P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, cit., p. 375.

conoscere un primato dell'esperienza interiore su quella esteriore, Landsberg comprende infatti nella prima anche la conoscenza degli altri uomini, la "*Fremdkenntnis*". Questa specie di conoscenza non appartiene dunque all'esperienza esteriore, come quella che abbiamo degli oggetti del mondo naturale, bensì appunto in quella interiore, che per Landsberg costituisce il genere di esperienza specifico dell'autoconcezione. In questo Landsberg si discosta da Scheler, il quale – come visto – rifiutava di prendere la morte altrui come punto di partenza per giustificare la conoscenza della necessità della morte, temendo di rimanere così sul piano empirico-induttivo; ma nello stesso tempo è possibile affermare che Landsberg svolge le conseguenze di un'altra tematica genuinamente scheleriana, che è quella della conoscenza non induttiva bensì immediata della persona altrui⁷⁹. In *Einführung in die philosophische Anthropologie*, questa idea era espressa senza esitazioni:

«[...] posso esperire in modo vissuto la vita altrui non solo come (*wie*) la mia propria, bensì in un certo senso immediatamente in quanto (*als*) è la mia propria, ma mai coglierla oggettivamente. Nell'esperienza interiore è fondato un particolare modo del comprendere (*Verstehen*) che può essere auto-comprensione (*Selbstverständnis*) o eterocomprensione (*Fremdverständnis*). La reale comprensione del consimile poggia sul fatto che esso è divenuto per noi esperienza vissuta. Con ciò l'esperienza di esso è divenuta un'autentica parte della nostra propria vita»⁸⁰.

È possibile chiedersi se ciò si estenda, oltre che alle manifestazioni della presenza della persona vivente dell'altro (data comunque all'esperienza interiore in forma non empirica), anche alla sua assenza a seguito della morte. Credo che si debba rispondere af-

⁷⁹ La tematica della conoscenza dell'altro è svolta da Scheler nell'ultima parte di *Wesen und Formen der Wesen und Formen der Sympathie* (Cohen, Bonn 1923; ripreso in *GW VII*, Francke, Bern-München 1973), intitolata "*Vom fremden Ich*" ("L'io altrui").

⁸⁰ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 181.

fermativamente: l'assenza della persona altrui non è in qualche modo inferita, ma direttamente esperita, come assenza irrevocabile, nella nostra stessa persona.

Landsberg, come si è visto, non pretende naturalmente che l'esperienza della morte del prossimo abbia un valore equivalente a quella della morte propria, che ognuno un giorno sperimenterà. Tuttavia essa ha un significato particolare e insostituibile per la propria esistenza. Nella morte del prossimo sperimentiamo la rottura del "Noi", della comunione con la sua persona, e questo è un evento interiore alla nostra persona che sopravvive. Per questo salvaguardare tale comunione significa in un certo senso salvaguardare noi stessi. Questo "Noi" ha per Landsberg il carattere di un «nuovo essere di ordine personale-attuale»⁸¹, quanto mai lontano dal "Mitsein" di Heidegger.

Un concetto che Landsberg giudica più vicino alla propria posizione è invece quello di "comunicazione" impiegato da Karl Jaspers in *Philosophie II*. Qui Jaspers propone un duplice approccio alla morte, intesa come situazione-limite nella quale «la morte diventa qualcosa che appartiene alla storicità come *morte determinata di chi mi è prossimo* o come *mia morte*»⁸². Jaspers si volge dapprima alla considerazione della morte del prossimo, attribuendo a essa una rilevanza decisamente maggiore di quella che le attribuiva Heidegger.

⁸¹ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 27. «Ogni contatto spirituale autentico tra due persone è già come la generazione di una terza, egualmente singolare. Una tale interpenetrazione spirituale potrebbe definirsi come una *persona interindividuale [Zusammen-Person]*, e conterrebbe in germe tutto il *regno delle persone*» (P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», dic. 1934; ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, p. 21). Questa assunzione della possibilità di una tale "persona-comune" (come *una* data amicizia o *un* dato amore) lascia comprendere bene perché la morte del prossimo incida per Landsberg tanto profondamente nella persona di chi rimane in vita, ma nello stesso tempo solleva problemi di ordine teoretico simili a quelli della molto discussa categoria scheleriana di *Gesamtperson* (persona collettiva).

⁸² Karl Jaspers, *Philosophie II - Existenzherhellung*, Springer, Berlin 1932 (tr. it. *Filosofia II. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978, p. 200).

«La morte di chi mi è prossimo, della persona più amata con cui sto in comunicazione, è il taglio più profondo che possa verificarsi nella vita fenomenica. Sono rimasto solo, quando, all'ultimo istante, lasciando solo il morente, non l'ho potuto seguire. Nulla si può far ritornare; è la fine per sempre. A chi muore non si può più volger la parola; ciascuno muore da solo; davanti alla morte la solitudine sembra totale sia per chi muore, sia per chi rimane. L'essere-insieme finché c'è coscienza, questo dolore del separarsi, è l'ultima povera espressione della comunicazione. Ma questa comunicazione può essere così profonda che la stessa conclusione nella morte può divenire sua manifestazione, conservando così alla comunicazione il suo essere come eterna realtà»⁸³.

Si tratta di un'importante apertura. Notiamo però che, dopo queste considerazioni, Jaspers torna a considerare come situazione limite veramente decisiva solo quella della *propria morte*, della quale tuttavia non vi può essere esperienza, sicché nel complesso non è facile dare un giudizio univoco sulla posizione di Jaspers.

«La morte di chi mi è prossimo ha un carattere totalizzante e diventa, perciò, una situazione-limite quando la persona che muore è per me l'unica e la sola. Tuttavia, anche allora, la situazione-limite veramente decisiva rimane la mia morte che, nella sua unicità, non si può oggettivare, né conoscere in generale. Solo la morte degli altri è un evento, la mia *non la posso sperimentare*, al massimo posso sperimentare qualcosa che vi si riferisce. I dolori del corpo, l'angoscia che si prova, la situazione di una morte che appare inevitabile, tutto questo posso viverlo, superandone poi il pericolo; morendo soffro la morte, ma non la sperimento mai»⁸⁴.

Bisogna riconoscere che l'espressione stessa "esperienza della morte" suona effettivamente un po' strana. Che esperienza si può avere di un evento che mette fine al soggetto, a tutte le esperienze e a ogni possibilità di comunicarle (almeno in ogni possibile

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ivi*, p. 201.

modo a noi noto)? La difficoltà può essere aggirata, come si è visto, in due modi principali: cercando i segni precorritori della morte nella nostra stessa vita (soprattutto in quegli stati nei quali essa è seriamente minacciata) o cercando di conoscerla dove essa si compie negli altri uomini. Nella riflessione filosofica è possibile individuare, due grandi filoni: l'uno che in vario modo privilegia l'anticipazione della *propria* morte (come in Kierkegaard e Heidegger) e un altro che invece privilegia l'esperienza della morte dell'*altro* inteso come seconda persona, come Tu amato. Questo secondo filone, alla cui fortuna Landsberg contribuirà in modo rilevante, annovera pensatori come Gabriel Marcel, il quale a più riprese ha posto l'attenzione su quella che a suo parere è la prospettiva giusta da tenere:

«La morte di cui qui si parla non è la morte in generale, che è solo finzione, né la mia morte particolare [...], ma la morte di coloro che amiamo; soltanto costoro sono infatti alla portata del nostro sguardo spirituale; solo loro possiamo cogliere e desiderare in quanto esseri [...]»⁸⁵.

Marcel, insieme a Landsberg, è stato forse il principale pioniere di quel filone che privilegia la morte del prossimo rispetto alla propria. Bersaglio polemico di Marcel è il solipsismo di Heidegger, concentrato unicamente sull'anticipazione della propria morte, guadagnata nell'isolamento.

Il problema se debba avere un primato metodico la propria morte (che non è per nessuno un fenomeno, perché mette fine al suo tempo e al suo essere nel mondo) o quella dell'altro (alla quale chi resta sopravvive, perché per lui il tempo e il mondo vanno avanti) è stato posto con chiarezza anche da Eugen Fink⁸⁶. Questi ha proposto composizione dei due punti di vista, entrambi parziali, quello dei morenti e quello dei sopravvivenenti. Tuttavia il loro

⁸⁵ Gabriel Marcel, *Homo Viator*, Aubier, Paris 1944; tr. it. Torino, 1967, p. 171.

⁸⁶ Eugen Fink, *Metaphysik und Tod*, Kolhammer, Stuttgart 1969.

incontro è problematico, dal momento che la *morte propria* non può essere un fenomeno di cui si possa avere esperienza (ancora Epicuro in chiave gnoseologica), mentre la morte dell'altro «la incontriamo come accadimento del mondo sociale»⁸⁷. Anche se piangeremo il defunto, la vita per noi va avanti: «La sua morte non è stata la “fine del mondo”, è solo scomparso un individuo. La morte dell'altro non costituisce una situazione limite»⁸⁸. Io infatti sopravvivo alla sua morte, sono ancora con gli altri e nel mondo, fino al momento in cui, a mia volta morirò, anch'io in solitudine.

Un'impostazione di tipo opposto, decisamente interpersonale, è quella data alla riflessione sulla morte da Fridolin Wiplinger⁸⁹. La sua fenomenologia della morte è in molti punti debitrice al Marcel di *Présence et immortalité* e abbiamo buone ragioni di pensare che lo sia anche nei confronti di Landsberg⁹⁰. Wiplinger si pone il problema dell'asserto epicureo dell'inesperibilità della morte. Superando le impostazioni di Kierkegaard e di Heidegger (circo-scritte all'anticipazione e all'esperienza della propria morte), Wiplinger approda al riconoscimento dell'«esperienza originaria della morte nella morte dell'essere umano amato»⁹¹, ossia all'esperienza della morte in seconda persona (radicalmente differente sia da quella della propria che da quella dell'altro in generale), in un contesto relazionale personale-dialogico. Giacché con la morte dell'altro vengo realmente sottratto a me stesso, tale esperienza mi apporta anzitutto la certezza della mia morte, in quanto esperien-

⁸⁷ *Ivi*, p. 37.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München, 3. ed. inv. 1985.

⁹⁰ Pur concordando spesso *de facto* con il pensiero di Landsberg, Fridolin Wiplinger, sorprendentemente, lo cita in un'unica occasione in una nota del libro, per criticarne il presunto dualismo di stampo platonico nella metafisica della morte! Nonostante questo il libro di Wiplinger può essere considerato per molti versi un buon approfondimento del nucleo della posizione anche di Landsberg.

⁹¹ *Ivi*, p. 31

za della morte come universalmente umana. Per Wiplinger la dimensione interpersonale è talmente decisiva da configurare la definizione stessa della morte: «la morte è separazione da chi amiamo»⁹². Wiplinger prosegue, sulla scorta delle riflessioni svolte da Agostino nel libro IV delle *Confessioni*, mettendo in evidenza la rilevanza non solo gnoseologica, ma anche ontologica dell'esperienza in questione.

«Chi o che cosa sono io stesso, quando la tua morte mi tocca e mi mette così radicalmente in questione nel mio essere-mestesso (*Selbst-sein*)? In quale *sensu dell'essere-Sé* sono io, sei tu, ero io ed eri tu, siamo noi ed eravamo noi; in quale *sensu dell'essere è in generale* tutto ciò che è? Quale senso ha o riceve ora il “verbo ‘essere’” in tutte le flessioni che si riferiscono a noi, e più in generale in tutte le altre»⁹³?

Con l'infrangersi del “*Mitsein*”, della comunione di tipo personale che lega nell'amore due differenti persone e che in un certo senso le costituisce nel loro essere, si infrange realmente un mondo. Qui la stessa distinzione tra “morte propria” (*Eigentod*) e “morte altrui” (*Fremdtod*) sembra non tenere più, e subentra piuttosto l'esperienza di qualcosa come la “nostra” morte. Il problema è stato ben inquadrato da Virgilio Melchiorre, che è tornato ripetutamente sul problema di come si possa eludere l'asserto di Epicuro, anticipando *nella* vita l'esperienza della morte.

«L'intelligenza della morte è possibile solo se la morte, in qualche modo, ci è data in uno con l'essere che siamo. E questo sembra possibile solo con l'esperienza della morte d'altri: morte di un prossimo s'intende. Allora soltanto la morte ci appare come radicale scomparsa di una possibilità d'essere: non siamo noi a morire, ma colui che muore ci è intimo abbastanza per anticipare, con la sua, la nostra morte. La sua scomparsa scopre e rovina la nostra partecipazione d'essere: una partecipazione non accidentale, una partecipazione che

⁹² *Ivi*, p. 45.

⁹³ *Ivi*, p. 49.

cioè suppone una omogeneità di essenze. E per questo con la morte dell'altro, mentre l'altro mi è sottratto, io stesso sono come sottratto a me stesso. Non totalmente certo, come totalmente l'altro, ma d'ora in poi la perdita totale delle mie possibilità mi è rivelata come intimamente possibile: se essa ha potuto compiersi per l'altro, è per me ugualmente possibile e, in quanto non mi è data ancora, mi è appunto anticipata nella forma della possibilità sempre imminente»⁹⁴.

Potremmo anche parafrasare : se lui, che era in un certo senso me stesso, è morto, pure io, che in un certo senso ero lui, morirò. È questo il senso dell'unità dell'«uomo nell'uomo», dell'universalità concreta rappresentata da ogni uomo, in Landsberg.

Integrare le due prospettive della morte in prima e in seconda persona, senza fare torto a nessuna, non è compito facile. Georg Scherer, alla ricerca di una composizione tra le differenti prospettive, si è dichiarato a favore di un «pluralismo dell'esperienza della

⁹⁴ Virgilio Melchiorre, *Sul senso della morte*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 37. Cfr. anche Id., *La morte nella coscienza contemporanea*, in Id., *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 140-142. Noi non esperiamo la nostra morte, fa notare Melchiorre, eppure ne esperiamo l'anticipazione nell'angoscia. «Noi parliamo della morte e questo può accadere solo perché essa in qualche modo costituisce il nostro esserci e la nostra esperienza. Attestiamoci dunque su questo dato, di cui occorre comunque dare una spiegazione: noi parliamo della morte, l'angoscia ne è incontestabile anticipazione: qual è allora, l'esperienza che rende possibile questa anticipazione? Se non possiamo riferirci alla nostra propria morte, dobbiamo riferirci alla morte d'altri e in essa ad un evento che è anche per noi già mortale? L'analisi condotta a questo riguardo da Paul Landsberg costituisce – mi pare – un punto fermo. Certo, possiamo ripeterci con Heidegger che la scomparsa dell'altro implica la caduta di ogni comunicazione e che quindi la “morte” dell'altro resta in sé inespugnabile. E, tuttavia, non è proprio la caduta di ogni comunicazione che ci assilla e si pone come anticipazione? La comunicazione ha la sua possibilità nella partecipazione: l'irrevocabile caduta della comunicazione ci coinvolge, dunque, e nella misura in cui dell'altro eravamo partecipi. La morte si insinua così già nel nostro presente».

morte»⁹⁵, vale a dire per un approccio che consideri tanto il punto di vista sulla morte propria, quanto quello sulla morte dell'altro.

«Dovrebbe restare impregiudicato che l'anticipazione della morte, nel senso di Heidegger e Kierkegaard, rappresenti una possibilità di giungere alla coscienza della morte in cui sono contenuti i momenti essenziali indicativi del fatto che la morte ci concerne: perdita dell'essere-al-mondo, perdita della possibilità di rapportarsi a stesso e ad altro, il carattere sinistro del nulla, l'appello a mettersi in questione e al senso dell'essere. Affermazioni come queste sulla morte sono possibili sia sulla scia della morte "compresa" nel senso di Heidegger, sia sulla scia dell'esperienza della morte nell'orizzonte dell'interpersonalità. L'anticipazione della propria morte e l'esperienza della morte della persona amata ci mettono di fronte allo stesso abisso [...] Dobbiamo, così, riconoscere un pluralismo delle diverse esperienze di morte»⁹⁶.

Questa soluzione pluralistica invita a superare una troppo sterile contrapposizione tra le due prospettive e ad approfondirle entrambe in vista di una loro possibile integrazione. Ritornando ora a Landsberg, va ricordato che, anche se il tratto specifico del pensiero di Landsberg va senz'altro visto nell'attenzione da lui posta alle possibilità insite nella morte del prossimo, non bisogna pensare che per questo il tema della morte *propria* divenga per lui secondario. L'esperienza della morte del *prossimo* ha anzi una particolare rilevanza per l'attualizzazione del sapere della mia propria morte (che io non posso esperire anticipatamente), con la quale mi mette in rapporto e la cui appropriazione spirituale diviene uno dei compiti decisivi della mia esistenza personale. La morte del prossimo mi consente appunto tale integrazione della morte nella mia esperienza personale.

⁹⁵ Georg Scherer, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979 (tr. it. *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia 1995, p. 93).

⁹⁶ *Ivi*, pp. 94-95.

4. Il fondamento ontologico della speranza

Dopo aver analizzato l'esperienza della morte del prossimo, palesatasi come simbolo concreto della morte umana in generale, Landsberg compie un ulteriore passo, rivolgendosi alla struttura della *persona*, quale si rivela in suddetta esperienza. Il darsi di quella realtà che chiamiamo *persona* costituisce infatti il presupposto stesso per il darsi di un problema della morte umana, poiché questa mostra di essere qualcosa di più della semplice fine di un organismo vivente.

Il capitolo V di *Erfahrung des Todes*, "Ontologische Grundlage" ("Il fondamento ontologico"), è direttamente raffrontabile con il cap. II, 3 di *Einführung in die philosophische Anthropologie*, "Existentielles Grundmotiv" ("Motivo esistenziale fondamentale"). Là, come si è visto, Landsberg metteva in luce come il processo di progressiva individualizzazione conducesse l'uomo a essere e a sentirsi minacciato nella propria irripetibile singolarità e unicità dall'evento della morte; come la drammatica spinta del pensiero della morte lo conducesse ad approfondire la propria autoconcezione nella ricerca della propria essenza, del proprio senso e della propria destinazione; come infine l'uomo – avvertendo come intollerabile la prospettiva di un annientamento della propria individualità – trovasse, a un certo grado della sua umanizzazione, l'essenza, il senso e la destinazione del proprio esistere nella prospettiva di una sopravvivenza alla morte, resa possibile dalla partecipazione a un essere eterno.

In *Die Erfahrung des Todes*, tale impostazione è sostanzialmente conservata. Ciò che qui risalta è però il maggior rilievo che vi assume la categoria di *persona*, a partire dall'esordio stesso del cap. V: «Il problema specificamente umano della morte ci viene posto in seguito a un evento che costituisce l'uomo in quanto tale, la trasformazione di un essere vivente in persona»⁹⁷.

⁹⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 39.

Alla concezione della persona abbiamo riservato il precedente capitolo; qui basterà ricordare che è proprio in riferimento al problema della morte che Landsberg ne caratterizza la nozione nel modo più approfondito. Non è certo un caso che la già menzionata formulazione della nozione di persona, come «un'esistenza che costituisce se stessa in atti, l'autocostruirsi in attuale di un "essere-divenire" che conferisce al tutto dell'esistenza umana individuale il suo significato e la sua unità»⁹⁸, facesse la sua comparsa proprio nel contesto della riflessione sulla morte.

Il divenire-persona conferisce un senso completamente nuovo a tutti gli elementi che costituiscono l'uomo. Sussiste infatti un rapporto strettissimo tra il processo di personalizzazione e i processi vitali dell'essere umano, i quali sono paragonabili – ma solo se isolatamente considerati – a quelli che si svolgono negli animali e nelle piante. Tale rapporto – che la dissoluzione dell'organismo dopo la morte rende massimamente esplicito – è ambiguo: da un lato, opponendo resistenza alla persona, la costringe a una continua lotta per realizzarsi; dall'altro costituisce il suo indispensabile «luogo di realizzazione». Da un lato anche il dato organico sembrerebbe entro certi limiti trasformabile dalla persona (ed è a questo fatto che si appella il monismo spiritualista); dall'altro «la vita organica non è mai del tutto assorbita dalla personalizzazione»⁹⁹. La morte costituisce la smentita più clamorosa di ogni «angelismo

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ivi*, p. 41. Sulla problematica della costituzione molteplice dell'uomo cfr. il già menzionato articolo *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, dove Landsberg svolge approfonditamente la problematica dell'impersonale nell'uomo (destino biologico, psichico, ambientale) e *Kafka et la "Métamorphose"*, dove Landsberg dà voce alla sofferenza cagionata dalla "fatalità" corporea: «Il fatto che questo stesso corpo, che in una certa misura è "me stesso", sia soggetto a tutte le vicissitudini di un mondo corporeo di cui fa parte, e che obbedisce a delle leggi che non hanno apparentemente nulla a che fare con la mia legge personale, tutto ciò costituisce una sorta di fatalità che non solamente colpisce il mio orgoglio, ma ferisce il mio desiderio più intimo di dare un senso per lo meno alla mia propria vita» (P.L. Landsberg, *Kafka et la "Métamorphose"*, in «Esprit», sept. 1938; ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, cit., p. 95).

idealista», confermando una «inabrogabile molteplicità nell'uomo, nella quale può dominare solo una tendenza all'unità. Così la vita organica non è mai completamente assorbita dalla personalizzazione»¹⁰⁰. Solo raramente il sopraggiungere della morte coincide con il momento della perfetta compiutezza dell'esistenza personale, come accade per gli eroi dei miti. Questa non-coincidenza denota per Landsberg l'originaria «estraneità ontologica» (*ontologische Fremdheit*)¹⁰¹ della morte rispetto all'esistenza personale, nella quale sembra penetrare quasi da una sfera estranea, quella della vita biologica, che obbedisce a leggi proprie. Con tale «carattere di estraneità»¹⁰² della morte fisica la persona umana si trova a dover lottare al fine di integrarla nel suo universo spirituale, che è quanto dire di renderla sensata. «L'esistenza personale non è fatalità; essa ha come compito quello di trasformare la fatalità della morte in libertà»¹⁰³. Come evento dissolutorio di un organismo pluricellulare, la morte umana non differisce originariamente da quella degli animali; il suo senso radicalmente nuovo – come visto – le viene solo a seguito di un processo di personalizzazione che trasforma progressivamente l'insieme dell'esistenza umana. A questo punto l'«appropriazione» (*Sich-zu-eigen-machen*) della morte può realmente trasformare questo senso stesso. Ma la difficoltà di tale compito presuppone proprio quella resistenza e quel carattere di estraneità che si tratta di superare.

Che cosa rivela, al fondo, questo confronto della persona con l'evento della morte, che le si prospetta come necessario? Landsberg conferma qui quanto aveva già affermato in *Einführung in die philosophische Anthropologie*¹⁰⁴.

¹⁰⁰ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 41.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 42. La morte appartiene inequivocabilmente alla natura umana (ancorché la scienza non sappia ancora spiegarla in modo univoco) e nello stesso tempo è percepita come estranea in rapporto all'esistenza personale.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁴ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 63-66.

«La persona umana, nella sua essenza propria, non è un «*essere per la morte*» (*Sein zum Tode*). Come a suo modo ogni altra esistenza, anch'essa è diretta verso la *realizzazione di se stessa* e verso l'*eternità*. Essa tende alla propria perfezione, fosse anche passando sopra la vecchia e dura pietra penosa della morte fisica. La persona può trasformarne l'estraneità ontologica solo facendo della morte il mezzo del suo compimento più proprio»¹⁰⁵.

Il bersaglio polemico è qui indubbiamente lo Heidegger di *Was ist Metaphysik?*, per il quale «l'angoscia rivela il niente»¹⁰⁶, men-

¹⁰⁵ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 42.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1929 (tr. it. *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 19). Dell'angoscia Heidegger parla già in *Sein und Zeit* come di quella «situazione emotiva che può tener aperta la costante e radicale minaccia che proviene dal più proprio e isolato essere dell'Esserci [...]. In essa l'Esserci si trova di fronte al nulla della possibile impossibilità della propria esistenza. [...] L'angoscia si angoscia per il poter-essere dell'ente così costituito e ne apre in tal modo la possibilità estrema. Poiché l'anticipazione isola totalmente l'Esserci e in questo isolamento fa sì che esso divenga certo della totalità del suo poter-essere, la situazione emotiva fondamentale dell'angoscia appartiene a questa autocomprensione dell'Esserci nel suo fondamento stesso. L'essere per la morte è essenzialmente angoscia» (Martin Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., cit., p. 323). Il nesso tra angoscia, nulla e metafisica è chiarito da Heidegger in *Was ist Metaphysik?*, dove viene posta la questione del nulla come problematica metafisica determinata. Il termine metafisica ha qui per Heidegger ancora una valenza positiva e coincide con la filosofia. «Filosofia [...] è soltanto il mettere in moto la metafisica» (*Was ist Metaphysik?*, cit. p. 45; tr. it. cit p. 34); il nesso tra esperienza del nulla e metafisica consiste nel fatto che solo sullo sfondo del nulla la metafisica – in quanto superamento dell'essente nella totalità – può avere luogo. Le successive autointerpretazioni di Heidegger (le *Postfazioni* del 1943 e del 1949, che Landsberg non potrà mai conoscere) chiariscono meglio che l'angoscia è l'esperienza fondamentale, perché in essa, attraverso il nulla, verrebbe esperito l'essere. Questo è possibile perché il nulla non è un *omnino nihil*, ma «l'altro dall'essente» (*ivi*, p. 55; tr. it. cit., pp. 56-57) nella sua totalità. Sotto l'aspetto della loro alterità dall'essente essere e nulla coincidono. Lo stato d'animo dell'angoscia è dunque rivelativo tanto del nulla quanto dell'essere come altro dall'ente. Qui si apre la spinosa questione del “nichilismo” vero o presunto di Heidegger, qualifica decisamente respinta dallo stesso. Se è vero che nell'angoscia, attraverso il nulla, si farebbe esperienza dell'essere in quanto completamente altro dall'essente, l'angoscia si inquadrirebbe infatti in una filosofia dell'essere e non più in una

tre per Landsberg l'angoscia è precisamente uno dei modi fondamentali in cui si manifesta l'anelito dell'uomo verso l'essere e l'eternizzazione.

«La metafisica non ha come origine il nulla, che ci sarebbe dato nell'angoscia, ma l'essere, al quale, mediante la sua natura più propria, l'eros filosofico partecipa. La specificità ontologica della persona non può mai essere derivata da ciò a cui la persona si oppone»¹⁰⁷.

Proprio l'angoscia che essa prova di fronte alla «minaccia di ordine metafisico»¹⁰⁸ rappresentata dalla morte, suggerisce l'idea che la persona *non* sia originariamente per la morte, bensì per il suo superamento.

filosofia nichilistica. Nelle successive autointerpretazioni date da Heidegger a *Was ist Metaphisik?*, il nulla rivelato dall'angoscia avrebbe una sua funzione positiva e consentirebbe di esperire l'essere come altro dall'ente, ossia nella sua differenza ontologica dall'ente. L'esito nichilista sarebbe così evitato. Spunti in tale direzione sono accolti da Virgilio Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*, cit., p. 78. Più critici circa la fondatezza del discorso heideggeriano sono invece Luigi Pareyson, che ne rileva l'ambigua oscillazione tra essere e nulla (cfr. Id., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000, pp. 361-372, 439-455) e Wilhelm Weischedel, critico circa la possibilità di esperire nell'angoscia l'essere attraverso il nulla (*Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, vol. I, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, tr. it., *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, vol. II, Il melangolo, Genova 1996, pp. 332-338).

¹⁰⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 43. Landsberg fa qui propria la concezione della filosofia dei grandi filosofi dell'antichità classica (*in primis* Platone) e del cristianesimo (*in primis* Agostino), per i quali conoscere era assimilarsi all'essere vero e quindi eternizzarsi. «Nel filosofo vi è il desiderio di affermarsi, il desiderio di esistere. Questo impulso verso l'essere, verso la speranza, verso l'affermazione di se stesso sta al fondo dell'esistenza umana. È un elemento ultimo di carattere ontologico, e non si può oltrepassare» (*Nietzsche i Scheler*, cit., p. 115).

¹⁰⁸ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 44.

«L'angoscia di fronte alla morte [...] sarebbe inconcepibile se la struttura fondamentale del nostro esserci non fosse di per se stesso fatto per una sopravvivenza»¹⁰⁹.

Lungi dal rivelare il niente come per Heidegger, per Landsberg, giusto all'opposto, «l'angoscia stessa ci rivela che la morte e il nulla si oppongono alla tendenza più profonda e inevitabile del nostro essere»¹¹⁰. La persona umana risponde continuamente all'impulso a realizzarsi e a eternarsi.

«Al fondo dell'essere ha luogo un atto: *la posizione e l'affermazione di sé* (das *Sich-selber-setzen und Bejahen*). Nell'essenza della persona che si sa unica troviamo la tendenza all'*affermazione di questa unicità da realizzare*, un'affermazione e una realizzazione che implicano necessariamente la tendenza a oltrepassare i limiti della temporalità»¹¹¹.

Già in *Einführung in die philosophische Anthropologie* Landsberg si era soffermato sulla fede in una sopravvivenza personale come anelito dell'essere personale alla conservazione della propria identità. Ora tale fede si precisa come l'"espressione", l'"attualizzazione di questa struttura ontologica fondamentale»¹¹². Il bisogno di sopravvivenza, così radicato nell'uomo, non scaturisce dunque dall'egoismo, da un capriccio o da un mero «atavismo storico»¹¹³. Esso piuttosto «testimonia la costituzione ontologica della perso-

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 43.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 44. In nota Landsberg precisa: «In alcuni pensatori la voluttà dell'angoscia mi sembra una reale voluttà del nulla. [...] Il proliferare di discorsi sul "Nulla" col senso di discorsi sull'"assolutamente altro", che per i mistici è precisamente l'Essere per eccellenza, anche quando lo chiamano in modo figurato paradossalmente "Nulla", va evitato per la chiarezza filosofica» (*ivi*, p. 119).

¹¹¹ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 44.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ Edgar Morin, che pure sostiene una prospettiva molto diversa (richiamantesi a una supposta originaria amortalità biologica degli organismi unicellulari), riferendosi proprio al *bisogno* di immortalità messo in luce da Landsberg, affermerà che «il bisogno non può mai essere assurdo», ma indica una struttura profonda al quale corrisponde (Edgar Morin, *L'uomo e la morte*, cit., p. 334).

na»¹¹⁴, in quanto «la coscienza imita l'essere profondo»¹¹⁵. Landsberg si spinge ad affermare che «se nessuna vera possibilità corrispondesse a questa tendenza, l'intera esistenza umana sprofonderebbe nell'abisso del nulla»¹¹⁶.

Ma ciò che corrisponde alla struttura profonda dell'uomo non è mai, secondo Landsberg, la prospettiva del nulla e della disperazione, bensì quella dell'essere e della speranza che lo afferma. Proprio nella *speranza* egli ravvisa una struttura fondamentale dell'essere personale. Questa è ben più che un semplice sentimento¹¹⁷. «La speranza costituisce il senso della nostra vita e prolunga

¹¹⁴ *Ivi*, p. 45.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Cfr. *Ibidem*. Landsberg menziona a questo proposito le riflessioni di Miguel de Unamuno, meritevole, a suo avviso, di aver riscoperto nella speranza – dopo s. Paolo, che aveva definito la fede «la sostanza delle cose sperate» (*Eb*, II, 2) – «infinitamente più che un sentimento dell'uomo». In Unamuno Landsberg riconosce nientemeno che l'autore di una «filosofia esistenziale della speranza» (P.L. Landsberg, *Nietzsche e Scheler*, cit., p. 110). In un altro scritto Landsberg si soffermava sulle motivazioni della spasmodica tensione di Unamuno verso la speranza e la sopravvivenza. «Questo anelito di sopravvivenza individuale oltre la morte non ci garantisce la realtà che le corrisponde, ma ci offre un'indicazione che deve farci riflettere e orientarci in una direzione più audace e speranzosa. È vero che un'esistenza che tanto desidera il perdurare può essere costituita in modo tale da non conservare alcuna relazione intrinseca con l'eterno. Ma un essere di tal fatta sarebbe per lo meno contraddittorio in se stesso. Perché sia possibile anche solo la rappresentazione di una cosa, è necessario che sul terreno della realtà esista qualcosa che mantenga una relazione con quella. [...] La connessione tra il riconoscimento di una necessità umana di perdurare e la possibilità di fatto della stessa, è di natura tanto elementare che la negazione radicale di uno dei termini influisce per forza sull'altro. Quello di cui si tratta nelle opere di Unamuno, ed è essenziale porlo in risalto, è che questa necessità soggettiva è parte originaria della persona stessa, e non certo un capriccio, un atavismo storico senza alcuna forza intellettuale. La natura propria del nostro essere costituisce per lui la speranza, in quanto la speranza è il frutto più nobile della tensione all'essere, è ciò che nel più profondo significato produce l'essere e lo rende effettivo. Tutta la filosofia profonda della vita ci pone di fronte a problemi ontologici fondamentali» (P.L. Landsberg, *Reflexiones sobre Unamuno*, in «Cruz y Raya», XI, 1935, pp. 7-53; ripubblicato nella collana «Renuevos de Cruz y Raya» IX, Santiago de Chile / Madrid 1963, pp. 9-71, ci-

nel regno della persona l'autoaffermazione che appartiene all'essere in generale»¹¹⁸. Landsberg prende dunque le distanze da quelli che giudica gli esiti più negativi di Heidegger: «Una filosofia dell'esistenza che negasse i fondamenti ontologici delle tre virtù necessarie all'uomo, sarebbe una filosofia contro l'esistenza»¹¹⁹.

Quelle nelle quali delinea i tratti di questa speranza ontologica, costitutiva dell'uomo, sono tra le pagine più ispirate di Landsberg. In una lettera a Jean Wahl Landsberg scrive – riferendosi all'*Essai sur l'expérience de la mort* – «che vi si tratta soprattutto di una filosofia della speranza, forse della filosofia esistenziale dell'uomo al quale in particolar modo gli eventi del mondo hanno sottratto le “speranze”»¹²⁰. Questa indicazione ci porta subito alla fondamentale distinzione tra la “speranza” (fr. “*espérance*”; ted. *Hoffnung*), e le “speranze” (fr. “*espoires*”, ted. *Hoffnungen*, “speranze”) di qualcosa¹²¹.

tazione a p. 50).

¹¹⁸ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit. p. 45.

¹¹⁹ *Ivi*, pp. 45-46. Landsberg ravvisa nell'opera di Adolf Sternberger, *Der Verstandene Tod. Eine Untersuchung über Martin Heideggers Existentialontologie* Hirzel Verlag, Leipzig 1934, l'inizio della «critica fondamentale del nichilismo heideggeriano, divenuta necessaria per distruggere la sua seduzione funesta» (P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 120). L'analisi del libro è interamente concentrata su *Sein und Zeit*, § 47 (“L'esperibilità della morte degli altri e la possibilità di cogliere un Esserci totale”). Landsberg segnala in particolare le pp. 83, 131, 143, che mostrano come l'analisi ontologica heideggeriana si precluda ogni “speranza” nel momento in cui essa si autolimita alla “*Diesseitigkeit*”. «Ma» – aggiunge Landsberg – «l'errore più profondo di questa filosofia mi sembra consistere nel fatto che è mossa esclusivamente nell'angoscia dalla forza d'attrazione del nulla e misconosce il movimento dell'amore verso l'essere» (*ibidem*).

¹²⁰ Lettera a Jean Wahl del 31.1.1936 (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine – IMEC, Paris).

¹²¹ *Die Erfahrung des Todes*, cit. p. 46. Una distinzione simile – anche se non espressa proprio negli stessi termini – è riconoscibile anche in Gabriel Marcel, per es. in *Être et avoir*, Aubier, Paris, 1935 (tr. it. in Id., *Essere e avere*, ESI, Napoli, 1999) dove «la speranza archetipa è la speranza di salvezza» (p. 116, tr. it., cit., p. 61); in *Position et Aproches concrètes du Mystère ontologique*, in Id., *Le Monde Cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (tr. it., *Posizione e approcci concreti al mistero ontologico*, in Id., *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo 1972, pp. 67-120). Queste opere erano ben note a Landsberg. Ma la di-

La speranza è un «atto dell'esistenza personale», mentre le speranze sono costituite dai molteplici «moti dell'animo»¹²². La “speranza” possiede un proprio contenuto costitutivo nell'affermazione e realizzazione della persona, le “speranze” sono dirette verso contenuti intercambiabili; la “speranza” si rivolge al futuro della persona stessa che spera ed è orientata al suo compimento, le “speranze” si rivolgono al futuro del mondo e agli eventi che si compiono in esso; la prima è intima e paziente fiducia, tende alla verità e poggia sul tempo della persona sulla sua libertà, le seconde sono impazienti e dubitanti di se stesse, tendono all'illusione e il loro tempo è quello del mondo e della casualità. La speranza «tende all'essere, all'attualizzazione permanente e progressiva della persona umana»¹²³; è una «creazione attualizzante»¹²⁴ e un movimento dell'esistenza verso l'essere. Suo contrario è la *disperazione* (*Verzweiflung*), che «tende al nulla» (e che come la speranza fa tutt'uno con il suo contenuto: nega pertanto la persona in quanto tale), mentre il venir meno delle singole speranze è la disillusione, il *disinganno* generale indotto dalla somma delle *delusioni* (*Enttäuschungen*), dalla ripetuta distruzione dolorosa delle anticipazioni immaginative¹²⁵. Questa delusione-disillusione, anche divenuta to-

stinzione in questione viene esplicitata da Marcel soprattutto in scritti successivi, come *Abbozzo di una fenomenologia e di una metafisica della speranza*, in Id., *Homo Viator*, Aubier, Paris 1945 (tr. it. *Homo Viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, Borla, Torino 1980, p. 42).

¹²² *Ivi*, p. 46. Ricordiamo che nella struttura scheleriana della persona l'atto si riferisce al centro personale, mentre gli stati sentimentali si collocano a un livello più periferico.

¹²³ *Ivi*, p. 48.

¹²⁴ *Ibidem*.

¹²⁵ Gabriel Marcel, in *Être et avoir* considera fondamentale la possibilità di una “disperazione” totale dell'uomo. Con questo termine egli sembrerebbe intendere ciò che per Landsberg è la “disillusione” totale, il venir meno di tutte le “speranze” mondane che può essere salutare per la “speranza” autentica. Nemmeno la prospettiva della morte delude l'attesa di tale speranza, anzi la rende possibile: «Mi sembra che le condizioni di possibilità della salvezza coincidano rigorosamente con quelle della disperazione. La morte come trampolino di una speranza assoluta. Un mondo ove la morte facesse difetto sarebbe un mondo

tale, non è mai ancora disperazione; può essere anzi una tappa verso una speranza purificata, che trascenda l'orizzonte mondano¹²⁶.

Se nell'impulso che spinge la vita della natura a rinnovarsi *presagiamo* qualcosa di simile a una speranza, siamo invece *certi* che «l'uomo, come persona spirituale, non può esistere un solo istante senza la speranza»¹²⁷, dove per speranza si deve intendere qui non

in cui la speranza sussisterebbe solo allo stato larvale» (Gabriel Marcel, *Être et avoir*, cit., pp. 134-135; tr. it., cit., p. 72).

¹²⁶ Questa distinzione tra le "speranze" molteplici ed empiriche e la "speranza" fondamentale ha avuto una certa fortuna in letteratura, trovando accoglienza in quanti hanno preso sul serio, anche dal punto di vista filosofico, il fenomeno umano della speranza. È ad esempio accolta e commentata da Josef Pieper e ripresa da Virgilio Melchiorre. Josef Pieper, *Hoffnung und Geschichte*, Kösel Verlag, München 1967; tr. it. *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia, 1969, pp. 22-23: «Ci sono mille speranze che l'uomo può abbandonare e perdere, senza perciò divenire senz'altro un "disperato"; manifestamente, c'è soltanto "una" speranza, la speranza di una sola cosa, la cui perdita significherebbe che una ormai non spera più, ed è quindi davvero "disperato", "senza speranza". La questione tuttavia è quale sia l'oggetto di quest'unica speranza. La speranza di che cosa uno dovrebbe aver perduto o rifiutato, perché di lui si potesse dire a buon diritto che egli ha ormai perduto la speranza ed è quindi veramente, interamente e assolutamente senza speranza? È una domanda a cui non si può rispondere esaurientemente o che non si può nemmeno soltanto discutere, se prima non si riflette su una distinzione, per la quale la lingua tedesca non possiede vocaboli appropriati, mentre in francese ci sono ci sono due nomi diversi, *espoir* ed *espérance*, la cui differenza, difficile da afferrare, consiste fra l'altro in questo, che essi hanno un rapporto completamente diverso col plurale: *espoir* tende al plurale, alle "mille cose" che si possono sperare, mentre *espérance* sembra piuttosto escludere il plurale. Di fatto, Paul Ludwig Landsberg, nel suo purtroppo quasi introvabile libretto sull'"esperienza della morte", ha proposto che, per una più chiara descrizione della situazione reale, si debba distinguere tra "le speranze" e la "speranza". La delusione delle "speranze" può essere condizione della "speranza" in senso fondamentale». Il suggerimento è ripreso da Virgilio Melchiorre che lo ha approfondito in senso ontologico: «Se è vero che ogni uomo coltiva, in un modo o nell'altro, le vie della speranza, dobbiamo di conseguenza riportarci alle *strutture essenziali* dell'umano: la ricerca assume allora un carattere ontologico e ci rinvia alle radici stesse dell'esistenza» (*Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000 p. 8). «Da questo lato si leva le domanda sul senso, e il discorso cade sulle condizioni ultime dell'esistere: ci troveremo a

un'attesa oziosa e passiva, ma la «speranza creatrice»¹²⁸ (l'espressione ricorre anche in Marcel), base naturale della speranza teologica. Nel discorso di Landsberg si intrecciano dunque tre tipi di speranza: una *speranza teologica*, una *speranza naturale* e una *speranza ontologica*, che egli cerca di distinguere e di correlare tra loro.

1) La speranza come virtù *sovranaturale*, inscindibile dalla fede, dall'amore e dalla grazia. È la speranza della rivelazione cristiana, di cui parla Paolo in *Romani* 5, 5¹²⁹; essa dà una piena certezza dell'eternità. Parlare di questa speranza non è compito specifico del filosofo.

2) La speranza *naturale*, che appartiene in generale a ogni essere vivente. L'uso del termine speranza è qui ovviamente analogico, e si riferisce alla continua rinascita della natura in forme viventi sempre nuove. Questa speranza non garantisce l'eternità a nessun essere vivente.

3) La speranza specificamente *umana*, che appartiene alla struttura ontologica fondamentale della persona; è la speranza "naturale" dell'uomo in quanto persona, il prolungamento, nella persona, dell'autoaffermazione che appartiene all'essere in generale. È connessa alla domanda di sopravvivenza dell'uomo, che proprio in quanto persona unica non può appagarsi in una sopravvivenza nella specie, ma esige una sopravvivenza personale. Nell'essere-

dire, se mai sia possibile, d'una *speranza* essenziale, quella che sostiene i moti migliori dell'attesa, che mette in guardia dai fuochi fatui dell'illusione, dallo sperare vuoto e irresponsabile o anche solo dallo sperare che dipende dal caso e dalle contingenze del mondo. I francesi direbbero, a questo riguardo *espérance* contro *espoim*» (*ivi*, p. 9).

¹²⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 49. Vedremo riconfermato questo pensiero nel *Problème moral du suicide* Landsberg precisa che la speranza che è qui in questione non va confusa con la sovranaturale virtù teologale della rivelazione, del cui innesto nell'uomo costituisce piuttosto il presupposto strutturale naturale.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ «La speranza poi non delude, perché l'amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato» (*Nuovo Testamento Greco-Italiano*, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1996)

persona è contenuta una pretesa di eternità, sicché la morte non può non apparire come ontologicamente estranea. Ma tale speranza è ancora esposta alla possibilità della disperazione; infatti non garantisce l'eternità dell'uomo, ma costituisce, come si è detto, la base naturale della speranza sovranaturale che la completa pur senza esserne deducibile.

5. La morte del prossimo in Agostino

All'indagine sui contenuti di universalità nell'esperienza morte del prossimo Landsberg fa seguire l'analisi di alcune pagine delle *Confessioni* di Agostino, il suo autore prediletto. Nel quarto libro dell'opera, Agostino narra della perdita di un suo giovane amico – compagno di studi dall'infanzia – avvenuta all'epoca dell'insegnamento a Tagaste e della temporanea adesione al Manicheismo¹³⁰. Abbiamo in parte già visto che cosa possa giustificare il riferimento a una confessione individuale, per giunta tanto lontana nel tempo. Per Landsberg un'autentica esperienza umana non è mai *solamente* individuale. Agostino, da parte sua, possedeva in massimo grado l'arte – squisitamente filosofica – di elevare l'individuale all'universale. In lui il piano psicologico individuale è sempre trasceso.

«Confessandosi e analizzando gli stati differenti non tanto della sua anima solo, quanto della sua vita intera di fronte a Dio, Agostino si eleva sempre all'intuizione del metafisico, del simbolico, dell'esistenziale. Egli diventa, per se stesso, l'«Ognuno», l'uomo puramente e semplicemente»¹³¹.

¹³⁰ Questo episodio è divenuto ormai un classico nella riflessione della morte nell'orizzonte dell'interpersonalità. Fridolin Wiplinger avverte giustamente che considerarla come «una semplice descrizione di uno stato psichico nel senso della psicologia moderna» significherebbe fraintenderla completamente. «Essa è piuttosto l'inizio di una fenomenologia esistenziale dell'esperienza originaria della morte come un modo di dischiusura di sé e dell'essere in generale – dunque di rilevanza ontologica» (Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, cit., p. 49).

Scoprendo e approfondendo le sue peculiarità personali egli le trasforma nel contempo in esperienze dal valore universale e raccontando con sincerità la propria vita rende un'immagine fedele della vita e dell'essenza dell'uomo in generale. L'universalità dell'elemento simbolico è per Landsberg di un'universalità immanente alla realtà stessa. La storia narrata nelle *Confessioni* è così la storia di Agostino, ma nello stesso tempo anche il dramma di ciascuno: «L'individuale illumina l'universale»¹³². Landsberg cita a riguardo, per la seconda volta nel saggio, la frase di Montaigne: «*Chaque homme porte en soi la forme entière de l'humaine condition*»¹³³. Detto questo, basterà accennare che Landsberg ritrova in questa prima esperienza della morte da parte di Agostino, ancora pagana e priva di trascendenza, gli elementi essenziali dell'esperienza della morte del consimile, dunque un'esperienza della morte potenzialmente accessibile a tutti e non la particolare esperienza della morte propria del cristianesimo. Il richiamo alla narrazione agostiniana, nell'economia del saggio di Landsberg, ci sembra pertanto avere il valore di un *Aufweis*, di un'"esibizione", nel senso che ormai conosciamo, avente il compito di risvegliare nel lettore l'intuizione di determinati contenuti.

Nelle parole con cui Agostino descrive il dolore provato a causa dell'incolmabile perdita, è racchiuso non solo il suo personale dolore, ma anche il carattere della morte come «assenza presente,

¹³¹ *Ivi*, p. 51. Landsberg riconosce nel termine "nos", impiegato da Agostino, la categoria dello "Jedermann" (così in *Conf.* IV: «*Tu in te manes, nos autem in experimentis volvimur*»; oppure in tutto il capitolo finale di *Conf.* XIII, dove è impiegato per esprimere l'unità dell'umanità derivante dall'incontro e l'opposizione tra l'uomo e Dio: «*Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum... priore autem tempore ad male faciendum movebamur*»).

¹³² *Ivi*, p. 51.

¹³³ *Ivi*, p. 52. Sulla questione del *simbolo* qualche chiarimento viene dall'articolo *Kafka et la "Metamorphose"*, cit. L'evento della metamorfosi in insetto, subita dal protagonista, se da un lato è certamente impossibile e irreali, dall'altro – in quanto simbolo della trasformazione e dell'angoscia che questa comporta – tocca un mistero dell'esistenza di ciascuno, che l'artista ha saputo mettere in luce.

che trasforma il mondo intero in morte (“*Quidquid aspiciebam, mors erat*”)»¹³⁴, come assenza assoluta e definitiva. Abbiamo già visto che per Landsberg l'affacciarsi del sapere della morte, ad un certo momento della sua storia come specie e come individuo, problematizza radicalmente l'intera esistenza dell'uomo. Ecco che cosa succede nella vicenda umana personale di Agostino, come ci rivelano le parole che subito seguono all'esperienza dell'assenza: «*Factus eram ipse mihi magna quaestio*» («Io stesso ero divenuto per me un grosso problema»)»¹³⁵. Per Landsberg assistiamo nientemeno che alla «*nascita stessa della filosofia esistenziale*»¹³⁶. E spiega: «In questo problema che è il nostro essere, si muove, tra la speranza e la disperazione, la filosofia esistenziale, la filosofia nella quale l'uomo cerca di comprendere e di guadagnare il proprio essere-uomo»¹³⁷. Si riconferma qui la componente “esistenziale” del pensiero di Landsberg. È precisamente nell'esperienza della morte del consimile che l'uomo scopre che l'esistenza mortale non può essere l'intera sua esistenza. Agostino lo comprende, e vorrebbe tentare subito il grande salto verso il trascendente: «*Spera in Deum*», dice a se stesso, manifestando «lo sforzo verso la speranza, che costituisce una determinazione ontologica fondamentale della persona umana»¹³⁸. Sappiamo che ad Agostino questo riuscirà solo da cristiano, quando potrà incontrare realmente Dio rivolgendosi a lui come “*spes mea*”. Ancora manicheo, intanto, egli vive l'esperienza che è data a ogni uomo che abbia costituito un “noi”, una comunione interpersonale, quando questo legame viene irreparabilmente spezzato. Nella *partecipazione esistenziale* interpersonale anche la morte viene in un certo senso partecipata a colui che sovravvive, il quale si sperimenta vivere a metà, privato dell'altro se stesso, tanto da stupirsi di essere ancora in vita: «*et me magis, quia*

¹³⁴ *Ivi*, p. 53.

¹³⁵ *Ivi*, p. 54.

¹³⁶ *Ivi*, pp. 53-54.

¹³⁷ *Ivi*, p. 54.

¹³⁸ *Ivi*, p. 55.

illi alter eram, vivere illo mortuo mirabar («e soprattutto mi meravigliavo, che vivessi io, che ero un secondo lui») ¹³⁹. La comunione spezzata viene qui vissuta come una lacerazione interiore alla stessa persona, la quale sperimenta, in un certo senso la morte al suo interno ¹⁴⁰.

Landsberg interpreta l'esperienza di Agostino come un'esperienza universalmente umana (una universalità di principio, condizionata al darsi dell'individualizzazione e dell'amore personale. In questo senso Agostino ha dato esemplarità e dignità filosofica a un'esperienza comune dell'umanità. Si potrà obiettare che si tratta in fondo di letteratura, di toccanti espressioni per parlare in qualche modo dell'indicibile per eccellenza, ma che in fondo la morte non si lascia da noi conoscere, nemmeno quando ci strappa la persona più cara. I tanatologi ci diranno che possiamo sempre e solo parlare "sulla" o "attorno" alla morte, nostra o delle persone che amiamo. Ma possiamo realmente affermare che nulla è cambiato in noi? Epicuro, che tante volte abbiamo menzionato, diceva che la morte è "nulla per noi". Possiamo dire altrettanto della morte del prossimo? La morte della persona amata ci tocca tanto da vicino e ci àmputa al punto da essere *quasi* come la nostra stessa morte, perché mette fine a qualcosa di unico che è parte di noi. Della morte dell'altro, in se stessa, non vediamo, non cogliamo in effetti nulla: ci troviamo "semplicemente" di fronte a una sconcertante assenza, a una comunicazione troncata. Ma è precisamente questa che va indagata nel suo significato per noi ¹⁴¹.

¹³⁹ *Ivi*, p. 56.

¹⁴⁰ Lo ha espresso molto bene Paul Ricoeur: «Con l'orrore del silenzio degli assenti che non rispondono più, la morte dell'altro penetra in me come una lesione del nostro essere comune. La morte mi "tocca". In quanto sono anche un altro per gli altri, e finalmente per me stesso, anticipo la mia futura morte come la possibile non risposta di me stesso a tutte le parole di tutti gli uomini» (Paul Ricoeur, *Vrai et fausse angoisse*, in *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Ed. La Baconnière, Neuchâtel 1953, p. 36; ripreso in Id. *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, Paris 1955).

¹⁴¹ Questo aspetto è illustrato molto bene da Virgilio Melchiorre: «Dobbiamo tener conto proprio di questa solitudine assoluta, è appunto la sua espe-

6. Forme storiche dell'esperienza della morte

Attenendosi al presupposto secondo il quale alla base di ogni filosofia autentica vi sarebbero delle *possibilità* fondamentali della vita umana, Landsberg effettua una ricognizione dei modi in cui l'esperienza della morte si è storicamente tradotta in varie dottrine filosofiche (in particolare il platonismo e lo stoicismo), nell'intento di esplicitarne il contenuto universalmente umano¹⁴².

Egli rileva innanzi tutto che il sentimento (*Empfindung*) della nostra mortalità, che possiamo ricavare dall'esperienza della morte, è strettamente legato al nostro sentimento di «dipendenza o indipendenza della vita personale rispetto alla sua forma di vita corporea»¹⁴³. Possiamo pertanto anticipare qualche aspetto del modo della nostra morte a partire da qualsiasi esperienza vissuta che ci istruisca sul «fondamentale significato del corpo nel complesso della nostra esistenza umana»¹⁴⁴.

rienza che finisce per costituire un'anticipazione e come un'esperienza della nostra morte. Ciò non sarebbe possibile se ogni esistenza si desse come un'individualità chiusa ed assoluta, ma la morte d'altri, e quanto più l'altro ci è prossimo, è rivelatrice proprio del contrario: il silenzio assoluto dell'altro rivela che, d'ora in poi certe mie possibilità sono diventate delle impossibilità e si tratta di quelle possibilità, di quei modi d'essere che condividevo con l'altro, forse di quei modi che coinvolgevano l'intero sistema della nostra esistenza. Per questo – come ha giustamente notato P.L. Landsberg – la morte dell'altro è vissuta allora come un'infedeltà tragica, con un risentimento che è già la cognizione di un'impossibilità del nostro vivere. E quest'impossibilità, se non è per chi resta ancora totale, è però già l'immagine ed il risultato di una totalità caduta: viene dal silenzio assoluto ed inviolabile dell'altro. L'esperienza della morte d'altri comporta così una precomprensione della nostra possibile morte. E questo in forza di un *Mit-sein*, di un *con-essere* che ci costituisce nella reciprocità della comunicazione, dei progetti, delle decisioni» (Virgilio Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*, cit., pp. 113-114).

¹⁴² Possiamo trovare un'anticipazione dell'intenzione di Landsberg di fornire una descrizione dettagliata «dei differenti atteggiamenti essenziali dell'uomo di fronte alla morte, corrispondenti ai differenti gradi dell'evoluzione della personalità» in *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 24, nota 9.

¹⁴³ *Ivi*, p. 58.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 58.

A) In talune forme di esperienza «sentiamo la nostra personalizzazione come ostacolata, spezzata, soffocata dalla nostra corporeità»¹⁴⁵. Si tratta delle esperienze (tanto di dolore quanto di gioia) di dipendenza e di passività della “vita propriamente personale e spirituale” dalla “vita corporale, psicofisica”, nelle quali «la morte corporea sembra comportare una sorta di distruzione della persona stessa», avvertita come priva di una “forza centrale propria”¹⁴⁶. Tocca allora il suo culmine l’angoscia, nella quale la persona «si sente già annientata, in una sorta di anticipazione della fine della vita corporale»¹⁴⁷. In tale angoscia si concentra l’ultimo residuo di «personalità spirituale»¹⁴⁸. Essa non ci rivela mai – a parere di Landsberg – «l’assenza assoluta della speranza e della sopravvivenza che si fonda su di essa»¹⁴⁹, quanto semmai il loro indebolimento, come nella rappresentazione di un’ombrosa sopravvivenza depotenziata dell’oltretomba omerico.

«La morte in quanto *fine assoluta* dell’uomo [...] è un’idea priva di contenuto e puramente verbale, alla quale nemmeno nell’estrema angoscia di fronte alla morte corrisponde alcuna esperienza. Non vi è alcuna esperienza del “nulla”, nemmeno nell’angoscia, la quale rende percepibile solo un “venir meno”, una diminuzione d’essere»¹⁵⁰.

Già in *Einführung in die philosophische Anthropologie* Landsberg precisava che il nulla adombrato dalla morte non poteva essere per l’uomo il nulla assoluto, ma semmai il venir meno della vita specificamente personale e del suo senso¹⁵¹. Karl Albert ha giustamente notato la distanza di Landsberg, su questo punto, rispetto a Scheler e a Heidegger, per i quali l’esperienza del nulla rivestiva

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 59.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 60.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 62.

una valenza decisiva. «Anche l'esperienza del nulla, che da Scheler e più tardi da Heidegger è stata interpretata come accesso al pensiero dell'essere, viene interpretata da Landsberg solamente nel suo carattere individuale, e non ontologicamente. [...] Landsberg vede qui dunque solo la [...] parte negativa dell'incontro con il nulla, mentre Scheler e Heidegger hanno considerato l'incontro del pensiero e dell'esperienza con il nulla addirittura come fondamento della scoperta del pensiero dell'essere»¹⁵². In effetti Landsberg non arriva al pensiero dell'essere attraverso l'idea, l'esperienza o l'intuizione del nulla. In Landsberg la struttura ontologica profonda dell'uomo è a tal punto orientata all'essere, che non solo lo afferma continuamente, ma che gli è altresì impensabile il nulla. Questa negazione del nulla, in virtù della sua irrapresentabilità, fa senz'altro pensare all'analoga posizione di Henri Bergson: «[...] l'idea del nulla assoluto, inteso nel senso di un'abolizione del tutto, è un'idea che si autodistrugge, una pseudoidea, una pura e semplice parola»¹⁵³. Per Bergson «è necessario abituarsi a pensare l'essere direttamente, senza giri viziosi, senza prima rivolgersi al

¹⁵² Karl Albert, *Philosophie im Schatten von Auschwitz*, cit., pp. 105-106. Per Heidegger si veda quanto detto sopra. Per lo Scheler di *Vom Wesen der Philosophie*, in Id., *Vom Enigem im Menschen*, Bouvier, Bonn 2000 (tr. it. *L'essenza della filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001), che «il nulla non sia» costituisce «la prima e più immediata evidenza». «In un certo qual modo chi non ha guardato nell'abisso del nulla assoluto, non si accorgerà nemmeno dell'eminente positività del contenuto dell'intuizione, per cui in generale qualcosa è e non piuttosto il nulla». Di qui ha origine lo «stupore filosofico» di fronte all'essere di ogni ente «in quanto eternamente stupefacente copertura dell'abisso del nulla assoluto». Notiamo che qui l'intuizione della possibilità del nulla ha la funzione di rendere evidente l'essere. Anche in *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, l'idea del nulla è per Scheler fonte dello stupore originario dell'uomo: «Nel volgersi attorno, l'uomo affonda necessariamente lo sguardo nel nulla, e scopre anzi la possibilità del 'nulla assoluto'. Il che lo porta a chiedersi: "Perché vi è un mondo? Perché ci sono io"?» (Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo* tr. it. cit., p. 187).

¹⁵³ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 1941; tr. it. *L'evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, pp. 231-232.

fantasma del nulla che si frappone tra lui e noi»¹⁵⁴. La posizione bergsoniana era fatta propria anche dall'autore francese più influente su Landsberg: Gabriel Marcel¹⁵⁵.

B) Un genere completamente diverso di esperienza è invece rinvenibile in quei vissuti nei quali l'esistenza personale è sentita come attiva e dominante. «Qui giungiamo a vincere l'angoscia e la noia. Sentiamo che la morte può contenere qualcosa come la liberazione di una forza che sembra poter esistere indipendentemente dalla vita corporea»¹⁵⁶. È quanto avviene nell'estasi spirituale, non solo in quella specificamente religiosa, ma in senso lato in tutte quelle che si accompagnano a un'attività spirituale intensa. Proprio l'esperienza fondamentale dell'indipendenza dello spirito personale è alla base di tutte le argomentazioni dei «filosofi dello spirito» a sostegno della «speranza in una sopravvivenza», da Platone fino a Scheler. Quest'ultimo «si basa sull'autonomia degli atti spirituali in rapporto agli atti vitali», per esempio negli atti di conoscenza, nei quali l'uomo può accedere alle essenze eterne e quindi «a un ordine supervitale che dev'essere inaccessibile alla morte»¹⁵⁷. Ma anche in Platone, a ben vedere, la dottrina della «superiorità della filosofia sulla morte» ha come base «un'esperienza vissuta dell'autonomia dello spirito personale»¹⁵⁸. Il filosofo non teme la morte, perché vive la sua esistenza a un livello nel quale essa non può toccarlo; anzi, nell'ascesi egli anticipa la stessa mor-

¹⁵⁴ Henri Bergson, *L'evoluzione creatrice*, tr. it. cit., p. 244. Sull'equivoco consistente nell'affermare un "nulla" sul quale l'essere si affermerebbe, Bergson si sofferma anche in *La pensée et le mouvant*, Press Universitaires de France, Paris 1938; tr. it., *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000. Ogni discorso sul "nulla" – relativo o assoluto – non è che un inganno psicologico: «"Niente" designa l'assenza di ciò che ci aspettiamo [...] Noi non percepiamo e non concepiamo che il pieno» (*ivi*, p. 89).

¹⁵⁵ Cfr. Gabriel Marcel, "Heidegger e la nullificazione della metafisica", in Id., *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Editions Aubier-Montaigne 1979; tr. it., *Dialogo sulla speranza*, Edizioni Logos, Roma 1984, cit., pp. 53-54).

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 61.

¹⁵⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 62.

te fisica. Filosofare è così morire a una dimensione imperfetta e caduca per accedere a una dimensione di essenze eternamente esistenti, è la trasformazione del proprio essere in vista di questo trapasso. Il nucleo autentico dei *Dialoghi* è costituito da «una vita reale» e da una «filosofia vissuta», così come «la vita, la speranza, il morire di Socrate» superano di gran lunga le argomentazioni del *Fedone*¹⁵⁹.

Il limite della concezione platonica sta nel fatto che la partecipazione a un mondo oggettivo ed impersonale, qual è il mondo delle idee, non è in grado di assicurare all'uomo una sopravvivenza personale, quale «la sua speranza lo spinge a cercare»¹⁶⁰. Bisogna tenere conto della costitutiva interpersonalità dello spirito: «Lo spirito può esistere solo in comunità. Non si dà Io spirituale senza un Tu»¹⁶¹. Per la struttura della persona, l'isolamento assoluto significa il suo annientamento.

«Il mondo di cui la filosofia antica ci parla non è un *mondo del prossimo* (*Welt des Nächsten*), mondo costituito dalla “caritas”; è fondamentalmente un mondo di cose, un *mondo di cose contemplate* (*Welt von Sehdingen*) e persino gli uomini, in esso, sono simili a tali cose, esseri pubblici e limitati. L'incommensurabile profondità della singola persona spirituale rimane praticamente da scoprire. Il mondo trascendente riflette questo carattere del mondo empirico. È appunto un mondo delle Idee, un mondo di cose contemplate spiritualmente, e non un mondo di persone. L'ontologia delle idee dipende ancora dall'ontologia della natura; essa non giunge alla piena chiarezza delle categorie dello spirituale»¹⁶².

Si tratta per Landsberg naturalmente di limiti da non ascrivibili a Platone in particolare, quanto all'intera filosofia pre-cristiana, in una situazione storica in cui «la persona non era ancora rivelata ed

¹⁵⁹ *Ivi*, pp. 62-63.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 66.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 65.

¹⁶² *Ivi*, p. 67.

il senso della morte rimaneva nascosto»¹⁶³. Proprio per i limiti dell'«asceti» platonica la filosofia delle epoche successive abbandonerà il «sovranaturalismo delle idee» ed accantonerà «l'iniziazione platonica alla morte e all'immortalità»¹⁶⁴. La meditazione filosofica sulla morte prenderà altre strade, conformi ad altri tipi di esperienza.

Landsberg prende in esame le due tradizioni dell'epicureismo e dello stoicismo, che hanno fatto del retto atteggiamento di fronte alla morte un aspetto centrale delle loro rispettive dottrine. Epicuro – coerentemente con la sua impostazione sensistica – della morte prende in considerazione esclusivamente l'aspetto della cessazione di ogni sensazione che ne consegue, arrivando così a formulare quello che per Landsberg è il «*sofisma dell'inesistenza della morte*»¹⁶⁵. Il timore della morte non sarebbe che la sarebbe conseguenza di un errato modo di pensare, che esige pertanto di essere corretto.

«Abituati a pensare che la morte per noi è nulla: perché ogni bene e ogni male risiede nella possibilità di sentirlo: ma la morte è perdita di sensazione. [...] Il male, dunque, che più ci atterrisce, la morte, è nulla per noi, perché quando ci siamo noi non c'è la morte, e quando c'è la morte noi non siamo più. Pertanto essa è nulla per i vivi e per i morti, perché per quelli non c'è, e questi non sono più»¹⁶⁶.

¹⁶³ *Ivi*, p. 68. Cfr. in proposito quanto Landsberg scriveva nell'articolo *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/24, pp. 53-63.

¹⁶⁴ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 68.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 69.

¹⁶⁶ Epicuro, *Lettera a Meneceo*, in Epicuro, *Lettere sulla fisica sul cielo e sulla felicità. Frammenti dell'epistolario*, Fabbri Editori, Milano 1994, p. 145. L'argomento epicureo dell'impossibile incontro tra l'uomo e la morte – del quale si può peraltro trovare un'anticipazione in Platone (*Apologia di Socrate*, 40 c-d) – è ripetutamente accolto e riproposto nell'antichità da Lucrezio, Cicerone, Seneca, Epitteto, Marco Aurelio, tutti concordi nel sostenere che proprio per questo la morte non è in alcun modo un male. In tempi recenti, è diventato un *topos* centrale della tanatologia, ovviamente non più per placare il timore di pene ultramondane, quanto in chiave più strettamente gnoseologica, per affermare il ca-

Se tutta la realtà consiste nelle sensazioni, in assenza di sensazioni non vi può essere alcun male, ragion per cui la morte non ci riguarda in alcun modo. Alla base di questa dottrina vi sono certamente delle esperienze reali, come la cessazione di ogni dolore vitale nel morente e in chi compartecipa alla sua agonia, e l'insensibilità del cadavere. Tuttavia la conclusione che Epicuro ne trae è fondamentalmente errata, poiché non si tratta qui tanto della "paura" che l'uomo proverebbe immaginandosi sensazioni spiacevoli che potrebbero eventualmente derivare dalla morte, quanto dell'«angoscia di fronte alla morte stessa e del potere che essa ha sulla nostra persona»¹⁶⁷. Il ragionamento di Epicuro, dal momento che non individua questa minaccia e la converte in altro, rivela in definitiva un atteggiamento di fondo che è di fuga di fronte alla morte. La pseudo-rassicurazione epicurea non coglie il senso dell'angoscia di fronte all'anticipazione della possibile fine della persona.

Ben diverso è invece l'atteggiamento dello stoicismo di fronte alla morte¹⁶⁸. Lo stoico si considera cittadino del Cosmo, di un tutto razionalmente ordinato; la morte fa parte di questo tutto, come la nascita, e con essa nulla va definitivamente perduto. Ma questa visione dell'ordine cosmico acquista per Landsberg tutto il suo senso solo se la si associa allo sforzo stoico di assicurare all'individuo la *sovranità sulla morte* e mediante questa la sovranità della ragione sulle passioni (*in primis* quelle costituite dall'attaccamento istintivo alla vita e dall'orrore istintivo della morte) e sul destino. Il saggio stoico mira all'appropriazione della morte, al

rattere di inconoscibilità dell'evento mortale: chi prende sul serio l'interdetto di Epicuro (come Thomas, Jankélévitch, Fink) ricorda che la morte non è mai un fenomeno "per noi". Viceversa, chi, come Virgilio Melchiorre, ritiene che si possa e si debba pensare la morte e parlarne, cerca di indicarne le tracce evidenti *nella vita*.

¹⁶⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 70.

¹⁶⁸ La letteratura presa in esame da Landsberg è soprattutto quella del tardo stoicismo di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, nel quale la problematica della morte libera ha una centralità sconosciuta allo stoicismo antico.

punto da potersela dare con animo distaccato in qualunque momento la ragione glielo consigliasse. La morte non lo coglierà per caso o contro voglia: sarà anzi, al momento opportuno, o da lui serenamente accettata o addirittura liberamente scelta. Landsberg tiene a precisare che tale “morte libera” non si identifica tuttavia con il suicidio, il quale è piuttosto in molti casi il prodotto di passioni e quindi indice di estrema schiavitù. La *virtus moriendi* realizzata dal saggio stoico consiste non tanto nell’atto materiale del darsi la morte, quanto in un atteggiamento che renda possibile «disporre della propria vita e della propria morte»¹⁶⁹. Appropriarsi della morte diviene il mezzo per liberarsi da essa e dal suo potere estraneo. «Lo stoicismo è nella sua essenza una dottrina della libertà e questa libertà da conseguire è fondata sulla possibilità, che bisogna conseguire, della morte libera»¹⁷⁰. Esempi gloriosi di morte stoica sono quelli di Socrate (che rinunciò alla fuga in ossequio alle leggi della Città), di Catone (che non volle sopravvivere alla perdita delle libertà repubblicane) e di Seneca.

Nella lucidità con cui lo stoico guarda in faccia la morte Landsberg riconosce il permanere di un fondo di speranza, la quale – ricordiamo – non è un generico anelito, ma la tensione della persona verso la propria realizzazione, verso l’essere.

«L’esperienza stoica è sempre l’esperienza di una coraggiosa decisione, attraverso la quale scopriamo in noi il fondamento di speranza (*Hoffnung*) che sussiste quando non esistono più fondamenti per delle speranze (*Hoffnungen*): quel fondamento che sussiste perché noi *siamo* speranza, prima della possibilità di divenire disperazione. È questo il vero fondamento, che da sé solo non può mai giungere a vincere definitivamente la disperazione, ma che sempre la contrasta»¹⁷¹.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 72. Sul significato della morte volontaria stoica ci soffermiamo più approfonditamente nel prossimo capitolo.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 73.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 76.

Come atteggiamento puramente umano di fronte alla morte, Landsberg trova che quello stoico sia «il più alto e il più dignitoso» realizzabile dall'uomo che non riconosce un «nuovo ordine dell'esistenza», trascendente la morte. L'idea del Cosmo e della ragione universale immanente sostituisce qui, in parte, tale nuovo ordine. Ma una vera vittoria della speranza sulla morte, prima dell'avvento del cristianesimo, si trova solo nei misteri greci e soprattutto in quel mistero orfico razionalizzato che per Landsberg è il platonismo.

C'è comunque un che di incompiuto, a parere di Landsberg, nell'esperienza pagana della morte, come una tensione frustrata, una promessa inferiore alle aspettative più profonde dell'uomo.

«Il paganesimo è fondamentalmente triste, e il vero adempimento della speranza che costituisce il nucleo dell'esistenza umana può compiersi solo mediante la promessa dell'eternità e della risurrezione»¹⁷².

È la mancanza di trascendenza, o meglio, l'insoddisfacente trascendenza prospettata, a rendere la «vita dell'uomo senza Dio»¹⁷³, presa nel suo insieme, simile ad una tragedia. Nel cap. VIII del saggio Landsberg ne rende allegoricamente i tratti nel combattimento senza speranza del toro nella corrida.

L'animale entra subito baldanzoso nell'arena, che da quel momento diviene tutto il suo mondo; sfoga nel combattimento la sua rabbia per le provocazioni e le ferite sempre più cruento infertegli dai *picadores*; subisce la beffa dell'ornamento delle *banderillas*; infine fa il suo ingresso la morte, nelle vesti del *matador*, che gli assesta il colpo decisivo. Nella corrida Landsberg vede un "mistero" altamente simbolico della vita e della morte dell'uomo interpretate in un orizzonte esclusivamente immanente. Per la durata della rappresentazione l'uomo può prendere il posto della morte e farsi sostituire dal toro, al quale la dispensa al termine di un rituale di

¹⁷² *Ivi*, p. 78.

¹⁷³ *Ibidem*.

cui egli, solitamente sottoposto alla cieca fatalità degli eventi, è stavolta l'oculato e preveggenete ministro.

«Per una volta l'uomo crede di essere vincitore, facendosi alleato del nemico invincibile. Ma nel profondo dell'anima egli sa bene che il toro è lui stesso, che la stoica sovrumanià del *matador* è una finzione e che questa lotta della quale l'esito è tragicamente predestinato è la lotta dell'uomo stesso. E tuttavia l'uomo non disperava di fronte alla verità. Ma non può adempiere la sua speranza che nel caso in cui vi fosse, malgrado tutto, la possibilità di una vittoria sulla morte vera e non inscenata. Finché vive l'uomo non disperava mai del tutto, ma la certezza di una possibile vittoria l'abbiamo trovata solo nella vita cristiana»¹⁷⁴.

7. L'esperienza cristiana della morte

Passando all'interpretazione dell'esperienza cristiana della morte e in particolare di quella forma della vita cristiana che è la mistica, Landsberg avverte che qui non si tratta più di portare alla coscienza e di approfondire un'«esperienza di “Ognuno”», come nel caso della morte del prossimo. Qui si tratta invece di un'esperienza rara e di un ordine del tutto particolare. Ciò che appartiene all'esperienza cristiana in genere, trova la sua espressione più alta – secondo Landsberg – in quell'esperienza d'ordine del tutto eccezionale che è l'esperienza di tipo mistico (intesa come «*cognitio experimentalis*»). A chi non l'ha vissuta personalmente non resta che tentare con molta modestia di interpretarla, partendo dai documenti disponibili. Dal canto suo, Landsberg confessa di non avere avuto una tale esperienza e di non avere, in quanto filosofo, alcuna autorità in questo campo, ma di essere tuttavia propenso a ritenere che «si tratta dell'esperienza della morte più intima e più vera» e persuaso che «la verità del mistero sta qui»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 85.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 87. Si registra qui una cesura tra il piano di un'esperienza della morte *de jure* possibile a ogni uomo (piano sul quale Landsberg aveva inteso

Il punto centrale della questione è dato dalla radicale novità del messaggio cristiano. Cristo apporta al credente «una liberazione essenzialmente nuova dalla morte»¹⁷⁶. L'esperienza cristiana della morte porta a pieno compimento la speranza naturale dell'uomo. La sua novità consiste sostanzialmente nel fatto che alla persona umana viene aperta una dimensione – quella spirituale – che è al riparo dalla morte e gli è concesso di partecipare all'eternità della persona divina.

L'esistenza umana terrena è un'esistenza temporale e mortale. Il momento presente è stretto tra il passato che non più e il futuro che non è ancora: in questo consiste la temporalità costitutiva dell'uomo. Landsberg si richiama all'analisi del tempo di Agostino nel libro XI delle *Confessioni*: «questo tempo siamo noi stessi, nella mi-

condurre l'indagine fino a questo punto) e quello di un'esperienza riservata a pochi, perché non universalmente umana. Su questo punto si sono appuntate le critiche (dal punto di vista filosofico) di alcuni recensori dell'*Essai sur l'expérience de la mort*. Raymond Aron scrive: «Temo – e dal punto di vista filosofico sarebbe il difetto del libro – che la fede cristiana impregni già la descrizione anteriore dell'esperienza della morte» (Raymond Aron, recensione a: P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, in «Zeitschrift für Sozialforschung» V, 1936, pp. 420-421). Anche Paul Ricoeur rileva come «l'argomentazione [sia] sostenuta e ammantata da un atto di fede religiosa» (Paul Ricoeur, recensione a: «P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, in «Esprit», juill.-août 1951, pp. 263-265). Di diverso parere è Eduard Zwierlein (*Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, p. 123), che ritiene evitata da Landsberg «ogni confusione tra il punto di vista filosofico-antropologico e quello teologico». Sul fatto che Landsberg si preoccupi di distinguere tra filosofia e teologia, per riguardo alla specificità di entrambe, non vi è dubbio. È vero d'altro canto che l'esperienza dell'uomo integrale non può non comprendere la fede religiosa con la quale egli si auto-comprende e dà forma alla propria visione del mondo. Quanto al problema specifico dell'esperienza mistica, va ricordato che Landsberg, seguendo in questo Scheler, non condivide il “democraticismo conoscitivo”, per cui tutti sarebbero nelle stesse condizioni di conoscere tutto. Accanto a conoscenze universalmente umane vanno ammesse conoscenze possibili solo a pochi, ma non per questo meno dotate di verità (Cfr. P.L. Landsberg, *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, cit.).

¹⁷⁶ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 88.

sura in cui non abbiamo parte all'eternità»¹⁷⁷. L'eternità è invece identica a Dio. Questo era già chiaro agli antichi (ad Eraclito, a Platone, a Plotino), che del resto, accanto all'analisi ontologica delle condizioni di questo mondo, si erano posti anche il problema della fugacità del mondo, risolvendolo – conformemente al loro abito speculativo – in una maniera oggettiva. È però il cristianesimo a rivelare che «esiste, dal lato dell'eternità [...] una Persona che è l'essere assoluto»¹⁷⁸. L'uomo, trasformato dall'amore, può partecipare all'eternità della persona divina che la grazia gli dischiude. Nell'esperienza cristiana questa partecipazione inizia con la vita terrena e diviene completa solo dopo la morte, tanto che quest'ultima può essere considerata come una nuova nascita, superiore a quella empirica¹⁷⁹. Questo comporta una «conversione dell'atteggiamento umano e dei sentimenti umani di fronte alla morte»¹⁸⁰, l'angoscia nei confronti della quale «tende a trasformarsi in angoscia della vita mortale, della vita senza Dio»¹⁸¹, mentre la

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 91.

¹⁷⁹ È a tale proposito che Fridolin Wiplinger (*Der personal verstandene Tod*, 1980², p. 115) critica la metafisica della morte di Landsberg come un residuo platonico (anche se cristianizzato mediante un Dio personale) avente per base un dualismo tra corpo e persona e tra essere mutevole ed essere eterno. A Wiplinger ha replicato Eduard Zwierlein, che ha chiarito come non si possa parlare in Landsberg di una spiritualità slegata dalla corporeità: «Il concetto di persona di Landsberg è naturalmente in molti suoi tratti ispirato da Scheler; ma non come spiritualità “slegata dall'organico” e contrapposta alla vitalità. Volo caratterizzare come un dualista platonico, come fa F. Wiplinger, rappresenta pertanto un completo fraintendimento» (Eduard Zwierlein, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, cit. p. 118).

¹⁸⁰ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 94.

¹⁸¹ *Ibidem*. Sull'attitudine radicalmente mutata del cristiano di fronte alla morte (dalla paura naturale di fronte a essa all'amore per essa) cfr. anche P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., pp. 23-24. Sul desiderio della morte per accedere allo stato di beatitudine completa in Dio, anticipata nell'estasi mistica, cfr. anche P.L. Landsberg, *La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*, in «La vie spirituelle», 51, 1937, p. 83, dove viene citato Bonaventura da Bagnoregio: «Chi desidera questa morte può vedere Dio [...]. Moriamo, dunque, ed entriamo nell'oscurità» (Bonaventura da Bagnore-

morte può dischiudere l'accesso alla vera vita, dove giunge a pienezza ciò che in questa ha avuto inizio.

Landsberg si limita a due testimonianze. La prima è quella di Agostino, che nelle *Confessioni* riferisce di due episodi di esperienza mistica (quello celebre del giardino di Milano e soprattutto specie quello vissuto a Ostia Tiberina assieme alla madre Monica). Da notare che l'esperienza della morte della madre, pur essendo senza dubbio vissuta da Agostino sotto il segno della definitiva vittoria della disperazione, è ancora caratterizzata dal motivo della lacerazione interiore dovuta alla separazione e dalla conseguente afflizione. Diverso sembra a Landsberg il caso di Teresa d'Avila, che gli appare più progredita nel cammino mistico. Ciò che ella ci testimonia è una sorta di «anticipazione della morte nei rapimenti»¹⁸², tanto che al timore della morte si sostituisce un vero *amore per la morte*, vista come un'estasi completa e definitiva e perciò come l'evento più desiderabile. L'estasi non è che l'anticipo già sperimentato di quella beatitudine che si realizzerà completamente al termine della vita terrena, momento atteso perciò con impazienza («muro porque no mueuro», «muoio di non morire»). Non si tratta comunque né di stanchezza della vita, né di amore per la morte in quanto tale.

«In verità, l'uomo non può amare la morte per la morte. Non può amare la morte se questa non si *trasforma* in una condizione che non è più la morte. *Il vero amore per la morte può solo essere contenuto nell'amore per Dio*»¹⁸³.

Nella morte si realizza la comunione, cercata dall'anima, «con la persona che è e che dispensa l'essere»¹⁸⁴. La gioia stessa che accompagna i momenti estatici – vissuti come un'anticipazione della

gio, *Itinerarium mentis in Deum*, VII, 6; tr. it., *Itinerario della mente della mente in Dio*, La Scuola, Brescia 1995, p.135).

¹⁸² *Ivi*, p. 103.

¹⁸³ *Ivi*, p. 107.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 108.

morte – «indica un atto nel quale l'essere si afferma»¹⁸⁵. Landsberg si affida qui a dei testimoni, che considera credibili, i quali gli assicurano che la morte dischiude in modo definitivo ciò che essi hanno sperimentato anticipatamente nelle loro estasi. Il minimo che si possa dire è che questa analogia tra l'estasi e la morte è indubbiamente molto ardita.

«È il compimento della speranza ontologica mediante un qualcosa che non proviene da essa e tuttavia viene a compierla conformemente al suo senso. L'uomo, in quanto persona spirituale, si sente divenire, mediante la grazia, ciò che esso è in Dio. Si sente infine *essere* e si accorge che prima non era nulla, se non una speranza ancora incompiuta. La gioia spirituale non è che il riflesso del movimento verso l'essere. Il mistero della morte diviene allora concepibile analogicamente, ma con un'analogia che non ha niente di arbitrario»¹⁸⁶.

Comprendiamo ora perché Landsberg abbia collocato al culmine dell'esperienza umana della morte questa forma eccezionale della vita cristiana: essa costituisce l'inveramento più completo della struttura ontologica dell'uomo, il quale è essere (individualizzato e personalizzato) e tensione verso l'essere (realizzazione di sé, ricerca di senso, comunione ed aspirazione all'eternità). A parte l'eccezionalità e la natura personalissima dell'esperienza mistica e dell'estasi, anche l'esperienza – in linea di massima accessibile a tutti – della morte del prossimo e l'indagine sulle forme storicamente concretizzate dell'atteggiarsi umano nei confronti della morte ci avevano rivelato la medesima realtà: l'uomo non è fatto per il nulla, ma per *l'essere*. Esso è *speranza*; una speranza che però non si accampa sul nulla, ma si fonda sull'intima struttura dell'essere umano. L'antropologia – l'indagine che l'uomo compie su se stesso sotto la spinta della minaccia e del pensiero della morte – si apre all'ontologia e alla metafisica, nel momento in cui viene po-

¹⁸⁵ *Ibidem.*

¹⁸⁶ *Ibidem.*

stulata l'esistenza di un Essere eterno che realizzi il senso di quell'essere finito, ma tendente all'infinito, che è l'uomo¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Cfr. a riguardo Karl Albert (*Die philosophische Anthropologie bei P.L. Landsberg*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 27, 1973, p. 592), per il quale qui Landsberg realizzerebbe in *Die Erfahrung des Todes* ciò che non gli è riuscito in *Einführung in die philosophische Anthropologie*, vale a dire il salto da una prospettiva individualistico-particolare ad una ontologico-universale. In realtà il movimento di pensiero nelle due opere mi sembra nella sostanza lo stesso, pur con diverse accentuazioni. In entrambe la struttura profonda del singolare rimanda all'universale e l'essere all'Essere.

VI. L'idea di persona

1. Landsberg filosofo “personalista”

A partire dal periodo dei contatti parigini con i membri del movimento *Esprit* e della collaborazione con l'omonima rivista, i riferimenti alle tematiche connesse alla *persona* umana diventano sempre più frequenti negli scritti di Landsberg. Di qui la domanda se si debba, ed eventualmente in che senso e in quale misura, parlare di Landsberg come di un filosofo personalista? Eduard Zwierlein osserva opportunamente che l'etichetta di “personalista” andrebbe evitata e che, se proprio si volesse classificare Landsberg si dovrebbe parlare di un «antropologo-filosofo» o di un «filosofo-antropologo» che si è avvalso anche di altri contributi, provenienti dalla filosofia della vita, dalla filosofia dell'esistenza, dalla fenomenologia, dalla sociologia e appunto anche dal personalismo¹. È innegabile che etichette di questo tipo siano spesso riduttive; d'altra parte non sono mai del tutto evitabili. Landsberg, da parte sua, definisce la propria prospettiva filosofica variamente come fenomenologia, «antropologia filosofica» o «filosofia antropologica», «filosofia esistenziale», «filosofia agostiniana» e, appunto, come «filosofia personalista». Ognuna di queste definizioni corrisponde a un aspetto del suo pensiero. Con tutta la cautela che si deve usare per ogni classificazione di questo tipo, possiamo parlare di Landsberg come di un filosofo nella cui riflessione la persona umana ha un posto centrale. La persona è a sua volta in rapporto con se stessa, con le altre persone, con il mondo e infi-

¹ Cfr. Eduard Zwierlein, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, p. 68, nota 25.

ne, con il fondamento assoluto – anch'esso personale – dell'essere.

Come era lecito attendersi da parte del più stretto allievo di Max Scheler (il cui capolavoro sull'etica materiale dei valori – ricordiamo – si presentava nientemeno che come «nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico»)², l'idea di *persona* ha avuto precocemente un posto di rilievo nel pensiero di Landsberg. Si è visto come nella prima fase del suo pensiero questa si riconnettesse strettamente al personalismo scheleriano, di cui ripeteva sostanzialmente i temi, venendo essenzialmente concepita come «centro d'atti» inoggettivabile. Come in Scheler, l'idea di persona si legava in modo essenziale alla persona perfetta di Dio: solo nel coglimento per fede di Dio come persona, pensava Landsberg, l'uomo era in grado di cogliere per analogia anche se stesso come persona. Il teismo, il personalismo e l'etica erano intimamente interconnessi all'interno di questo quadro, la cui impostazione risulterà sostanzialmente confermata e arricchita di nuovi apporti nell'ulteriore evoluzione del pensiero di Landsberg. Se dunque non si può affermare che Landsberg sia diventato un filosofo personalista a partire dall'incontro con Mounier e il suo *entourage*, resta tuttavia vero che nella fase francese della sua produzione la categoria della persona e le problematiche connesse vengono da lui maggiormente approfondite e chiarite.

2. Il fenomeno “persona” e le sue categorie

Contrariamente a quanto ci si sarebbe potuto attendere, nella *Einführung in die philosophische Anthropologie* Landsberg non si addestra nello specifico del problema della persona, che veniva solo sfiorato in relazione all'esperienza della morte (intesa primariamente come «de-personalizzazione»). Tuttavia, nel capitolo IV della stessa opera, dedicato all'«Esibizione dell'esperienza interio-

² Cfr. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Niemeyer, Halle 1916.

re», e nella sua successiva rielaborazione nell'articolo *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*³, sono contenute preziose indicazioni in merito al problema dell'approccio conoscitivo adeguato al fenomeno della persona. Da questi testi è consigliabile, in assenza di una trattazione sistematica dell'argomento da parte di Landsberg, prendere l'avvio per ricostruire la sua idea di persona.

In qualsiasi modo si voglia intendere ciò che viene indicato con il termine "persona", afferma Landsberg, ciò che viene indicato con esso non è né «cosa» (*Ding*) né una realtà che si possa conoscere al modo delle cose del mondo esteriore. Un essere avente un'essenza propria può essere colto solo attraverso categorie che gli siano conformi⁴. Bisogna dunque assegnare a ogni essere le categorie adeguate e a ogni esperienza l'adeguato contenuto. Ora, la persona, quanto al suo contenuto conoscitivo, non è oggettivabile. A essa si applica soltanto il modello dell'esperienza del mondo interiore, ossia quello dell'*esibizione* (*Aufweis*) di contenuti inoggettivabili. A questo carattere negativo della non-oggettivabilità della persona è strettamente connesso il rifiuto, da parte di Landsberg, di applicare alla persona il concetto di sostanza, il cui ambito d'uso appropriato è unicamente quello delle cose del mondo esteriore.

«Rifiutarsi di trasporre i metodi della conoscenza del mondo esteriore all'indagine del mondo interiore significa riconoscere l'esistenza di un reale mondo dell'anima dell'uomo avente la sua particolare essenza, e assumere che sia a nostra disposizione un particolare modo di conoscenza che ci può dare l'accesso a tale mondo interiore»⁵.

Abbiamo già visto i caratteri dell'esperienza interiore nel capitolo precedente: ora basterà richiamare quanto può essere utile a chiarire la problematica della persona. Mentre l'esperienza esteriore-

³ P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 1, 1939, pp. 363-376.

⁴ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 13.

⁵ P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, cit., p. 367.

re, mediata dai sensi, si caratterizza per una «specie particolare di distanza intenzionale tra il portatore dell'esperienza e l'oggetto di esperienza»⁶, l'esperienza interiore è rivolta immediatamente al soggetto stesso dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*). A questa differenza fondamentale ne è correlata un'altra: la «differenza ontologica tra la cosa e l'essere-divenire (*Werdesein*) personale»⁷. Nell'esperienza interiore l'essere-divenire personale è colto in modo immediato: «Il carattere dell'esperienza interiore è la vita in quanto esperienza vissuta»⁸. La “vita” non va intesa qui in senso biologico, né conformemente alla contrapposizione allo “spirito” (contrapposizione spesso solo ontica e che riflette una metafisica dualistica), ma indica il modo d'essere complessivo dell'uomo, la sua esistenza complessiva. Nell'esperienza interiore «la vita dello spirito, la quale è il soggetto concreto di ogni esperienza [...] coglie se stessa mediante se stessa»⁹. Al di là di ogni contrapposizione statica tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza, il vero «concetto dinamico» (è evidente qui il richiamo bergsoniano) di interiorità si coglie comprendendo che

«il compimento dell'esperienza interiore è esso stesso una parte di quel divenire-se-stesso nel quale il *soggetto personale* diviene più insostituibile e più autonomo, più “interiore” a se stesso. Esso non permane semplicemente in se stesso, ma percorre la “via misteriosa” (Novalis) del divenire-se-stesso e dell'umanizzazione. La legittima conoscenza del Sé ne trasforma la storia, ma in direzione della verità sua propria»¹⁰.

La conoscenza di sé, insomma, non è un atto “neutro”, come può essere quello col quale si contempla un oggetto esteriore (ammesso che anche quest'ultimo atto sia veramente neutro, dal momento che *ogni* conoscenza è in una certa misura una parteci-

⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 179.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 178.

⁹ P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, cit., p. 370.

¹⁰ *Ibidem*.

pazione nella quale il soggetto conoscente si trasforma), ma è parte di un movimento di acquisizione della propria idea o essenza: “personalizzazione”, “divenire-se-stesso” e “umanizzazione” sono dunque qui termini strettamente correlati.

Dopo questi imprescindibili cenni teorico-conoscitivi, è possibile vedere, più concretamente, come Landsberg accosta la problematica della persona nel primo degli articoli da lui pubblicati su «Esprit»¹¹. Landsberg si serve qui di un'impostazione che riprende quella gli era servita da base per la sua “antropologia essenziale”. Nella polemica mai sopita tra i sostenitori di una preponderanza nell'uomo dei fattori ambientali e i sostenitori di una preponderanza dei fattori ereditari, gli studi di inizio secolo sui gemelli monozigoti avevano rafforzato considerevolmente posizione dei secondi, rivelando straordinarie similitudini – per quanto riguarda malattie, comportamento sociale e successo nella vita – anche in tra individui cresciuti in condizioni ambientali molto diverse¹². Anziché schierarsi a favore dell'una o dell'altra teoria, Landsberg rileva che ciò che costituisce la persona non è in realtà colto da nessuna delle due, in quanto entrambe si lascerebbero sfuggire «il fenomeno della differenza centrale tra ogni individuo umano e ogni altro suscettibile di assomigliargli in apparenza»¹³.

¹¹ Cfr. P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934 (ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 13-27). Sullo stesso numero comparivano i contributi di Emmanuel Mounier (*Qu'est que c'est le personnalisme?*), di Denis de Rougemont (*Définition de la personne*) e Michel Souriau (*Note sur la personne et le spirituel*).

¹² Landsberg fa riferimento a un articolo di J. Lange, *Zwillingsbildung und Entwicklung der Persönlichkeit* (in «Die Naturwissenschaften», févr. 1933). La messa in luce dello sviluppo sincronico di determinate malattie nei gemelli monozigoti aveva prodotto all'epoca molto scalpore. Con l'antropologia marxiana, che privilegia le condizioni sociali nelle quali l'individuo è inserito, Landsberg si confronterà invece in un altro articolo (*Marx et le problème de l'homme*, in «La vie intellectuelle», LI, 1937, pp. 72-93), dove chiarirà che «l'uomo, sicuramente, è sempre necessariamente un essere sociale, ma i suoi atti emanano in ultimo luogo da un centro più profondo di ogni società, ed è dalla sua libertà che procedono le sue opzioni fondamentali» (*ivi*, pp. 90-91).

¹³ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit. p. 13.

Né l'ambiente né l'ereditarietà, infatti, sono in grado di spiegare la persona in quanto tale. La «sfera della differenza centrale» tra due individui non è ciò che rimane una volta tolte le differenze periferiche, e non viene intaccata da nessuna apparente identità ereditaria o ambientale. L'approccio a partire dal particolare, nel caso della persona è fuorviante.

«L'individuo umano non si lascia cogliere che come un tutto, se lo si vuole concepire nella sua realtà, e non produrre in quanto tali, mediante un isolamento metodico che sotto alcuni punti di vista è probabilmente molto utile, alcune delle sue particolarità. Il tutto dell'individuo è tuttavia talmente compenetrato e formato da questo dato sempre particolare, chiamato la persona, che ciò che è particolare, in quanto prodotto dell'astrazione, non ha realtà in quanto tale»¹⁴.

Si sarebbe tentati di vedere negli attacchi isterici che colpiscono con un ritmo simile i due gemelli, un nucleo di similarità tra le rispettive personalità, ma ciò che questi attacchi significano, dal momento che sono «assimilati nell'insieme rispettivo di due personalità differenti»¹⁵, è qualcosa di molto differente nei due casi. La malattia dell'uno non è la malattia dell'altro, o lo è solo a un livello di apparenza, che è ben altro dall'identità reale ed effettiva¹⁶. La persona non è mai deducibile da ciò che persona non è, né è mai risolvibile in altro. Una volta scompostala avremo delle parti raffrontabili e facilmente gestibili dal punto di vista conoscitivo, ma non più quel tutto unitario che la persona in quanto tale è. Ricordiamo quanto affermato da Landsberg in *Einführung in die philosophische Anthropologie*: la base di partenza va ricercata nell'unità

¹⁴ *Ivi*, pp. 14-15.

¹⁵ *Ivi*, p. 15.

¹⁶ In un articolo dedicato all'indagine dei rapporti tra personalità individuale e processi organici patologici nella vicenda biografica di Nietzsche, Landsberg sintetizzerà così il medesimo pensiero: «La malattia di A non è mai quella di B, e quella di X è semplicemente una finzione» (P.L. Landsberg, *La maladie mentale de Nietzsche*, sept.-oct. 1934, pp. 187-213, ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, cit., p 193).

originaria del “tutto” umano, perché se non si parte da questa unità, si rischia di non ritrovarla più in un secondo tempo, nonostante le migliori intenzioni. Allo stesso modo la persona non è una somma di elementi preesistenti, ma è essa a conferire unità al tutto dell'esistenza umana. La persona va dunque considerata come un principio originario di unità dell'uomo.

«La persona non viene ad aggiungersi, come un elemento esteriore, a ciò che di impersonale vi può essere nell'uomo, ma lo compenetra sin da principio. La persona è un'attività che produce continuamente un senso, in cooperazione e in lotta costante con il destino, che proviene dal profondo dell'ereditarietà, e con la pressione dell'ambiente: ma in modo tale che non è che nel loro incontro che il destino diventa destino e l'ambiente diventa ambiente»¹⁷.

È evidente qui la strettissima connessione con quanto Landsberg affermava nella *Einführung*, quando evidenziava la non oggettività dell'uomo e la necessità di comprenderlo come un tutto, il che differenziava un'autentica antropologia avente di mira l'essenza da una semplice antropologia come somma di caratteristiche separatamente rilevabili. I medesimi concetti sono ribaditi, sulle pagine di «Esprit», in riferimento alla persona, come anche la diffidenza nei confronti delle antropologie di derivazione aristotelica e cartesiana.

«Non è per niente facile sottrarsi allo schema aristotelico, che pensa di cogliere l'uomo nell'addizione di una serie di principi di cui il più elevato deve stabilire la sua differenza specifica

¹⁷ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., p. 15. Si veda anche quanto Landsberg scrive nell'articolo *Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», II, 1933, pp. 388-406, p. 395: «In realtà il Sé singolare di ogni individuo umano non è derivabile dal processo ereditario e conferisce a ciò che viene ereditato un orientamento e un senso all'interno di una nuova totalità. Per lo meno, non vi è un'altra antropologia conciliabile con una convinzione religiosa o con una qualsiasi posizione idealista se non quella che riconosce questo fatto fondamentale, nel rispetto della profondità incognita di ogni individuo».

rispetto all'animale e alla pianta. La particolarità dell'uomo risiede nel tutto, e la sua materialità, la sua vegetalità, la sua animalità non esistono allo stato non trasformato che nella nostra astrazione. Allo stesso modo l'uomo non si lascia comporre alla maniera cartesiana mediante la riunione fortuita di due sostanze: materia e pensiero»¹⁸.

Prescindiamo qui dalla correttezza o meno dell'interpretazione landsberghiana della concezione aristotelica dell'uomo come stratificazione di tre differenti principi gerarchicamente ordinati¹⁹. La critica di Landsberg è rivolta a una concezione della persona che si configura come una somma di: anima vegetativa, anima sensibile e anima razionale. A questo riguardo Landsberg rimanda espressamente a quanto aveva già scritto in *Einführung in die philosophische Anthropologie* in merito al metodo aristotelico²⁰. È una tendenza naturale dell'intelligenza – già evidenziata Bergson – alla “cosificazione” dei propri contenuti, quella che porta a vedere nell'uomo una giustapposizione di parti simile a quella degli oggetti nello spazio. Se Landsberg rifiuta la categoria di sostanza è perché che la ritiene applicabile soltanto al mondo esteriore, alla materia, a ciò che è composto di parti e quindi scomponibile e addizionabile. Egli vede inoltre, nella sua applicazione alla persona, il pericolo di una tendenziale staticità²¹, incompatibile con il carattere integralmente diveniente della persona, che per lui si configura come attività, come processo, in definitiva come difficile com-

¹⁸ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., p. 15.

¹⁹ Sull'unità dell'anima-sostanza in Aristotele cfr. David Ross, *Aristotle*, London 1923; tr. it., Bari 1946, p. 269; cfr. anche Enrico Berti, *Profilo di Aristotele*, Edizioni Studium, Roma 1979, pp. 178-182.

²⁰ Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 20-21.

²¹ Vale la pena osservare di sfuggita che il concetto aristotelico di sostanza in Aristotele può essere inteso anche in modo assai più dinamico di quanto non ritenga Landsberg. Cfr. a riguardo per es. Paul Gilbert, *Differenza e persona*, in Virgilio Melchiorre (acura di) *L'idea di persona*, cit., pp. 87-105, in particolare pp. 90-91.

pito, che spesso l'uomo preferisce nascondere a se stesso, chiudendo gli occhi nei confronti del fenomeno della persona.

«Giacché essere persona significa, in quanto *attività*, un'esigenza alla quale l'uomo cerca di sfuggire. La persona può essere colta in una maniera più adeguata come *processo di personalizzazione* che come sostanza statica»²².

Il rifiuto landsberghiano dello schema aristotelico e il rifiuto – connesso – della categoria di sostanza, non significa però che la persona non abbia per lui un carattere sostanziale e che sia priva di una propria sussistenza. Andreas Lischewski rileva giustamente che Landsberg non ha in alcun modo inteso sopprimere la sostanzialità della persona, in quanto «il problema della realtà essenziale individuale dell'uomo come persona attraversa tutta la sua *Antropologia filosofica*»²³. Questo è senz'altro vero, nella misura in cui si intende per “sostanza” il carattere di realtà essenziale e individuale della persona. Landsberg non ha mai inteso negare che la persona sia una realtà individuale e autonoma (in sé e per sé sussistente). Egli, come visto, contesta l'uso della categoria di sostanza in quanto la considera derivata dall'esperienza esteriore e impiegabile solo nei limiti di tale sfera. Su questa base Lischewski, nella sua interpretazione, si spinge fino a sottolineare il totale accordo di Landsberg con la classica definizione boeziana di persona come «*naturae rationalis individua substantia*»²⁴. Nulla vieta di farlo, cercando, al di là dei termini impiegati, l'accordo sulla cosa stessa: l'uomo, in quanto persona è una realtà essenziale in sé sussistente (non è *in alio*) ed è soggetto (di pensiero, volontà, autocoscienza). E, insomma, «una realtà essenziale individuale che pensa, vuole

²² P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., p. 16.

²³ Andreas Lischewski, *Person und Bildung. Überlegungen im Grenzgebiet von Philosophische Anthropologie und Bildungstheorie im Anschluß an Paul Ludwig Landsberg*, Röll, Dettelbach / Rodopi, Amsterdam 1998, p. 451.

²⁴ Severino Boezio, *Contra Euthychen et Nestorium*, III, 1-6.

ed è cosciente di sé»²⁵, che corrisponde al nucleo della definizione boeziana.

Ora, per sostenere che Landsberg si colloca *de facto* sulla linea aristotelico-boeziano-tomista, nonostante le sue critiche esplicite e reiterate alle categorie aristoteliche (e di riflesso anche a quelle tomiste, mentre Boezio non è mai menzionato), bisognerebbe ritenere che egli in realtà fraintendeva il pensiero di Aristotele, e che quanto invece sosteneva con la propria concezione della persona concordava *de facto* con la tradizione aristotelica rettamente interpretata. Una sorta di equivoco, insomma. Ma anche dopo aver appurato che l'interpretazione di Landsberg non rende completamente giustizia ad Aristotele, bisogna pur ammettere che i due approcci restano comunque molto differenti, come si è potuto notare in relazione all'antropologia filosofica e come si vedrà analizzando la caratterizzazione landsberghiana della persona mediante la categoria di atto anziché quella di sostanza. Per Landsberg la sostanza resta pur sempre «quel qualcosa di unitario al quale rimanda l'insieme delle modalità sensoriali»²⁶ (un "oggetto" dell'esperienza esteriore) e dunque inapplicabile all'esperienza interiore, nella quale solamente la persona può essere data. Se questo è vero, nemmeno mostrando che Landsberg aveva frainteso – magari in senso nominalistico – il concetto aristotelico di sostanza, si potrebbe reintegrare questa categoria nell'approccio landsberghiano alla persona.

Landsberg ritiene che uno dei compiti preliminari di ogni indagine sulla persona sia per l'appunto quello di superare le «nozioni di origine pre-personalista per arrivare a dare un'interpretazione più adeguata del contenuto di esperienza in questione»²⁷. Questa strada era già stata intrapresa, nel contesto della filosofia personalista di orientamento cristiano, da Max Scheler (per il quale la fenomenologia è un metodo «per rendere presente l'ineffabile»), da

²⁵ Andreas Lischewski, *Person und Bildung*, cit., p. 463.

²⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 176.

²⁷ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., p. 20.

Miguel de Unamuno e da Nikolaj Berdjaev, che hanno – ciascuno a suo modo – adottato una «dialettica del rendere presente»²⁸. Del momento dell'*Aufweis* (l'«esibire», il «mostrare») si è già detto in riferimento all'esibizione dell'esperienza interiore. Si tratta di un «metodo illustrativo» o della «ostensione intuitiva» avente lo scopo di «far vedere l'essenza»²⁹. Il procedimento consiste nel rendere accessibile al coglimento intuitivo e non oggettivante quei contenuti che un sapere oggettivante, per intrinseche ragioni metodiche, non potrebbe che falsare. Si tratta per Landsberg dell'unico procedimento che consenta l'intuizione di ciò che, non avendo parti e non essendo propriamente parte di altro, non è coglibile mediante il metodo definitorio classico per genere prossimo e differenza specifica.

Il punto di partenza più solido per una disamina della concezione landsberghiana della persona sembra essere offerto da un passaggio del cap. V del saggio *Die Erfahrung des Todes*, dove il filosofo si propone di cogliere lo specifico della morte umana rispetto a quella del vivente in generale. Per Landsberg il problema della morte, tanto a livello della storia generale dell'umanità, quanto a livello della biografia del singolo individuo, si pone «a seguito di

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Landsberg ha illustrato in maniera sintetica il metodo dell'*Aufweis* nell'articolo *L'acte philosophique de Max Scheler*, in «Recherches philosophiques», VI, 1936-37, pp. 299-312 (ora in Id., *Problèmes du personalisme*, pp. 169-186). Anzi che sulla dimostrazione, questo metodo fa leva sulla descrizione, mostrando in primo luogo ciò che il fenomeno in questione non è, in secondo luogo sforzandosi di trovare la sua «immagine creatrice, che può e che deve risvegliare nell'altro la rappresentazione adeguata di cui noi parliamo» (*ivi*, p. 184). Indicazioni preziose sono contenute anche nella relazione (anonima, stilata probabilmente da un partecipante) sul seminario tenuto da Landsberg all'Università di Barcellona (*Noticies. Treballs de seminari sobre "Nietzsche i Scheler" dirigits pel prof. P.L. Landsberg*, in «Revista de Psicologia i Pedagogia», 3, 1935, pp. 162-178). Qui il metodo fenomenologico per mostrare intuitivamente l'essenza di una cosa si articola in tre momenti: primo, mostrare per via negativa che cosa questa non è; secondo, mostrare dialetticamente che cosa è, collocandola positivamente rispetto ai fenomeni rispetto ai quali la si è distinta nel primo momento; terzo, trovare l'immagine evocativa che ne veicola l'intuizione.

un evento che costituisce l'uomo in quanto tale, a seguito della trasformazione di un essere vivente in una persona»³⁰. Questo evento trasformatore ricorda molto da vicino l'evento del destarsi di Adamo all'umanità ad opera di un principio ontologico nuovo, lo spirito, che nella *Einführung in die philosophische Anthropologie* faceva di un animale un uomo³¹. Tale principio viene ora ravvisato nell'elemento personale e personalizzante dell'essere umano: «tutti gli elementi che precedono la personalizzazione perdono la loro essenza propria mediante tale trasformazione»³². Ciò non significa che tali elementi scompaiano, ma solo che vengono ri-destinati, “convertiti” e ridestinati a qualcosa di nuovo che prima non c'era.

È importante rilevare il parallelismo con la *Einführung*: lì Landsberg considerava l'uomo, come singolo e come specie, una realtà in divenire (concetto che veniva espresso con i termini *Werdesein* e *Humanisierung*); identica caratterizzazione viene data, in *Die Erfahrung des Todes*, della persona, intesa parimenti in senso dinamico, come *Werdesein* e *Personalisierung*³³. In *Einführung* la progressiva individualizzazione dell'uomo sembrava sufficiente a rendere conto del senso completamente nuovo acquisito dall'evento della morte viene a un dato momento dello sviluppo umano, mentre la categoria di persona non era esplicitamente chiamata in causa, né tanto meno tematizzata (anche se la morte era comunque intesa nei termini di una depersonalizzazione). In *Die Erfahrung des Todes*, dove i medesimi concetti vengono ripresi (cap. III, “Esperienza della morte e individualizzazione”) l'individualizzazione umana, presupposto di una nuova coscienza della morte, viene invece direttamente messa in relazione con la comparsa della persona³⁴. In

³⁰ *Ibidem*.

³¹ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 17.

³² P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., pp. 39-40.

³³ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova Verlag, Luzern 1937, p. 39.

³⁴ Notiamo innanzi tutto la coincidenza che viene qui stabilita tra l'uomo in senso “essenziale” e la persona stessa. Ciò che fa sì che l'uomo, da semplice essere vivente (membro di una specie animale), divenga l'uomo in senso essen-

questo contesto Landsberg tratteggia quanto di più vicino a una “definizione” di persona sia dato di riscontrare nei suoi scritti, tenuto conto che in senso stretto la persona è per lui indefinibile:

«La persona è qui per noi un'esistenza che costituisce se stessa in atti, il costruirsi, di carattere attuale, di un “essere-divenire” che conferisce al tutto dell'esistenza umana individuale il suo senso e la sua unità. Il solo fatto del suo apparire trasforma il tutto dell'individualità, quanto al suo senso, in un luogo di personalizzazione. Tutti gli elementi che nell'uomo precedono la personalizzazione perdono la loro essenza propria ad opera di tale trasformazione unificatrice»³⁵.

Gli elementi offerti qui per una disamina dell'idea di persona sono molti. Il fatto che ci troviamo in presenza di un nodo centrale di questa tematica è indirettamente confermato dal duplice rimando in nota di Landsberg all'*Einführung in die philosophische Anthropologie* e all'articolo *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*.

Possiamo tentare di avvicinarci al nucleo dell'idea di persona attraverso il chiarimento di alcuni dei termini qui impiegati. Innanzi tutto va rilevato che la persona è qualificata come un'«esistenza»; non dunque come un semplice “fatto” ma come un'individualità indeducibile de altro e proiettata verso l'essere e verso l'autocostituzione. Impiegare il termine esistenza per caratterizzare la persona significa contrapporla alla fatticità degli oggetti del mondo e porre l'accento sul dinamismo interiore che la costituisce, come è confermato dall'impiego concomitante della categoria

ziale, è precisamente una trasformazione personalizzatrice.

³⁵ *Ibidem*. Data la sua fondamentale importanza riportiamo anche la versione originale del passo: «Person ist hier für uns eine Existenz, die sich in Akten selbst konstituiert, akthaftes Sicherbauen eines “Werdeseins”, das dem Gesamt der menschlich-individuellen Existenz seinen Sinn und seine Einheit gibt. Die einfache Tatsache seines Erscheinens verwandelt bereits das Gesamt der Individualität seinem Sinn nach in ein Gesamt der Personalität, in eine Stätte der Personalisierung. Alle Elemente, die im Menschen der Personalisierung vorangehen, verlieren ihr Eigenwesen durch diese Einheit schaffende Umformung».

(centrale nell'antropologia filosofica landsberghiana) dell'“essere-divenire” (*Werdesein*)³⁶.

Landsberg – come si è visto – aveva già caratterizzato come “essere-divenire” l'uomo *tout-court*, esprimendone in tal modo la tendenza incessante verso la realizzazione (che può anche essere disattesa) dell'idea o essenza propria. La stessa categoria viene ora applicata alla persona, che può essere a suo avviso intesa meglio come un farsi, come un processo, che come una sostanza statica. Un animale non ha gradi di realizzazione: ciò che è, lo è tanto nel primo giorno di vita quanto in ciascuno degli altri e così anche l'uomo in quanto membro di una specie: solo l'essere umano in senso essenziale può essere più o meno uomo, più o meno se stesso, più o meno persona un momento della sua vita piuttosto che in un altro. Come l'uomo è uomo ma nello stesso tempo *diviene* uomo, così la persona è persona e nello stesso tempo *diviene* persona. Colmare la distanza che intercorre tra ciò che si è e ciò che si può divenire, significa compiere il proprio dovere e realizzare la propria vocazione. In quanto soggetto ragionevole, dotato di volontà e autocosciente, la persona non è consegnata al determinismo, ma al contrario, come «unità che diviene»³⁷, è in grado di autoconfigurarsi mediante atti unici e irripetibili. Questo momento dinamico comporta anche la possibilità che si diano gradi differenti di personalizzazione in momenti diversi della vita di un individuo o individui diversi.

³⁶ Traduco il termine tedesco “*Werdesein*” con “essere-divenire”, anziché con un più familiare “essere in divenire” o “essere diveniente”, ricalcando così le rispettive traduzioni del termine in spagnolo (*ser-devenir*) e in francese (*être-devenir*) adottate da Landsberg. L'equiparazione terminologica di essere e divenire ha un suo senso: non si tratta infatti qui di un essere già costituito che in più ha la proprietà di divenire, ma di una realtà che è altrettanto integralmente divenire quanto essere. Anche di una pianta e di un animale si può dire che siano esseri in divenire, ma solo dell'uomo in senso essenziale e della persona si può affermare che siano integralmente un “essere-divenire”.

³⁷ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937, pp. 179-197 (ora in Id., *Problèmes du personalisme*, pp. 28-48, citazione a p. 33).

VI. L'idea di persona

L'esistenza e il divenire di cui si è detto hanno dunque caratteri d'atto, il che significa che la persona, per Landsberg, non è una sostanza statica né una somma di parti, ma un'esistenza di natura attuale e non oggettivabile, che vive e costituisce se stessa nel compimento di atti e che si dà assieme ai suoi atti. La categoria di atto (*Akt*) è centrale in tutto il pensiero di Landsberg e ritorna in tutti i momenti decisivi dell'interpretazione della vita personale: l'amore, l'impegno, la speranza, la decisione per i valori, anche il suicidio sono atti della persona. Il nucleo centrale della trattazione della persona sta dunque qui.

A questo riguardo Landsberg è ancora una volta debitore di Scheler, la cui *Aktphänomenologie* funge da presupposto fondamentale. Landsberg stesso ricordava, nel necrologio scritto per il maestro, come questi insegnasse che «l'essere della persona è nei suoi atti»³⁸. In effetti la «definizione essenziale» di persona data da Scheler è la seguente:

«Persona è l'unità-di-essere [*Seinseinheit*] concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura [...]. L'essere della persona “fonda” tutti gli atti essenzialmente diversi»³⁹.

Per Scheler la persona si configurava essenzialmente come *Aktzentrum* (“centro d'atti”) o *Aktvollzieher* (“compitrice d'atti”). Carattere d'atto e inoggettività sono due suoi requisiti inscindibili⁴⁰. La persona consisteva per Scheler in un centro d'atti noe-

³⁸ P.L. Landsberg, *Zum Gedächtnis Max Schelers*, in «Rhein-Mainische Volkszeitung», 58, 1928, Kulturelle Beilage Nr. 12 vom 26. Mai.

³⁹ «*Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens [...]. Das Sein der Person “fundiert” alle wesenhaft verschiedenen Akte*» (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, 3. ed., Verlag Hans Niemeyer, Halle 1927, pp. 382-383; tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996, p. 473).

⁴⁰ Bastino alcune affermazioni che compaiono in *Der Formalismus*: «La persona “esiste” unicamente in quanto unità concreta degli atti che essa compie e solo nel loro compimento; essa ha un vissuto originario di ogni essere e di ogni vita – quindi anche dei cosiddetti vissuti psichici – senza peraltro mai essere

tici di diversa natura (volitivi, cognitivi, emozionali) in sé individuato e di natura spirituale. Gli atti in questione erano per lui sempre atti di una persona *concreta*, avente una propria essenza individuale, e senza la quale tali atti restano incomprensibili e privi di senso⁴¹. Proprio perché l'essere della persona "fonda" gli atti, questi hanno un carattere di concretezza. L'intera persona, pertanto, ha un carattere tutt'altro che astratto:

«Quanto viene inteso con il termine "persona" possiede, rispetto all'io, il carattere di una *totalità* che è sufficiente a se stessa. Una persona, ad esempio, "agisce", "va a passeggio" o simili; un "io", al contrario, non ha la possibilità di farlo. Gli "io" non agiscono, né vanno a passeggio»⁴².

Il fatto che solo una persona possa "andare a passeggio" suggerisce che la "totalità" autosufficiente che essa rappresenta abbracci anche il suo corpo (*Leib*), in quanto corpo-proprio di quella data persona, la quale conferisce a esso l'unità, piuttosto che derivarla da esso. Dobbiamo ancora notare che in Scheler l'attualità della persona connota il suo essere sottratta a ogni possibile oggettivazione:

«lo spirito è l'unico essere *incapace di diventare oggetto* esso stesso; esso è un'attualità *pura*, avente il suo essere esclusivamente nel *libero compimento dei suoi atti*. Il centro dello spirito, la

una vita ed un essere vissuto» (*ivi*, tr. it. cit., p. 475); «*All'essenza della persona pertiene il fatto d'esistere e vivere unicamente nel processo di compimento d'atti intenzionali*. Per essenza essa non è quindi un "oggetto". Di riscontro, ogni atteggiamento oggettivante (cioè la percezione, la rappresentazione, il pensiero, il ricordo, l'attesa) rende subito trascendente la persona» (*ivi*, tr. it. cit., p. 481); «La persona è l'unità sostanziale (*Einheitssubstanz*) individualmente esperita, incognita e che mai può essere data nel "sapere", di tutti gli atti che un essere compie; dunque non un "oggetto" e tantomeno una "cosa"» (Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Bouvier Verlag, Bonn 1999, p. 168). Si noti l'espressione "unità sostanziale", impiegata da Scheler per rimarcare la concretezza del centro d'atti personale.

⁴¹ *Ivi*, tr. it. cit., p. 474.

⁴² *Ivi*, tr. it. cit. pp. 481-482.

VI. L'idea di persona

“persona”, non è né un essere-oggetto, né un essere-cosa, ma solo un *ordinamento di atti* (determinato nella sua *essenza*), che si realizza costantemente in se stesso. La persona è solo *nei suoi atti e grazie a essi*⁴³.

Gli atti sono dunque inoggettivabili, e a maggior ragione lo è la persona (propria o altrui) che li porta a compimento⁴⁴. Non si tratta tuttavia di un “attualismo” del tipo espresso dalla formula “*ex operari sequitur esse*”, che viene decisamente rifiutato da Scheler⁴⁵. Altrettanto recisamente Scheler rifiuta il “sostanzialismo”, se con questo si intende l’ammissione in di un qualcosa che si nasconderebbe dietro o al di là gli atti della persona come una sorta di supporto sconosciuto.

«Certamente la persona esiste e si esperisce in maniera vissuta solo come *essenza che porta a compimento atti*, come è pur certo che non esiste, in alcun senso, “al di sotto” o “al di sopra” di questi atti o addirittura come un qualcosa che, analogamente ad un punto fermo, sussista “al di sopra” del processo di compimento e scorrimento dei propri atti. Tutte

⁴³ Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, cit.; tr. it. cit., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, p. 152.

⁴⁴ «Se già un atto non costituisce mai un oggetto, tanto meno lo costituisce la *persona* che vive nel compimento di un tale atto. L'unica ed esclusiva forma della datità in cui la persona si manifesta è piuttosto il *suo stesso compimento d'atto* (e perciò anche il compimento-d'atto della sua riflessione sui propri atti), cioè quel suo compimento-d'atto in cui essa viva e nello stesso tempo si esperisca in maniera vissuta. Oppure – ove si tratti di altre persone – tale forma sarà il compimento concomitante, successivo o precedente ai loro atti. Anche in un tale compimento concomitante, precedente o successivo degli atti di un'altra persona non vi è traccia di oggettualizzazione» (Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it. cit., p. 386; tr. it. cit., p. 478).

⁴⁵ «La persona non è un vuoto “punto di cominciamento” d'atti, bensì è l'esser concreto [*konkrete Sein*] senza il quale ogni discorso circa gli atti non potrebbe mai far riferimento all'essenza completamente adeguata d'un atto qualsiasi, ma solo ad una essenza astratta; solo in quanto inerenti all'essenza di questa o di quella persona individuale, gli atti si concretizzano trasformandosi da essenze astratte in essenze concrete. Per tal ragione non è mai possibile cogliere in maniera adeguata ed esaustiva un atto concreto senza una precedente conoscenza dell'essenza della persona stessa» (*ivi*, tr. it. cit., p. 474).

queste sono solo immagini tratte da una sfera spazio-temporale che non reggono, ovviamente, in riferimento alla relazione tra *persona* e *atto*, ma che hanno piuttosto sempre e ripetutamente condotto alla sostanzializzazione della persona. Ciò che piuttosto inerisce ad ogni atto completamente concreto è la *persona intera* – ed è quest'ultima a “*variare*” nell'ambito e per mezzo d'ogni atto, senza che con ciò si esaurisca in alcuno dei suoi atti il suo stesso essere o senza che essa “sia soggetta a mutamento”, come lo è una cosa nel tempo»⁴⁶.

Anche qui, come abbiamo visto per Landsberg, ci si può domandare se la critica di Scheler al concetto di sostanza investa il genuino concetto aristotelico di sostanza o invece una sua forma male intesa⁴⁷. Quel che è certo è che Scheler non ha confuso il concetto classico (aristotelico-tomistica) e quello moderno (cartesiano-lotziano) di anima sostanziale, tant'è vero che li respinge entrambi, dopo averli distinti, assieme a ogni altra dottrina della

⁴⁶ *Ivi*, tr. it. cit. pp. 475-476. Max Scheler distingue poi tra gli *atti*, che pertengono al *Geist* e alla persona, e le *funzioni*, che pertengono alla sfera psichica. «Tutte le funzioni si pongono anzitutto come funzioni dell'io, mai quindi come qualcosa d'appartenente alla sfera della persona. Le funzioni sono di natura psichica, gli atti di natura non psichica. Gli atti vengono compiuti, le funzioni portano se stessa a compimento. Con le funzioni sono necessariamente posti anche un corpo-proprio e un mondo circostante al quale appartengono i rispettivi “fenomeni”; con la persona e con l'atto non viene ancor posto un corpo-proprio, corrispondendo infatti alla persona un mondo (non peraltro un mondo-circostante). Gli atti sgorgano dalla persona direttamente nel tempo; le funzioni sono dati di fatto pertinenti alla sfera fenomenica del tempo ed indistintamente misurabili» (*ivi*, tr. it., p. 479).

⁴⁷ Come osserva giustamente Antonio Lambertino (*Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Scandicci – Firenze 1996, p. 391), è vero che Scheler intende superare ogni impostazione di tipo sostanzialistico, ma «da sostanzialità della persona rifiutata da Scheler è quella intesa come un “substrato” di fenomeni di carattere causale avente autonomia indipendentemente dagli atti, che Scheler giustamente ravvisa nella concezione cartesiana e, a nostro avviso erroneamente, anche in quella aristotelica; ma non viene rifiutata la sostanzialità intesa come autonomia esistenziale in sé e per sé, attuantesi negli atti. Entro questi limiti egli applica talvolta il termine “sostanza” alla persona».

sostanza in generale⁴⁸. Tale critica a ogni forma di sostanzialismo non toglie tuttavia che egli intendesse conferire alla persona «un carattere concreto-esistenziale chiaramente ontologico»⁴⁹. La “sostanzialità” della persona, se così si può dire, è per lui data proprio dal suo essere un centro d’atti individuale e concreto, che assicura al tutto dell’uomo la più alta unità possibile. Altra questione è se poi il metodo fenomenologico consenta davvero di fondare un personalismo ontologico.

Ritornando ora alla caratterizzazione landsberghiana della persona come processo di autocostruzione di carattere “attuale”, è necessario osservare che Landsberg non afferma che la persona si identifica con la somma dei suoi atti o con uno di essi, ma che essa “si costituisce” in essi, vale a dire nel loro compimento. Altrove Landsberg preciserà, sia pure di sfuggita, che «la persona precede essenzialmente le proprie attività»⁵⁰, il che lascerebbe pensare a una priorità della persona sugli atti o sulle operazioni che da essa promanano. Quel che è certo è che, senza una direzione scelta attraverso determinati atti di decisione, vi può essere solo la dispersione del temperamento vitale, non il carattere proprio della persona spirituale.

«Dato che la persona, in quanto unità diveniente, vive in ciascuno dei suoi atti come nella loro totalità successiva, la fedeltà a una direzione scelta è la forma di esistenza essenziale alla costituzione di questa vita personale. [...] È la fedeltà a costituire la persona»⁵¹.

È istruttivo confrontare la “definizione” landsberghiana di persona con quella, ben più nota, data da Emmanuel Mounier:

⁴⁸ Cfr. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass*, vol. III, *Philosophische Anthropologie*, Bouvier, Bonn 1987, p. 32.

⁴⁹ Antonio Lambertino, *Max Scheler*, cit., p. 390.

⁵⁰ P.L. Landsberg, *Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, pp. 97-116, citazione a p. 98.

⁵¹ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit. p. 33.

«La persona è un'attività vissuta come autocreazione, comunicazione e adesione, che si coglie e si conosce nel suo atto, come movimento di personalizzazione»⁵².

Dato che anche per Mounier la persona, proprio in quanto inoggettivabile e trascendente, è propriamente indefinibile, si tratta qui di una “caratterizzazione” della persona, che prescinde dall'uso della categoria di sostanza⁵³. Si può notare l'introduzione, da parte di Mounier, dei concetti di “sussistenza” e di “indipendenza”, assieme a quello di libera “adesione” a dei valori mediante atti di impegno. L'accentuazione dei caratteri di autocreazione, movimento e divenire – accentuazione che si lega alla negazione del carattere di sostanza intesa come un qualcosa di statico – accomuna (al di là delle differenze) le concezioni della persona di Landsberg, di Mounier, di Lacroix⁵⁴, di Berdjaev⁵⁵. Marcel parla di

⁵² «La personne est une activité vécue d'auto-création, de communication et d'adhésion, qui se saisit et se connaît dans son acte» (Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, Paris 1950, p. 8; tr. it., *Il personalismo*, Ave, Roma 1987, p. 11).

⁵³ Lo stesso si può dire di quest'altra caratterizzazione della persona data da Mounier: «Una persona è un essere spirituale costituito come tale da un modo di sussistenza e indipendenza nel suo essere; essa mantiene questa sussistenza mediante la sua adesione a una gerarchia di valori liberamente eletti, assimilati e vissuti con un impegno responsabile e con una costante conversione; la persona unifica così tutta la sua ogni sua attività nella libertà e sviluppa nella crescita attraverso atti la singolarità della sua vocazione» (Emmanuel Mounier, *Manifeste au service du personalisme*, in *Œuvres*, I, Ed. du Seuil, Paris 1961, p. 523; tr. it. *Manifesto al servizio del personalismo comunitario*, Edizione Ecumenica, Cassano [Bari] 1975, pp. 65-66)

⁵⁴ Per Jean Lacroix «la persona è meno un dato che una conquista, ella vive una creazione continua [...] La persona non è tutta compiuta, ma un divenire, è da farsi. L'impegno che la caratterizza è creatore, ma tale creatività non le può venire che da una sorgente che la sorpassa e che essa non può mai raggiungere completamente»; essa «non è mai totalmente data, deve sempre farsi, crearsi. È una conquista perpetua» (Jean Lacroix, *Le personalisme comme anti-idéologie*, PUF, Paris 1972, p. 27; tr. it., *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974).

⁵⁵ Per Nikolaj Berdjaev «la persona non è assolutamente una sostanza» (Nikolaj Berdjaev, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris 1936; tr. it., *Cinque meditazioni sull'esistenza*, Elle Di Ci, Leumann [To] 1982, p.143); anche per lui «la persona non potrebbe essere qualcosa di compiuto, perché non è data come un ogget-

una “fedeltà creatrice”, essenziale all’atto col quale la persona crea se stessa⁵⁶. Ricoeur, da parte sua, proprio connettendosi a Land-berg, parlerà della persona come del «centro di una *attitudine*»⁵⁷. Ciò che viene qui in vario modo accentuato è il carattere di conquista dell’essere personale, che va guadagnato mediante una dura e continua lotta. Più che un dato acquisito la persona si presenta dunque come un compito da realizzare⁵⁸. Inutile dire che l’auto-creazione della persona in tutti questi autori è circondata di limitazioni (date dalla fragilità del corpo, dalla esposizione al mondo e dall’irriducibilità dell’inconscio) ed è tutt’altro che un’autoposizione assoluta di uno spirito puro.

Un problema spinoso, per una definizione della persona incentrata sull’atto, è l’oscillazione, da più parti riscontrabile in Scheler, tra una tendenza all’unità (per cui il *Leib* è sempre considerato come coesistente alla persona) e una certa propensione al dualismo (per cui la persona si identifica in modo privilegiato con lo

to: la persona si fa, si crea da sé: è dinamismo» (tr. it. cit., p. 152).

⁵⁶ Sul concetto di “fedeltà creatrice” in Gabriel Marcel si veda *La fidélité créatrice* (1939), in Id., *Du Refus à l’Invocation*, Gallimard, Paris 1940 (tr. it. *La fedeltà creatrice*, in Id., *Dal rifiuto all’invocazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 183-210; sulla sua connessione con la creazione di sé da parte della persona si veda *Homo viator*, Aubier, Paris 1945 (tr. it. *Homo Viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, Borla, Torino 1980, p. 33. Sullo statuto metafisico della persona in Marcel si veda anche *Remarques sur les notions d’acte et de personne* (1935), in *Du Refus à l’Invocation*, cit.; tr. it. cit. pp. 137-152.

⁵⁷ Paul Ricoeur, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in «Esprit», n. 1, 1983, pp. 113-119 (articolo ripubblicato in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne* [completata da una recensione a l’*Essai sur l’expérience de la mort* di Landsberg apparsa nel 1951]; tr. it., *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in Id., *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁵⁸ Per Emmanuel Mounier questa tensione tra l’essere e il dover essere della persona costituisce «il paradosso centrale dell’esistenza personale: essa è il modo propriamente umano di esistenza e, ciò nonostante, bisogna incessantemente conquistarsela; la coscienza stessa si libera solo lentamente dal minerale, dalla pianta e dall’animale che gravano dentro di noi» (Emmanuel Mounier, *Le personnalisme* [1949], in Id., *Œuvres*, III, Ed. Seuil, Paris 1962; tr. it. cit., *Il personalismo*, Ave, Roma 1987, p. 12).

spirito, per essenza indipendente dal *Leib*)⁵⁹. Se la persona esiste e si manifesta solo a determinate condizioni, ne deriva che non ogni essere umano è persona; lo è solo quando si dia «come soggetto d'atti intenzionali il cui contesto è costituito dall'unità di un senso»⁶⁰. Le condizioni perché si possa parlare di persona, per Scheler, sono la salute mentale (non è persona il pazzo), la maggiore età o maturità (non è persona il bambino), il dominio del proprio corpo (non è persona lo schiavo). Questa sembrerebbe essere una sconcertante conseguenza della irrisolta dicotomia tra la persona come «soggetto d'atti intenzionali» e l'essere umano come corpo fisico. In Scheler si riscontra tuttavia anche un altro ordine di affermazioni, in base alle quali si tratterebbe invece dell'impossibilità per la persona di manifestarsi in date condizioni, e non del suo venir meno: in breve, la malattia psichica non farebbe venir meno la persona (del resto il *Geist* non può essere “malato”), ma ne inibirebbe soltanto le manifestazioni.

«Tutte le descrizioni fornite ad esempio dalla psichiatria nel caso dei cosiddetti “cambiamenti di carattere” in occasione di determinate malattie psichiche non possono mai riferirsi alla persona, nemmeno nelle forme più gravi (come ad esempio la paralisi). Quanto accade in questo caso è semplicemente il fatto che l'interessato non si manifesta agli altri come persona. In casi gravi si può affermare solo che la malattia rende completamente invisibile la sua personalità e che non è pertanto più possibile alcun giudizio su di essa. Già quest'affermazione è però possibile solo perché continuiamo ad ammettere che al di là di tutti i cambiamenti di carattere esiste una persona che non ne viene toccata»⁶¹.

Qualcosa di simile si ritrova in Landsberg (che pure a volte parla della pazzia come di un evento “depersonalizzante”), quan-

⁵⁹ Questa ambiguità è messa in luce nei lavori di Antonio Lambertino, *Max Scheler*, cit., pp. 375-376 e 392-396; Michele Lenoci, *Prospettive scheleriane sulla persona*, cit., pp. 375-380.

⁶⁰ Max Scheler, *Il formalismo nell'etica*, tr. it. cit., p. 586.

⁶¹ Max Scheler, *ivi*, tr. it. cit., p. 594.

do in *Die Erfahrung des Todes* afferma la *presenza* della persona spirituale, che in quel momento non può manifestarsi, anche nell'essere umano agonizzante. Se nella prima parte del suo itinerario speculativo Landsberg mostra di condividere la netta separazione istituita da Scheler tra lo spirituale e il vitale nell'uomo, in un secondo tempo sembra cercare di mitigarla, evitando tra l'altro gli esiti panenteistici a cui era stato condotto il maestro. La persona coincide tendenzialmente per lui con l'uomo, anche se bisogna precisare che questo si dice in due sensi, come si è visto: nel senso dell'appartenenza a una specie animale e nel senso essenziale; solo il secondo senso può stabilire una differenza ontologica (e non semplicemente ontica) tra l'uomo e l'animale. La persona non può essere cercata da qualche parte "dentro" l'uomo, ma è un modo d'essere dell'uomo. L'uomo come specie costituisce una sorta di precondizione, il materiale dell'"ominizzazione"; così anche il singolo essere umano vivente rispetto alla propria ominizzazione e personalizzazione. Tra uomo e persona non sembrerebbe esservi tuttavia contrapposizione, nella misura in cui l'uomo «è predisposto come persona»⁶², anche se sviluppa compiutamente questa disposizione in un momento successivo alla nascita⁶³.

In conclusione di questi rilievi sull'approccio conoscitivo alla persona, che dalla problematica della sostanza e dell'atto ci ha portati a quella della distinzione tra essere umano e persona, va fatto almeno un accenno alla problematica della distinzione tra *individuo* e *persona*. In tutta la produzione di Landsberg in lingua tedesca non vi è traccia di quella contrapposizione, talora un po' forzata, che ricorre con una certa costanza negli autori francesi (Marcel, Mounier, Berdjaev, Maritain). Il termine "individuo" non ha alcuna valenza negativa, anzi, l'individualizzazione del singolo rispetto al gruppo di appartenenza (famiglia, clan, tribù), costitui-

⁶² P L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/1924, cit., p. 58.

⁶³ Cfr. P L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., pp. 144-146.

sce un tratto dell'umanizzazione evoluta, del divenire-se-stessi in quanto esseri unici e insostituibili. Solo più tardi la nozione di individuo assumerà una connotazione morale negativa (indicante un atteggiamento di chiusura) in contrapposizione a persona (indicante un'apertura). Ma, appunto si tratta più di una connotazione morale (qualificante una disposizione nei confronti del mondo relazionale) che di una propriamente ontologica. Equivale insomma a "individualismo". La categoria di "individualizzazione", impiegata da Landsberg in *Einführung in die philosophische Anthropologie* e in *Die Erfahrung des Todes*, designa invece un grado ontologico. Non si tratta cioè solo di una semplice presa di coscienza, ma di un vero e proprio mutamento dell'essere dell'individuo, che solo a un certo grado del suo sviluppo è passibile di un'autentica minaccia di annientamento. Divenire individui significa in questo senso divenire mortali e l'individualità è un carattere essenziale della persona.

3. Le dimensioni della persona

Ora dovrebbe essere possibile delineare, in riferimento a Landsberg, quella che Max Scheler chiamava una "*Wesensontologie*", cioè di vedere come si articolano il tutto dell'uomo e a quale sfera particolare o rapporto di sfere corrisponda la persona umana. Dobbiamo premettere che nel caso di Landsberg non abbiamo una trattazione sistematica che identifichi e correli tra loro tali dimensioni, ma solo, di volta in volta, delle indicazioni – spesso affidate ad articoli occasionali – su ciò che il corpo vivente (*Leib*), l'anima psichica (*Seele*) e lo spirito (*Geist*) rappresentano nella totalità dell'uomo. Un'avvertenza è a tale riguardo d'obbligo: bisognerà sempre tenere presente l'esistenza complessiva dell'uomo, l'interezza della sua vita (intesa in senso ampio, come quel fluire da cui scaturiscono tutte le esperienze, al di là della distinzione antica tra *Leben* e *Geist*) e la sua fondamentale unità, per quanto variegata e problematica. Di converso, il fatto stesso che l'essere persona conferisca un'unità e un senso del tutto nuovo a tutti gli elementi

che la precedono, rimanda a una molteplicità da unificare e da ridestinare, a una pluralità in definitiva inabrogabile.

3.1. *Il corpo vivente come base di presenza della persona*

Il fatto che la persona sia qualificata dal compimento d'atti non deve far pensare a un dualismo che releghi il corpo a un ruolo accessorio e marginale. Tutt'altro. Questo rischio era anzi ben avvertito e contrastato con decisione da Landsberg nel contesto di «Esprit».

«Ispirato in primo luogo da una concezione cristiana della persona, elaborato in primo luogo da intellettuali di formazione più o meno cartesiana, il nostro personalismo rischia di divenire [...] una nuova forma di spiritualismo dualista. Dobbiamo guardarci dal sostituire la realtà dell'uomo integrale con una qualsiasi nozione ristretta della persona spirituale. Vorrei che in tutti i gruppi di «Esprit», prima di discutere sulla persona, si riflettesse sulla parola di Maine de Biran: *«l'“io” non è la sostanza astratta avente per attributo il pensiero, ma l'individuo completo di cui il corpo è una parte essenziale»*⁶⁴.

Il corpo è coesenziale alla persona, che non vi alloggia come un ospite temporaneo. Cartesio «si sbaglia di grosso», pensando di poter fare astrazione dalla corporeità umana, che costituisce la «presenza reale dell'uomo nel mondo dei corpi»⁶⁵; più vicino alla verità era andato Pascal, quando definiva l'uomo «una canna pensante»⁶⁶:

«Al di fuori di questa verità nessuna idea dell'uomo è possibile. Il postulato di un pensiero o di una coscienza in sé non ha altra base che l'universalità della logica pura. Il nostro pensiero reale è essenzialmente quello di una canna. Rettificando

⁶⁴ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in «Esprit», oct. 1938; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 9-124 citazione a p. 99.

⁶⁵ P.L. Landsberg, *Pierres blanches*, in «Les Nouvelles Lettres», oct. 1938; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, pp. 214-226, citazione a p. 215.

⁶⁶ Blaise Pascal, *Pensée*, 347 ed. Brunschwig.

l'«angelismo cartesiano» con le osservazioni di Montaigne, Pascal ritorna all'uomo»⁶⁷.

In che cosa consiste l'essenzialità del corpo per la persona? Innanzi tutto è utile ricordare la distinzione, tipica della lingua e della filosofia tedesca, tra *Körper* (corpo fisico) e *Leib* (corpo-proprio, vivente o meglio ancora vissuto). Questa corporeità vissuta costituisce il fondamento della presenza della persona nel mondo. Per la sua corporeità essa si trova inserita in un mondo secondo delle coordinate spazio-temporali. Di più: lo spazio e il tempo *vissuti* (non quelle astrazioni che sono il sono lo spazio e il tempo oggettivi, lineari e senza qualità) sono originati dalla corporeità stessa⁶⁸.

«La corporeità è essa stessa *costitutiva* del *tempo* e dello *spazio* vissuti. La funzione costitutiva della corporeità per l'esistenza della persona integrale consiste precisamente in ciò: la sua corporeità situa la persona seguendo dei ritmi temporali e realizzando delle dimensioni spaziali. La «mia vita» è essenzialmente una vita corporeizzata. Il corpo vivente, in quanto è il corpo proprio di una persona, costituisce la *presenza* di tale persona»⁶⁹.

Bisogna però subito correggere la possibile distorsione ingenerata dal linguaggio, che con i suoi concetti separa ciò che nella realtà è unitario: la persona non preesiste al proprio corpo, ma è tutt'uno con esso, pur essendone indipendente nella qualità dei suoi atti (nel senso che questi non sono semplicemente indotti dalla sfera psicofisica).

⁶⁷ P.L. Landsberg, *Pierres blanches*, cit., in Id., *Problèmes du personalisme*, citazione a p. 215.

⁶⁸ Qui Landsberg si appoggia anche alle osservazioni dello psicologo Eugène Minkowski, ma qualcosa di molto simile si trova in Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*; tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002 (si veda in particolare vol. II, sez. II).

⁶⁹ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 113. Sulla morte come scomparsa della persona spirituale e sull'estraneità originaria della morte rispetto al compimento dell'esistenza personale ci soffermeremo nel prossimo capitolo.

La dimensione corporea si impone con evidenza soprattutto nell'esperienza vissuta dell'azione, che smentisce i sogni idealisti. Il rapporto tra corporeità e azione sarà analizzato meglio più avanti. Qui è importante cogliere piuttosto quell'aspetto della dimensione corporea per cui essa è il luogo di intersezione tra la "fatalità endogena" e la "fatalità esogena". Il corpo vivente è abitato dai fattori ereditari, ma nello stesso tempo partecipa al mondo circostante ed è esposto alla casualità dei fattori ambientali. In questo senso il corpo è una zona di frontiera: condizione imprescindibile dell'esistenza della persona e della sua realizzazione, è al tempo stesso ostacolo e destino. In questo senso ha una valenza ambigua. Il fatto che una persona esista ed espliciti le proprie possibilità solamente in dimensione corporea è difficilmente controvertibile.

«Il mio corpo appartiene, altrettanto originariamente che a me, all'insieme di un mondo ugualmente corporeizzato, temporalizzato, spazializzato. Una persona puramente spirituale non situata, presente in nessun luogo e in nessun tempo, sarebbe uno spettro isolato e inattivo»⁷⁰.

I processi organici che avvengono nel corpo hanno però un significato ambiguo, se si considera che, da un lato, per la resistenza che le oppongono, spingono la persona alla lotta per la realizzazione della sua unità e del suo senso; dall'altro, sono il luogo della realizzazione di tale unità. L'autorealizzazione della persona si configura come lotta di personalizzazione nei confronti del dato impersonale (organico-psichico), che, pur costituendola essenzialmente, appare pur tuttavia impermeabile e irriducibile a essa (cosa che diviene particolarmente evidente in eventi depersonalizzanti quali la pazzia, la malattia, la morte). La persona deve continuamente fare i conti con un "destino" biologico, psichico, ambientale. Così, in una certa misura i dati dell'esistenza fisica soggiacciono a una trasformazione personalizzante (di cui il tipo del "santo"

⁷⁰ *Ibidem.*

è il l'esempio paradigmatico); ma nel contempo si sperimenta anche l'opposto: cioè un'inabrogabile molteplicità che può essere solo tendenzialmente ricondotta all'unità. Pertanto la vita organica non si risolve mai completamente nella personalizzazione. Ancora una volta, l'unità dell'uomo può essere solo tendenziale.

Lo scritto che esprime forse con maggiore intensità il *pathos* col quale Landsberg sentiva il problema del corpo, è la sua interpretazione esistenzialista (una delle prime in assoluto) della *Meta-morfosi* di Franz Kafka⁷¹. Va ricordato che per Landsberg il contributo decisivo che il poeta può offrire alla filosofia consiste nell'esprimere, a un tempo, le possibilità proprie e quelle dell'uomo *tout court*. L'antropologia poetica esprime un'autoconcezione dell'uomo che l'antropologia filosofica ha il compito di interpretare.

«Un mattino, al termine di un sogno agitato, Gregorio Samsa si svegliò trasformato nel suo letto in un vero e proprio insetto»⁷². Così ha brutalmente inizio la narrazione kafkiana. Il protagonista deve innanzi tutto prendere progressivamente coscienza della propria trasformazione; in secondo luogo deve scontrarsi con un ambiente familiare – fatto di una opprimente mediocrità piccolo-borghese – che nega e bandisce ogni possibile elemento perturbatore della sua soddisfatta immobilità. Normalmente, rileva Landsberg, diamo per scontati la nostra propria identità e il carattere di continuità del mondo che ci circonda. A ogni nostro risveglio, tanto noi quanto il nostro mondo siamo lì, apparentemente ancora gli stessi. Eppure sappiamo che le ore intercorse ci hanno, per poco che sia, cambiati. A ben vedere, dobbiamo quasi ricostituire, mediante una sorta di *attività*, la continuità della nostra vita e della

⁷¹ P.L. Landsberg, *Kafka et la «Métamorphose»*, in «Esprit», sept. 1938; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 83-98. Per un'interpretazione della concezione landsberghiana dell'uomo a partire da questo articolo si veda Edoardo Simonotti, *Tra metamorfosi e personalizzazione. Fenomenologia della condizione umana in Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 171-203.

⁷² Diamo la traduzione dell'incipit kafkiano come Landsberg l'ha reso in francese nel suo articolo (*ivi*, p. 86).

realtà che ci circonda. Questo avviene in un modo pressoché inconscio a ogni risveglio, dal momento che siamo istintivamente portati ad affermare la nostra continuità e a negare ogni trasformazione. Ma quando ci risvegliamo in un ambiente sconosciuto – situazione frequente per un commesso viaggiatore come è Gregorio Samsa – questa ricostituzione di continuità può essere particolarmente difficile; l'evento paradossale della metamorfosi – nella narrazione kafkiana – radicalizza questa impossibilità e mette in luce il carattere artificioso, arbitrario, fragile di ogni identità e coerenza di sé e del mondo.

«Il nostro corpo e tutto il nostro essere si trasformano continuamente. Ciò non impedisce che noi prendiamo coscienza di una tale trasformazione che d'improvviso, in momenti privilegiati. È allora che realizziamo ineluttabilmente l'angoscia di vivere, l'angoscia di essere imbarcati, l'angoscia di trovarci su un treno che non possiamo abbandonare e che infallibilmente, di trasformazione in trasformazione, ci conduce all'ultima catastrofe»⁷³.

Riconoscere le trasformazioni che riguardano noi e i nostri simili, significa riconoscere in definitiva il nostro essere soggetti alla morte.

«C'è un'angoscia della trasformazione che è un'angoscia della vita, della vita sempre gravida della morte. È una tale angoscia che ci fa affermare e ricercare mediante la ripetizione dei nostri atti, mediante la costituzione di abitudini rituali, l'identità stabile del nostro io»⁷⁴.

L'ambiente familiare di Gregorio Samsa è un ambiente in cui tutto cospira alla negazione di ogni metamorfosi, in quanto minaccia della misteriosa metamorfosi finale che ognuno teme. La mela scagliata dal padre – figura dell'autorità nelle opere di Kafka – è la sanzione dell'inaccettabilità di una tale minaccia all'ordine.

⁷³ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁴ *Ibidem*.

Quando la domestica fa sparire l'incomoda carcassa, i familiari possono tirare un sospiro di sollievo: «Tutto rientra nell'ordine, nell'ordine inumano in cui la morte è appassionatamente negata, e, con essa, la persona vivente di ciascuno»⁷⁵.

Il simbolismo di quest'opera, che parla all'esistenza di ognuno di noi è evidente. Landsberg vi associa anche un'esperienza personale. Si tratta del ricordo di un fatto risalente ad alcuni anni prima, quando ancora viveva a Bonn. Racconta di un'occasione in cui, salendo una scala conducente al piano superiore di un immobile, vide la propria immagine, riflessa in un grande specchio, da una inusuale prospettiva dorsale che consentiva di scorgere una piccola "piazza", un inizio di calvizie nella sua capigliatura, finora particolarmente folta. Quella subitanea scoperta di una «denta metamorfosi» ebbe su di lui l'effetto di una dolorosa rivelazione.

«Il sentimento che mi gelò in quell'istante non era veramente la vanità ferita, né, come direbbe uno psicanalista, una emanazione del complesso di castrazione; era, non posso dubitarne, un'angoscia mortale, un'angoscia della vita, della sua rapidità, del suo progresso incessante, e, come ogni angoscia della vita, era in ultimo luogo l'angoscia della morte che è il suo frutto maturo»⁷⁶.

Senonché l'esperienza della trasformazione ci manifesta, al tempo stesso, anche la nostra *identità personale*. Siamo senza dubbio sempre *noi* che ci avvertiamo come fisicamente o psicologicamente trasformati:

«[...] al momento stesso di questa scoperta, io non posso dubitare che questa nuova epoca di vita che affronto non sia quanto meno un'epoca della *mia* vita, che non vi sia una unità – diciamo provvisoriamente – di stile, che leggerà tra loro tutti gli stadi della mia vita, dalla mia infanzia fino alla mia possibile vecchiaia»⁷⁷.

⁷⁵ *Ivi*, p. 92.

⁷⁶ *Ivi*, p. 93.

⁷⁷ *Ivi*, p. 94.

L'esperienza stessa della trasformazione continua di noi stessi rimanda a un "centro" unitario ("*Zentrum*" è l'espressione ricorrente anche in Scheler e in altri personalisti per indicare il nucleo profondo della persona). Il rapporto tra questo centro e i livelli periferici è di tipo dialettico: cogliamo la permanenza del primo – che non possiamo intenzionare direttamente – prendendo coscienza delle trasformazioni che avvengono a livello dei secondi.

«Tutto si svolge come se un centro personale misterioso costituisse, secondo un ritmo tipico e quasi preformato rispetto al tempo vitale, tutta una serie di personaggi. In ogni momento sono invariabilmente me stesso e un altro. Tutto ciò che si manifesta nel mio stato psichico diviene presto o tardi infedele alla mia persona, e la mia unità intima proviene da una sorgente nascosta per essenza, che è il centro della mia unicità. Sono incline a credere che ogni coscienza autentica di questo centro non possa essere acquisita che in una maniera paradossale, che essa sia sempre immanente all'esperienza stessa delle nostre trasformazioni. In una maniera analoga, ogni esperienza autentica dell'immortalità deve nutrirsi dell'esperienza e dell'angoscia della caducità di tutto ciò che la coscienza può rappresentarsi in quanto oggetto, compreso il nostro proprio io, o piuttosto i nostri propri personaggi psicologici»⁷⁸.

Con questo abbiamo anticipato qualcosa di quanto diremo in seguito a riguardo della sfera psichica. La realtà è che corpo e psiche sono interdipendenti. La trasformazione subita da Gregorio Samsa è soprattutto fisica: pur nella nuova condizione di insetto, egli rimane infatti «moralmente identico a se stesso», conservando il carattere timido e affabile di sempre. Ciò non significa tuttavia che la dimensione fisica sia poco rilevante. Anzi, le sue trasformazioni possono drammaticamente minacciare in profondità la stessa sfera psichica.

⁷⁸ *Ivi*, pp. 94-95.

«Il fatto corporeo non è più superficiale, dal punto di vista metafisico, del fatto psichico. La verità per cui noi siamo non solamente associati, ma quasi integralmente consegnati a una esistenza corporea, implica forse la determinazione più angosciante della nostra esistenza umana. Che questo stesso corpo, che in una certa maniera sono “*io stesso*”, sia soggetto a tutte le vicissitudini di un mondo corporeo di cui esso fa parte, e che obbedisce a leggi che non hanno apparentemente nulla a che fare con la mia legge personale, tutto ciò costituisce una sorta di fatalità che non solamente colpisce il mio orgoglio, ma ferisce il mio desiderio più intimo di dare un senso almeno alla mia propria vita. Per il fatto della nostra corporeità, il mondo non umano ci domina e sembra prendersi gioco della nostra pretesa autonomia. La fragilità dell'identità del nostro carattere, quando sia intervenuta una metamorfosi radicale, manifesta crudelmente la fragilità della nostra condizione tutta intera»⁷⁹.

Il racconto kafkiano mette in risalto quel lato oscuro della nostra corporeità per il quale non solo questa sfugge alla personalizzazione, divenendo preda di una “fatalità” a essa estranea, ma sconvolge la nostra stessa vita psichica, con ripercussioni angoscianti nel mondo delle relazioni interpersonali. Nella narrazione kafkiana, infatti, Gregorio Samsa cerca inizialmente di spiegare la sua situazione di metamorfosato ai familiari, e lo fa con argomenti del tutto ragionevoli: solo in un secondo tempo si rende conto di non produrre, per chi lo ascolta, che rumori incomprensibili. Qualcosa di simile, secondo Landsberg, deve prodursi per certe malattie mentali, come la schizofrenia. Al malato viene meno la possibilità comunicare il suo mondo a quello degli altri uomini, a causa di un inevitabile malinteso: «Per lui la ragione non è più la ragione: non si sragiona che per gli altri. Egli non fa degli errori di logica, segue la sua propria logica»⁸⁰. Gli schizofrenici si avvertono spesso realmente metamorfosati in un personaggio storico, o

⁷⁹ *Ivi*, p. 95.

⁸⁰ *Ivi*, p. 96.

persino in animale o cosa. Metamorfosi di questo tipo costituiscono dunque delle possibilità reali per «esseri come noi, che non si manifestano che fisicamente, che essendo incarnati, non si comprendono che incarnando i loro pensieri e i loro sentimenti»⁸¹; affermazione che Landsberg si preoccupa di precisare, avvertendo che il termine *incarnazione* gli pare «ancora troppo dualista quando lo si applichi alla corporeità dell'uomo»⁸². Landsberg si riprometteva di ritornare su questo punto in un secondo volume dell'*Antropologia*. È facile intuire, comunque, che parlare di “incarnazione” (termine ricorrente ad esempio in Marcel e in Mounier), lascia ancora pensare a una sorta di precedenza o di preminenza dell'elemento che “prende corpo” sull'elemento corporeo stesso, rendendo difficile pensare unitariamente l'uomo.

Quanto emerge dall'interpretazione landsberghiana del racconto di Kafka è la compresenza di tre distinti piani dell'uomo o della persona integralmente intesi: quello del *corpo vivente* di ciascuno, caratterizzato da una incessante trasformazione; quello *psichico* (da cui dipende il carattere) altrettanto soggetto a metamorfosi; quello della *personalità* centrale, che sembra invece sottrarsi al tempo degli eventi vitali. Sembra di poter distinguere un livello centrale della persona (quel “centro personale misterioso” che è all'origine dell'unità della persona) e un livello – che potremmo chiamare periferico – costituito dalla psiche e dal corpo, che si trovano all'intersezione tra questo centro e il mondo. La sfera corporea è caratterizzata da una profonda ambiguità: ci appartiene e ci è estranea; siamo noi e non siamo noi; la dominiamo e ne siamo dominati. Di volta in volta possiamo sperimentare il maggior peso all'uno o all'altro termine, ma l'ambiguità stessa non si lascia mai del tutto risolvere.

Di segno opposto a quella spiritualista è l'unilateralità del materialismo, che comprende l'importanza della dimensione corporea, ma riduce l'uomo a questa. Non bisogna dimenticare le ur-

⁸¹ *Ivi*, p. 96.

⁸² *Ibidem*.

genti preoccupazioni realistiche di Landsberg, maturate anche con la lettura del giovane Marx. Se si prescinde dal corpo e dai suoi bisogni, la persona umana diviene una vuota astrazione. È merito di Marx di aver posto il problema del «carattere storico dell'uomo, della sua "storicità"»⁸³; di aver ricordato «contro un idealismo mendace, la realtà, primaria in un senso, dell'uomo corporeo e dei suoi bisogni»⁸⁴.

«È orgoglioso e insufficiente definire l'uomo come "una cosa che pensa" o come "un'anima che abita in un corpo". Se ricordiamo contro Marx che la persona ha un polo spirituale, che vi è nell'anima di ogni uomo un luogo segreto nel quale può e deve incontrare il suo creatore, riconosciamo non di meno con lui che ciascuno di noi è un essere corporeo che deve mangiare, bere e dormire, e che dobbiamo lavorare per questo. Vi è qualcosa di veramente criminale in un idealismo da biblioteca che ignora o che tratta come bagatella disprezzabile la lotta di tutta un'umanità per il suo pane quotidiano. *Primato dello spirituale?* Sì, senza dubbio, ma solamente in un certo senso»⁸⁵.

Il primato dello spirituale non deve dunque condurre alla negazione del polo *materiale*, e questo sia motivi teoretici sia per motivi morali. Al tempo stesso, viene in tal modo comunque riaffermata la polarità essenziale il materiale e lo spirituale che contrassegna l'intera esistenza umana. Il realismo marxista è un realismo parziale, in quanto misconosce lo *spirito*, che è anch'esso una realtà dell'uomo. In conclusione, tanto il materialismo marxista quanto l'idealismo borghese sono unilaterali. Il «primato dello spirituale» (in quanto fine ultimo dell'uomo) va integrato con la giusta considerazione del materiale.

«Una visione cristiana e totale del mondo e della natura umana deve estrarre le verità parziali di ogni dottrina e integrarle

⁸³ P.L. Landsberg, *Marx le problème de l'homme*, cit., p. 91.

⁸⁴ *Ivi*, p. 92

⁸⁵ *Ibidem*.

VI. L'idea di persona

in una visione completa dell'uomo, nel contempo spirituale e corporea. Quest'antropologia cristiana può allora servire come base a una filosofia personalista della società ispirata dalla giustizia e dall'amore»⁸⁶.

Una tale filosofia personalista dovrà dunque essere insieme spiritualista e realista. In questa visione completa dell'uomo consiste l'«umanesimo integrale» – con evidente riferimento implicito all'omonima opera di Jacques Maritain⁸⁷ – in grado di superare le parzialità del realismo marxista.

3.2. L'anima psichica come sede della persona limitatamente libera

La dimensione corporea si intreccia nell'unità dell'uomo con quella psichica e quella spirituale, ragion per cui risulta difficile parlare di ciascuna senza chiamare in causa le altre e in definitiva l'integralità dell'essere umano. Per quanto concerne la dimensione psichica, l'interesse di Landsberg nei suoi confronti nasce negli anni della formazione universitaria e si mantiene vivo in seguito. Del resto la vita psichica è innegabilmente una dimensione da cui non si può prescindere per comprendere l'uomo nella sua integralità. Ma che cosa significa tale dimensione nel tutto umano, soprattutto dal punto di vista della sua unità personale? Scheler aveva disposto i gradi dello psichico in un *continuum* che dall'impulso organico cieco, attraverso l'istinto, giungeva alla memoria e all'intelligenza: in questa accezione lo psichismo è una proprietà del vivente in generale e l'anima (*Seele, âme*) fa tutt'uno con l'intera sfera del vitale. Ciò che qualifica l'uomo, nella prospettiva scheleriana, è – come visto – un principio ulteriore, che trascende tutta la sfera del vitale: appunto lo spirito.

Per quanto riguarda Landsberg, avevamo accostato alcuni aspetti della sua concezione dello psichico alla fine del capitolo precedente, trattando della scoperta dell'Io (limitatamente) libero

⁸⁶ *Ivi*, p. 93

⁸⁷ Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936.

e attivo da parte di Maine de Biran, il quale lo esperiva come una vita mediana tra due forze, l'animalità e la spiritualità (che nell'uomo non si danno mai allo stato puro), nelle quali parimenti l'uomo "si perde". Questo livello centrale non va confuso – si è visto – con l'Io psicologico (oggettivabile dalle scienze che lo studiano), ma va inteso come l'anima effettivamente vivente dell'uomo, anima che non si identifica affatto *in toto* con la coscienza e con la volontà e presenta invece una profondità ben più inquietante.

Nello scritto giovanile *Die Lehre des Novalis* l'anima veniva da Landsberg identificata con la sfera degli automatismi, una sfera che richiede di essere "esercitata" per divenire disponibile alle esigenze superiori dello spirito. Landsberg caldeggiava vivamente lo sviluppo di una "techne dell'anima" (sull'esempio di quella che ha saputo sviluppare la sapienza orientale, ma che ancora il cristianesimo pre-moderno indubbiamente conosceva), come esercizio volontario rivolto a se stessi e alla propria liberazione, in opposizione all'attuale anarchia a cui le forze dell'anima sono abbandonate. È importante notare come l'essere personale non venga identificato con l'anima psichica, ma individuato in una sfera ulteriore e distinta.

L'anima si presenta in generale come la sfera degli accadimenti interiori, che concernono l'uomo più o meno profondamente e che sfuggono del tutto o parzialmente alla sua volontà. È in questo senso che in *Einführung in die philosophische Anthropologie* Landsberg può affermare che l'«anima in quanto destino» costituisce il limite di ogni libertà umana e della stessa umanizzazione⁸⁸. In questo senso l'anima rappresenta per ogni uomo un «destino endogeno» che ne condiziona profondamente la vita personale. Si riconosce qui facilmente la grande scoperta di Freud: l'inconscio psichico. A Freud Landsberg riconosce il merito indiscutibile di avere gettato luce sull'inconscio, ampliando il sapere che l'uomo

⁸⁸ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 96.

ha di sé e fornendogli soprattutto uno strumento nuovo di liberazione dal destino interiore.

«La dottrina dei sogni di Freud, la sua dottrina degli atti mancati, la sua dottrina delle pulsioni e delle nevrosi, colgono tutte effettivamente l'accadere psichico. Chi si addentra in esse, non si ritrova in possesso di una dottrina dogmaticamente vera, ma diviene probabilmente capace di comprendere più pienamente, sotto nuovi punti di vista, la reale vita umana. Solo se la vita psichica è continuativa e di principio indipendente dalla sua intermittente illuminazione da parte della coscienza, è possibile approfondire il nesso complessivo delle biografie umane e indagare come le più tarde e più complesse manifestazioni vitali siano ancora legate alle primissime impressioni infantili e come un destino apparentemente casuale sia condizionato da più profonde predisposizioni psichiche»⁸⁹.

Nonostante l'indubbia parzialità per ciò che riguarda la derivazione delle funzioni più alte da una sublimazione della *libido*, l'indicazione di Freud la continuità della vita psichica e la sua indipendenza dal rischiaramento intermittente da parte della coscienza consente lo studio della connessione delle biografie umane come un tutto, con risvolti applicativi di tutto rilievo⁹⁰. Significa in definitiva che portiamo dentro di noi una realtà che è parte di noi (che in una certa misura *siamo* noi stessi) e che agisce in modo relativamente indipendente da noi: questa è la nostra anima come "destino".

«Come vi è una realtà esteriore che ci resiste, vi è una realtà interiore, anch'essa corporeizzata, spazializzata dal nostro corpo, temporalizzata dalla storia continua dell'anima in-

⁸⁹ P.L. Landsberg, *Sigmund Freud*, in «Die Zukunft», 29 sett. 1939, p. 5.

⁹⁰ «L'essenza del suo [di Freud] metodo medico stesso risiede nella liberazione dell'uomo dalle forze oscure del suo passato, nel coraggio di rendere nuovamente presenti le difficoltà rimosse della vita e di vincerle veramente» (*ibidem*).

conschia, la *Mneme*, una realtà interiore che resiste ugualmente all'intervento della volontà»⁹¹.

Ciò spiega la concreta possibilità del darsi, per l'uomo, una «lotta interiore», di una «azione interiore» e di un «lavoro interiore» nei confronti di qualcosa che resiste alla volontà ma sul quale la volontà può (limitatamente) esercitarsi. Questa lotta con il mondo interiore può essere ancora più dura di quella con il mondo esteriore. Come per Scheler, anche per Landsberg reale è ciò che “resiste”. L'anima non è un mondo immaginario, dei cui eventi si possa disporre a piacimento, ma è una realtà effettuale (non solo consistente come una “res”, ma anche attiva, produttrice degli effetti, come espresso dalla radice *wirken* del tedesco *Wirlichkeit*).

Un esempio dettagliato di come possa svolgersi un “destino endogeno” nella storia di un uomo, Landsberg lo offre in un articolo dedicato all'interpretazione della malattia mentale di Friedrich Nietzsche⁹², teso a “comprendere”, cioè a collocare nella struttura complessiva della personalità, gli eventi che dipendono da tale destino, o meglio dall'«anima stessa come destino»⁹³. Orbene,

⁹¹ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in «Esprit», oct. 1938 (ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., 99-124, p. 113).

⁹² P.L. Landsberg, *Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», sept.-oct. 1934, pp. 210-231 (ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 187-213).

⁹³ *Ivi*, p. 189. Non sarà inutile ricordare che la tematica del *destino* era già stata affrontata da Scheler, proprio nel contesto di una critica alle tesi di Freud. «Il “destino” (*Schicksal*) non è identificabile con tutto ciò che ci coglie dall'esterno nella forma di cause stimolanti e moti. D'altra parte non è neppure scelto coscientemente, in nessun senso. Esso sembra essere un'essenza complessiva per tutto ciò di cui noi comunemente siamo soliti dire che “questo o quello potevano capitare ed accadere solo a un uomo siffatto”. Il “destino” è la serie, la schiera degli “eventi” che noi, pur non avendoli in alcun modo “cercati”, “presagiti”, “attesi” o “scelti”, tuttavia sentiamo in una maniera del tutto singolare come “appartenenti a noi”, quando sono accaduti, e che rappresentano nella loro totalità una sensatezza del processo vitale che porta il marchio di quella individualità a cui il processo appartiene» (Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Niemeyer, Halle 1923; tr. it.,

Nietzsche aveva contratto la sifilide, che lo portò alla demenza paralitica. Si è scoperto che la causa di questa malattia è da attribuirsi a un batterio, la *spirocheta*, che attacca il cervello. Con questo tutto sembrerebbe spiegato: un cervello devastato dalla *spirocheta*. Tuttavia il fatto innegabile che la malattia irrompa, per così dire, in una personalità sempre unica, suggerisce un approccio olistico alla malattia stessa e ai suoi effetti sul complesso della personalità.

«La “Paralisi”, creatura mitologica, non esiste. Ciò che esiste è un processo cerebrale pressappoco identico nella sua genesi e nei suoi elementi costitutivi per un certo numero di casi, che produce effetti differenti a seconda delle personalità sempre uniche che modifica nella sua qualità di fattore brutale dell'ambiente corporeo. La malattia di A non è mai quella di B, e quella di X è semplicemente una finzione»⁹⁴.

Proprio i caratteri atipici della malattia di Nietzsche sembrerebbero rivelare lo specifico della sua personalità. L'evoluzione della sua biografia complessiva, in rapporto alla malattia degenerativa che lo minacciava, può essere “compresa” come uno sforzo di resistenza della vita spirituale nei confronti della minaccia incombente.

«Tutto avviene come se il pensiero, l'intuizione e la creazione, di cui Nietzsche aveva fatto la sua tendenza centrale, si battessero contro le resistenze che provenivano dalla paralisi crescente del cervello; come se, per effetto stesso di questa lotta, la sua vita spirituale superasse in qualche modo se stessa per soccombere finalmente alla forza brutale della composizione organica. Come l'onda che s'infrange contro lo scoglio, lo spirito sembra, prima di soccombere, risollevarsi un'ultima volta in uno slancio prodigioso. [...] Le recrudescenze compensatrici dell'attività spirituale che lottano aspramente per la difesa della propria destinazione [*destinée*] contro ostacoli e minacce esogene, dovute al caso, costituiscono fe-

Amore e odio, SugarCo, Carnago [Varese] 1993, pp. 140-141.

⁹⁴ *Ivi*, p. 193.

nomeni frequentemente osservati. Noi pensiamo prima di tutto a resistenze dell'ambiente esteriore. Ma perché la resistenza crescente di una cerebralità che viene meno non potrebbe produrre anch'essa degli effetti analoghi?»⁹⁵

Nella sua interpretazione Landsberg riprende la dottrina di William James, che interpreta la personalità come un pluriverso di forze e il cambiamento di personalità come del cambiamento di quella che fino a quel momento era stata la dominante psichica. Esisterebbero testimonianze di una sensibilità molto acuta da parte di Nietzsche alle sofferenze altrui e di una sua fragilità di fondo fin dagli anni della giovinezza. Questi tratti, coperti nella maturità dal tratto – divenuto dominante – della “volontà di potenza”, sarebbero riemersi nella fase finale della vita di Nietzsche, da lui trascorsa in uno stato di infantilità psichica. In breve, sotto i colpi della malattia, la «componente infantile», avrebbe ripreso il sopravvento sulla «componente della potenza». Non si tratta del sopravvento di forze estranee alla personalità, ma del riemergere di forze finora rimosse e rimaste latenti, che la malattia fa riemergere⁹⁶. Questo avviene allorché l'Io cosciente e volontario non può più rinforzare la componente cosiddetta di potenza e unificare efficacemente la personalità.

«Se dunque un processo di paralisi cerebrale infrange in prima linea il potere della coscienza, l'equilibrio della personalità ne è scosso, e bisogna attendersi un'irruzione di componenti divenute in precedenza estranee all'Io personale [...]. La distruzione somatica modifica il dinamismo della vita psichica senza abolirne i dati primordiali»⁹⁷.

La vita psichica mostra dunque una struttura unitaria (nel senso che gli elementi che vi concorrono sono interdipendenti) e comprensibile. La coscienza vi esercita un ruolo decisivo ma nello

⁹⁵ *Ivi*, p. 196.

⁹⁶ *Ivi*, p. 203.

⁹⁷ *Ivi*, pp. 205-206.

stesso tempo limitato: può in una certa misura concorrere a ordinare componenti psichiche preesistenti, schierandosi con alcune e opponendosi ad altre, ma il suo potere è fragile, soprattutto qualora intervenga qualche perturbazione, come nel caso di una malattia. Allora gli elementi della vita psichica possono prendere una nuova configurazione, sulla base delle componenti preesistenti, ancora riconoscibili. In questo senso il dinamismo psichico rimane “comprensibile” fino alla fine⁹⁸.

La vicenda biografica di Nietzsche interessa naturalmente qui non tanto in se stessa, ma in quanto l'interpretazione che ne dà Landsberg può illuminare sua concezione della vita psichica. E la conclusione non è che l'indicazione di uno spazio di indagine:

«Il rapporto intimo e complesso tra un certo destino interiore [*fatalité intérieure*] e talune casualità dell'ambiente [*hasards du milieu*] ci sembra essere caratteristico per la vita terrena dell'uomo in generale. L'antropologia filosofica dovrebbe precisare queste relazioni e il ruolo limitato della libertà cosciente»⁹⁹.

Anche la conversione religiosa può essere interpretata come un cambiamento di dominante, secondo la teoria psicologica fornita da William James in *The Variety of Religious Experiences*¹⁰⁰. Neanche qui gli elementi preesistenti scompaiono (si vedano i racconti di Agostino sui sogni erotici che lo perseguitavano molto tempo dopo la sua conversione), ma cambiano di posizione nella nuova connessione psichica.

⁹⁸ Quanto alla domanda se Nietzsche sarebbe stato guaribile con i metodi moderni, Landsberg confessa di non comprenderne il senso: «Che cosa vuol dire qui “guaribile”? Non mi sembra del tutto assurda l'idea che quest'uomo sia rientrato nella sua infanzia dopo aver pronunciato la sua parola, che fosse permesso a quest'anima di riposarsi dopo aver dato all'umanità, attraverso mille sofferenze, il suo messaggio» (*Ivi*, p. 213).

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ William James, *The Variety of Religious Experiences* (1902); tr. it. *La varietà dell'esperienza religiosa*, Bocca, Milano 1954.

«La conversione, per quanto incomprensibile sia la sua essenza intima, suppone a nostro avviso ugualmente una struttura naturale e psicologica alla quale corrisponde. Questa struttura è dal punto di vista più generale, quella pluralità del nostro essere che tende sempre all'unità e che non la raggiunge mai del tutto.[...] Così accade talvolta che la dominante cambi e che una nuova dominante rimuova le tendenze che avevano guidato in precedenza l'attività dell'individuo. Un tale cambiamento di struttura, una tale decisione rappresenta sempre *una sorta* di conversione e ci permette persino, mediante un'analogia naturale, di comprendere un po' meglio che, in una conversione come quella di sant'Agostino, nulla è annientato nell'individuo»¹⁰¹.

La teoria in questione va però secondo Landsberg completata, perché quanto vi è in essa di vero non basta per comprendere conversioni come quelle di Paolo, Agostino, Pascal, che sono opera di Dio. In questa teoria, infatti, se è vero che nulla di ciò che c'era si annienta nell'individuo, ma che vi è solo un'inversione dei fattori (come avviene nel cambiamento di dominante naturale), è vero anche che nemmeno si aggiunge nulla di nuovo, come avviene invece nel cambiamento di dominante prodotto da un intervento sovranaturale.

«Nella vera conversione, una forza nuova e creatrice è entrata in gioco, forza di cui dobbiamo dire che è nuova, perché è sconosciuta e non preesisteva nell'individuo stesso prima della sua apparizione, forza di cui dobbiamo dire che è creatrice, perché conosciamo i suoi effetti viventi eminentemente duraturi: forza infine di cui la nostra luce naturale può constatare l'esistenza e la presenza, ma non penetrare l'essenza»¹⁰².

Se il caso di Nietzsche, esaminato sopra, era un esempio dell'Io cosciente e volontario in lotta con il destino interiore, il caso

¹⁰¹ P.L. Landsberg, *La conversion de Saint Augustin*, in «La vie spirituelle», XL-VIII, 1936, Suppl. 31-56, citato a p. 48.

¹⁰² *Ivi*, pp. 48-49.

della conversione di Agostino è un esempio dell'io alle prese con una forza di ordine metapsicologico¹⁰³.

3.3. *Lo spirito come apice dell'unità personale*

Non è per nulla facile determinare lo statuto ontologico dello “spirito” (*Geist, esprit*). La lunga storia del termine, che oscilla tra la sfera mentale (realtà psichica) e quella propriamente spirituale (principio immateriale), non aiuta a farsene un'idea univoca. In Landsberg lo spirito designa la sfera di quegli atti che vengono esperiti come indipendenti dalla corporeità e sembrerebbe doversi identificare – schelerianamente – con il “centro” della persona. Al tempo stesso la persona non si identifica *in toto* con lo spirito, perché di essa fanno parte anche la dimensione psichica e quella corporea. Sembra trattarsi di una sfera nei confronti della quale l'uomo, più che attivo si mostra recettivo. Proprio perché è “altra”, questa sfera gli consente di contrapporsi efficacemente agli automatismi psicofisici.

¹⁰³ Degna di interesse è una relazione fornita da un partecipante a un seminario dedicato alla tematica del destino, in occasione del quale Landsberg era intervenuto con una relazione dal titolo *La Destinée chez Sant Augustin*. Da notare che Landsberg fu l'unico tra i relatori (che nei titoli dei loro interventi impiegano tutti il termine *destin*) a impiegare il termine *Destinée*, evidentemente per distinguerlo dal puro e semplice fato. Landsberg distingue pertanto 1) *La Destinée*, che sembra doversi interpretare come destinazione (per l'uomo si tratta della felicità in Dio); 2) la *fatalité*, il destino interiore, la necessità creata dal peccato per il cattivo uso della libertà. L'uomo è incatenato dalla *libido*, che grava come un destino che ne ostacola la destinazione. «Non possumus non peccare»: quello è il «destino» dell'uomo, il dominio del suo passato sul suo presente». Il Fato antico in Agostino si interiorizza: la lotta è ora tra la natura dell'uomo come essere destinato (finalizzato) a Dio e la sua *libido* di essere decaduto. La volontà dell'uomo non scompare, ma è come paralizzata. Il cristiano fa la dolorosa esperienza degli avvenimenti che dominano la volontà dell'uomo, a cui si oppone la forza della destinée, inscritta nella natura profonda dell'uomo, a cui viene in soccorso la grazia di Dio, che non contraddice alla libertà indebolita dell'uomo, ma anzi la libera. Il resoconto della comunicazione di Landsberg si trova in Marcel Moré, *Pontigny '39: la decade de la Destinée* in «Esprit», novembre 1939, pp. 80-90.

Nei testi di Landsberg ricorre spesso l'espressione "persona spirituale" (ad esempio la morte è l'evento della scomparsa della persona spirituale a seguito di una dissoluzione dei processi integrati dell'organismo), il che fa pensare che proprio lo spirito qualifichi primariamente la persona; nello stesso tempo lo spirito, in quanto principio super-vitale, non è il principio *specificamente* umano: l'uomo, la persona, non si connotano come puramente spirituali, esattamente come non si connotano come puramente animali. Ma se lo spirito, per così dire, "sporge" dalla sfera puramente vitale (in quanto può oggettivarla e resisterle) esso va interpretato, secondo Landsberg, come derivante da una sfera super-vitale. Per evitare ogni fraintendimento di tipo dualistico (come contrapposizione tra *Geist* e *Leben* o tra *Geist* e *Leben-Seele*), è necessario, nel momento in cui si operano tali distinzioni, ricordarsi che l'uomo totale o la persona reale, vivente agente e riflettente, si colloca a un livello mediano, nel quale lo spirito "entra" con la sua azione trasformante, ma nel quale "entra" anche il livello animale in tutta la sua prepotenza. L'uomo, la persona, è insieme tutto questo.

Landsberg si colloca sulla linea del primo Scheler, quella anteriore alla svolta panenteistica. Sarà utile pertanto un confronto con Scheler, che ha riflettuto approfonditamente su questa categoria, tanto in riferimento all'uomo che a Dio. Per Scheler, come abbiamo visto, la *persona* è essenzialmente qualificata dallo *spirito*. L'uomo si configura come una triplicità di: corpo (*Körper*), inteso come centro d'energia; corpo vivente e psiche (*Leib-Seele*) inteso come coscienza psichica ed espressione corporea; spirito (*Geist*),

inteso come attualità pura¹⁰⁴. Spirito, atto e persona sono in Scheler termini strettamente correlati.

«Noi connotiamo [...] l'intera sfera degli atti [...] con il termine “*spirito*”: definiamo come tale tutto quanto presenti l'essenza di atto, d'intenzionalità e di pienezza di senso, a prescindere dall'ambito in cui tutto ciò possa effettivamente manifestarsi. Dalle considerazioni fatte è chiaramente evincibile che ogni spirito è “personale” per necessità di natura eidetica e che l'idea di uno “spirito impersonale” è un “controsenso”. All'essenza dello spirito non ineriscono però né un “io” né la divisione tra “io e mondo-esterno”. La *persona* è piuttosto quanto si pone come unica ed ontologicamente necessaria forma d'esistenza dello spirito, a condizione che si tratti di uno spirito concreto»¹⁰⁵.

Lo spirito è per Scheler completamente altro dal corporeo e dallo psichico, da essi inderivabile e a essi irriducibile. È ciò che distingue l'uomo dall'animale e ne fa una persona, qualcosa di unico nel mondo dei viventi. Grazie allo spirito l'uomo si eleva al di sopra dell'ambiente, nel quale l'animale è totalmente immerso, divenendo un essere aperto al mondo; lo eleva inoltre anche al di sopra dei propri stati psicofisici, che possono essere oggettivati dallo spirito, mentre gli atti di quest'ultimo non lo possono mai. Importante è inoltre rilevare come per Scheler la sfera dello spiri-

¹⁰⁴ Cfr. Wolfhart Henckmann, *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, München 1998, p. 200: «Lo spirito consiste di un ordinamento di specie di atti che sono unificati nel “centro personale” (*Personszentrum*). Lo spirito, a differenza dello psichico e del fisico, non è oggettivabile; può essere solo personalmente compiuto, intersoggettivamente con-compiuto o studiato come correlato delle sue operazioni. A differenza del centro vitale psichico, che è temporale, il centro personale è sovratemporale».

¹⁰⁵ Max Scheler, *Il formalismo nell'etica*, tr. it. cit., p. 481. Cfr. per contro Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it. cit., p. 143: «Inoltre vogliamo designare come “persona” quel centro di atti entro il quale lo spirito appare nelle sfere finite dell'essere, distinguendolo nettamente da tutti i centri funzionali della “vita”, che, considerati dal punto di vista interno, prendono altresì il nome di “centri psichici”».

to non sia disponibile all'intervento della volontà, la quale è tanto più efficace quanto più si rivolge alla sfera periferica della persona e tanto meno efficace quanto più si avvicina al suo centro: il "centro" della persona, in quanto spirito, è pertanto sottratto agli sforzi dell'Io psichico.

Vedemmo come nell'articolo giovanile *Kirche und Heidentum* Landsberg parlasse a sua volta dell'uomo come di un essere che è strutturalmente persona («in senso pneumatico, che "ha" tutti gli oggetti, ma che può essere colta soltanto in atti di raccoglimento e mai oggettivata»), ma «esteriorizzato nelle cose» al punto da cogliersi ormai solo come oggetto: come Io psicofisico (corpo animato) e come Io psicologico (*oggetto* dell'intuizione interiore)¹⁰⁶.

Sembrerebbe dunque che anche in Landsberg la persona sia qualificata dallo spirito e che questo venga affermato sulla base dell'esperienza vissuta di una indipendenza nei confronti del corpo vivente. Quest'ultimo a sua volta costituisce, come visto, la condizione indispensabile della presenza o realizzazione concreta della persona stessa. Parlare di "persona spirituale", non significa dunque parlare di una sostanza a sé, che potrebbe esistere separatamente dal corpo, ma dell'uomo intero nella sua dimensione o polo spirituale, senza alcuna necessità di sostantivizzare lo spirito. Questo sembrerebbe voler intendere Landsberg quando parla della morte come della scomparsa della "persona spirituale". Nell'esperienza della morte del consimile, scelta da Landsberg come punto di partenza per tentare di cogliere la relazione tra la persona e la morte, ciò che si coglie è appunto la connessione intima tra un evento di ordine vitale e la sparizione della persona spirituale. «La *vita*, nel senso biologico del termine, mostra, terminando, di essere la *base di presenza*, base indispensabile alla realizzazione dello *spirito personale* nel tutto dell'uomo terreno»¹⁰⁷. L'esistenza umana si rivela come virtualmente multipla e la sua unità come

¹⁰⁶ P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», cit., p. 58.

¹⁰⁷ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 26.

problematica¹⁰⁸. Anche il rapporto tra «esistenza umana complessiva» e «corpo fisico» (*Körper*), tra «vita spirituale personale» e «vita psicofisica corporea» si configura come un rapporto ambiguo tra un'opportunità di realizzazione e un ostacolo all'esistenza propriamente personale. Per questo qualcuno ha creduto di riconoscere in Landsberg i tratti di un vero e proprio dualismo¹⁰⁹.

Se lo spirito è ciò che qualifica l'uomo, d'altra parte è da Landsberg espressamente indicato come un principio di natura non animale, non deducibile dall'animalità per via evolutiva; da questo punto di vista *non* è nemmeno il principio specificamente umano. La vita specificamente umana, come abbiamo visto, è collocata nel mezzo (in quanto partecipa di entrambe) tra quella puramente animale e quella puramente spirituale. Lo abbiamo veduto in riferimento all'antropologia di Maine de Biran: «L'uomo nella sua specificità si trova tra i due estremi. È questa persona che vive, che agisce e che pensa, che è “ciascuno di noi”»¹¹⁰.

Come accade in Scheler, alcune espressioni di Landsberg fanno pensare all'identificazione della persona con il principio spirituale che rende l'uomo tale, ma a ben vedere questo identifica solo uno dei suoi poli. Il rifiuto da parte di Landsberg dello spiritualismo dualista è netto: adottandolo non si capisce più nulla dell'uomo, del suo essere e del suo agire nel mondo. L'uomo, pascalianamente, è una “canna pensante”. La “persona spirituale” non è l'uomo integrale.

Il dualismo polare *Geist-Leben* che caratterizzava gli scritti giovanili è superato nella prospettiva antropologica matura di Landsberg. La “vita” non si identifica più con la vita corporale-biologica (salvo specificazione); non si identifica con la “vita pratica”;

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 27.

¹⁰⁹ Ad esempio Fridolin Wiplinger, *Der personal verstandene Tod*, cit., pp. 116-117), che, come vedemmo sopra, accosta Landsberg al platonismo. Cfr. Anche il giudizio di Rolf Löhler (voce *Philosophische Anthropologie*, in *Philosophie und Naturwissenschaften*, Dietz Verlag Berlin 1991, pp. 703-705), che parla di una ripresa del dualismo scheleriano tra lo psicovitale e lo spirituale-filosofico.

¹¹⁰ P.L. Landsberg, *Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, cit., p. 355.

non è l'antitesi del *Geist*. Il dualismo metafisico è ora letto come una situazione storica e una frattura tipicamente tedesca¹¹¹ e la vita è intesa anche come «vita dello spirito»¹¹². È la «vita totale», nel cui compimento l'uomo (inteso come unità esistenziale) di volta in volta si trova¹¹³.

Ciò nonostante ricorre in Landsberg la distinzione tra il semplice “essere vivente” e l'uomo in senso essenziale o la “persona”. L'essere umano è infatti tale a seguito di una trasformazione personalizzatrice degli elementi di origine pre-personale che lo costituiscono. Ciò vale tanto per la storia complessiva del genere umano, quanto per la storia particolare di ogni individuo¹¹⁴. Sussiste un nesso tra il processo dell'“ominizzazione” (*Menschwerdung*), del quale l'animalità costituisce la condizione o il presupposto e quello del “divenire-persona” (*Personwerdung*), nel quale il corpo vivente costituisce la “base” d'essere della persona. In *Einführung in die philosophische* si parla di un “principio nuovo” (il *Geist*) in riferimento alla genesi dell'umanità; stando all'articolo su Maine de Biran, il principio (spirituale) d'origine sovrumana è distinto da quello specificamente umano (Io attivo). Ciò vale sia per la storia dell'umanità nel suo insieme sia per la storia del singolo individuo: in entrambi i casi si assiste a un siffatto processo trasformatore. Abbiamo visto il parallelismo istituito da Landsberg tra la filogenesi e l'ontogenesi dell'uomo. Nell'uno e nell'altro caso vi è un “salto”, una discontinuità tra le condizioni di tipo organico e il fenomeno dell'“ominizzazione” in senso proprio. Si può parlare di evoluzione (di sviluppo di un'unica identica essenza) solo all'interno di un medesimo contesto animale (anche nell'uomo considerato come appartenente a un ordine animale). L'esempio dell'origine del linguaggio, una delle funzioni distintive dell'uomo può essere chiarificatore.

¹¹¹ Cfr. per es. P.L. Landsberg, *Henri Bergson*, in «Die Zukunft», 43, 1939 p. 5.

¹¹² P.L. Landsberg, *Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innenwelt*, cit., p. 363-376.

¹¹³ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 178

¹¹⁴ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 39.

VI. L'idea di persona

«L'essere-uomo [*Menschsein*] emerge da una specie animale, ma è in sé un fatto razionalmente e storicamente indeducibile: il “destarsi” di Adamo, che ogni dottrina e ogni mito dell'uomo cercano, in qualche forma, di interpretare. Ma nel momento stesso in cui l'uomo ha iniziato la sua ominizzazione (*Menschwerdung*), possedeva anche già, in via di principio, tutte le possibilità fondamentali della propria esistenza, dunque anche il linguaggio. [...] Da nessun'altra parte come nel problema del linguaggio si manifesta con più forza il complesso rapporto che sussiste tra il modo d'essere dell'uomo in quanto specie animale e il suo divenire un'essenza di tipo nuovo: da un lato vi è l'indeducibilità della nuova essenza e dall'altro il rapporto che l'ominizzazione di tipo spirituale (*geistige Menschwerdung*) intrattiene con la specificità biologica di una specie animale»¹¹⁵.

Ciò che spinge Landsberg a rimarcare la distanza qualitativa tra l'uomo in senso essenziale e l'uomo come specie animale o quella tra l'individuo biologico e la persona è la preoccupazione che, come avviene nell'evoluzionismo naturalistico, vengano negate differenze ontologiche essenziali. Nonostante ogni parvenza di continuità, tra l'animale e l'uomo vi è a tutti i livelli (nell'amore, nella conoscenza, nel linguaggio, ecc.) un salto di qualità che richiede un principio nuovo, che si può indicare con il termine *Geist*. Bisogna tuttavia porre attenzione al fatto che l'animalità non viene annientata, ma solo “trasformata” dal principio personale, che ne fa una totalità nuova, una nuova unità esistenziale. Questa unità può avere gradi molto diversi e spetta alla persona di realizzarla, dando ordine alle proprie forze interiori e in una certa misura anche a quelle della sfera corporea. In questo senso lo “spirito” può divenire principio di unità dell'uomo che si apre integralmente a esso, per una via che, in Landsberg, porta diritta alla sfera religiosa.

¹¹⁵ P.L. Landsberg, *Mensch und Sprache*, in «Zeitschrift für freie deutsche Forschung», cit., pp. 54-55.

Un ultimo accenno deve essere fatto. Dire che la persona è spirituale non può che significare che è aperta alla relazione con altri spiriti, vale a dire con-costituita dalla dimensione interpersonale, tant'è vero che senza di questa non è per Landsberg pensabile alcun tipo di sopravvivenza: «Lo spirito può esistere solo in comunione. Non esiste Io spirituale senza un Tu»¹¹⁶. L'esistenza piena e perfetta nella dimensione spirituale l'uomo la realizza nell'incontro con Dio come Persona delle persone. Lì la persona umana incontra non solo Dio, ma anche se stessa.

4. Persona umana e Persona divina

Abbiamo già avuto modo di dire che per Landsberg soltanto sullo sfondo della persona divina, in certo qual modo in analogia a essa, l'uomo scopre anche se stesso come persona. Proprio a tale proposito deve essere rigettata l'opinione di Feuerbach, geniale e coerente dal punto di vista del naturalismo, secondo la quale l'idea di Dio è una proiezione e una ipostatizzazione di proprietà umane, in quanto l'umanità, nella propria autocoscienza di genere, avrebbe fatto dei propri attributi e predicati dei soggetti particolari. Solo Dio è pura persona, e soltanto a partire da Lui è possibile determinare in quale misura un qualsiasi altro essere sia personale; addirittura si può dire che solo nel coglimento di Dio l'uomo diviene persona¹¹⁷.

Non vi è dunque alcun dubbio che il personalismo landsbergiano si iscriva in un orizzonte religioso-metafisico ben determinato, che è quello del personalismo teistico, acquisito fin dagli anni nei quali Scheler incarnava il modello del filosofo cattolico, e saldamente mantenuto anche dopo la svolta "panenteistica" di questi a partire all'incirca dalla metà degli anni Venti. Landsberg si misurò costantemente con una fenomenologia dell'esperienza religiosa, prima attraverso lo studio dei documenti degli "uomini re-

¹¹⁶ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 65.

¹¹⁷ Cfr. P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/24, cit. p. 58.

ligiosi” e poi sempre di più interpretando le proprie esperienze personali. Nei diversi tentativi di interpretazione di filosofi che Landsberg ci ha lasciato, il problema della ricerca di Dio è quasi sempre centrale, ed è indissolubilmente connesso a quello della verità di se stessi (del «*verum facere se ipsum*», in termini agostiniani): si pensi alla travagliato ricercare di Agostino, Pascal, De Sade, Bakunin, Nietzsche, De Unamuno, Scheler; o alla religiosità conaturata di Malebranche o Novalis.

In questo contesto ci basterà qualche accenno per completare la prospettiva landsberghiana fin qui da noi esposta. Nella visione di Landsberg – in questo in sintonia con quella di Scheler – il valore del sacro (che si dà nella sfera religiosa) non è confinabile in una dimensione residuale e marginale della vita soggettiva; è al contrario fondamentale e costitutiva dal punto di vista ontologico e gnoseologico e si riflette sulla concezione del mondo, sull'autoconcezione e sull'autoformazione di ciascuno. Nell'*ordo* valoriale il sacro è *per essenza* il più elevato (il che non significa che venga poi *de facto* preferito e scelto): un sacro posposto al vitale o all'utile non è semplicemente più tale.

L'elemento religioso è decisivo in diversi sensi. Per la singola coscienza cristiana le scelte decisive si compiono di fronte a Dio e di fronte a Dio la persona ritrova quella sfera ultima di libertà che dovrebbe impedire ai popoli di diventare masse impersonali (tutto all'opposto della religione intesa come «oppio dei popoli»). La ricerca di Dio come risposta di senso alla vita umana e come promessa di sopravvivenza porta da un'antropologia filosofica a una «Metantropologia», a ricercare il fondamento assoluto dell'uomo in un *Ens a Se*, ricerca che esorbita dalle competenze filosofiche. L'aspetto decisivo, qui, è che Dio stesso è inteso come personale.

«Noi parliamo qui di Dio come di una persona. In effetti, il personalismo cristiano si fonda sul principio che Dio partecipa tale forma di esistenza. In metafisica ciò significa: *l'essere è personale nel suo profondo: l'assoluto esiste in quanto persona, e non è*

che per la persona assoluta che le altre forme di esistenza sono realizzate (esistenza ideale, vitale, materiale)»¹¹⁸.

L'aspetto che qui ci interessa maggiormente è proprio la relazione tra la persona umana e la Persona divina, relazione che Landsberg considera essenziale. Divenire se stesso e personalizzarsi significa per l'uomo in definitiva «entrare nella relazione vera tra la persona che egli deve divenire e Dio»¹¹⁹. Da questo punto di vista, l'iniziativa è primariamente di Dio e l'esperienza della personalizzazione è intesa da Landsberg come «lo stato del subire un'attività divina»¹²⁰. La «sfera della differenza centrale», tra la singola persona e ogni altra – di cui ci siamo occupati all'inizio di questo capitolo – è data nel rapporto che ognuno, *de jure* intrattiene col proprio creatore. E in questa relazione si collocano anche l'unità e l'identità più intima della persona nel suo essere-divenire.

«Quando [...] si parla di un atto nel quale Dio realizza la sua idea creando un uomo determinato, questo atto non potrebbe essere concepito come istantaneo e come localizzato in un luogo nettamente definito dell'evoluzione embrionale o infantile. Al contrario, bisogna vedere tale creazione della persona come estendentesi alla durata e all'attività totale della personalizzazione individuale»¹²¹.

Nel suo rapporto con Dio ogni persona ha una vocazione speciale che la costituisce. Da questo punto di vista, vi sono indubbiamente si ammettono dei gradi molto differenti nella personalizzazione di ciascuno, in questo cammino del divenire se stesso in Dio. Il santo è la figura paradigmatica della riuscita di questo compito.

¹¹⁸ P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, cit., p. 21.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 18.

¹²¹ *Ivi*, p. 20.

VI. L'idea di persona

«Il santo ci appare come specialmente personalizzato, poiché in lui la trasformazione personalizzatrice dell'uomo intero, questa attività continua di cui il prodotto si chiama personalità, ha toccato il grado supremo. La vita corporea, la vita degli impulsi, il gesto, la volontà, l'intelligenza, il modo di parlare, tutto è qui cambiato. È certo che la lotta che conduce alla santità, e nella quale essa si difende, è oggettivamente una lotta di personalizzazione. Creandosi mediante il sacrificio, atto creatore nel quale solamente ha la propria esistenza, la persona guadagna in potenza nell'insieme dell'uomo, così come in influenza spirituale ed esemplare nel proprio *entourage*¹²²».

Questi brevi accenni erano necessari per dare l'orizzonte complessivo di senso nel quale si collocano molte problematiche antropologiche e della persona in Landsberg. Se la filosofia si presenta infatti, nel suo pensiero, come una possibilità specifica di ricerca della verità, essa non è separata dall'integralità della vita umana e dal suo fondo misterioso, che anche e soprattutto l'atteggiamento religioso consente di penetrare. La filosofia è sempre la possibilità di un «*être en route*», un essere itinerante che cerca di orientarsi nell'esistenza. La "via interiore" è quella privilegiata per l'uomo alla ricerca della verità di se stesso. Al termine di questa via, trascendendosi, incontra l'Essere, l'Esistenza, Dio. La verità filosofica si completa con altre verità, tra cui quella religiosa, alla quale cede il passo là dove termina lo spazio della parola e inizia quello del silenzio.

¹²² *Ivi*, p. 25.

VII. La teoria dell'*engagement* personale

1. La questione della “storicità”

Secondo la testimonianza di Jorge Semprun, allora esule a Parigi, sarebbe stato Landsberg a introdurre «nel vocabolario e nel pensiero del gruppo Esprit» il concetto di «storicità»¹. È lo stesso Semprun a mettere in relazione l'articolo *Réflexions sur l'engagement personnel* di Landsberg – sul quale ci dovremo ampiamente soffermare – con l'esperienza del Fronte popolare e della guerra di Spagna. In effetti a partire dalla seconda metà degli anni Trenta, la storicità umana e l'impegno (*engagement*) personale divengono le categorie portanti della riflessione di Landsberg.

In realtà si potrebbe osservare che i problemi storico-sociali non erano mai stati del tutto estranei ai suoi interessi. Negli anni Venti Landsberg, come si è visto, si era seriamente confrontato con la crisi tedesca ed europea del dopoguerra, elaborando una sua risposta nei termini di una “rivoluzione conservatrice”, intesa come recupero di un “*ordo*” metafisico eterno, a cui anche la vita umana in tutti i suoi aspetti avrebbe dovuto conformarsi. In poco più di un decennio, tanto la situazione politica internazionale europea quanto quella personale di Landsberg erano profondamente mutate. Nel nuovo contesto politico europeo degli anni Trenta gli eventi ponevano nuovi problemi e richiedevano nuove risposte sulla base di nuove riflessioni. Le concrete minacce costituite dai regimi affermatasi in Italia, Russia, Germania, Spagna, sollecitavano una comprensione adeguata dei fenomeni storici in atto, che rendesse possibile un'efficace resistenza morale e pratica. È in questo contesto che, a partire dal periodo dell'esilio francese, una

¹ Jorge Semprun, *Adieu vive clarté...*, Gallimard, Paris 1988, p. 110.

parte significativa della riflessione filosofica di Landsberg inizia a gravitare attorno alle problematiche dell'agire umano nel mondo e nella storia, e in particolare attorno alla categoria fondamentale di "impegno", la cui elaborazione, oltre che costituire uno sviluppo importante nell'evoluzione del suo itinerario speculativo, eserciterà anche un notevole influsso su Mounier e sull'intero movimento di *Esprit*². Avviene così che il filosofo dell'«ordo eterno» e della «morale contemplativa» (sia pure intesa come premessa di trasformazione di sé e del mondo) divenga ora il filosofo della «storicità responsabile», contribuendo significativamente alla diffusione del termine "*engagement*", come in precedenza aveva contribuito alla diffusione dell'idea e dell'espressione di una "*konservative Revolution*".

Le vicende personali vissute da Landsberg ebbero indubbiamente un peso determinante in questa evoluzione. Dopo gli anni di studio e di insegnamento in Germania, aveva assistito prima al-

² In una conferenza del 1944 Mounier distinguerà una fase "doctrinaire" del movimento nel periodo 1932-'34, caratterizzata da un "purismo" dell'azione, che si traduceva in una neutralità rispetto alle concrete forze che agivano nella storia e nel mondo, e una successiva una fase dell'*engagement*, ascrivibile anche al contributo teorico di Landsberg. «Ha avuto su di noi un'influenza enorme. Ci ha salvati da questo pericolo del purismo» (Emmanuel Mounier, *Les cinq étapes d'"Esprit"*, in «Dieu Vivant», 16, 1950, pp. 37-53, citato a p. 45). In un articolo in memoria di Landsberg, pubblicato su «Esprit» nel dopoguerra, Mounier traccerà un breve bilancio della collaborazione di Landsberg: «Egli fu e resta tuttora per ciò che ci ha dato, una delle pietre d'angolo di Esprit. Nessuno ha contribuito più di lui, attorno al 1935, ad infonderci, prima che il termine fosse di moda, quel che occorreva di esistenzialismo per allontanarci dalle chiacchiere astratte. Le sue 'Osservazioni sull'azione', le sue 'Riflessioni sull'impegno' segnano delle date cruciali nella nostra storia. Quante frasi percorrono oggi le strade e che non saranno mai, al di fuori di questo omaggio, collegate al suo nome. Non possiamo ancora misurare il vuoto che lascia tra noi». (Emmanuel Mounier, *Paul Ludwig Landsberg*, in «Esprit», XVI, ju. 1946, pp. 155-156, cit. a p. 156). Secondo Domenach, Landsberg «apportò al personalismo ciò che gli mancava ai suoi inizi: la nozione del soggetto storico e dei suoi limiti» (Jean-Marie Domenach, *Emmanuel Mounier*, Ed. du Seuil, Paris 1972, p. 106). Sull'influenza esercitata da Landsberg su «Esprit» cfr. anche Michel Winock, *Histoire politique de la revue Esprit 1930-1950*, Ed. du Seuil, Paris 1975, p. 127ss.

l'ascesa del nazionalsocialismo in Germania e successivamente allo scoppio della guerra civile in Spagna, due eventi che segnarono profondamente la sua vita e che, unitamente ai molteplici contatti con esponenti in esilio di entrambi i paesi durante il soggiorno parigino, contribuirono indubbiamente al maturare in lui di una coscienza politica vigile e impegnata³. Ma se non si può prescindere dal contesto storico e biografico a partire dal quale la problematica dell'*engagement* prende l'avvio, altrettanto importante è tenere presente che essa involve problematiche filosofiche fondamentali (di tipo antropologico, etico, gnoseologico), che Landsberg svolge in stretta continuità di rapporto con l'impostazione della sua precedente riflessione filosofica. L'elaborazione articolata della nozione di *engagement* e le riflessioni sulle problematiche dell'agire storico si innestano infatti su un impianto speculativo già delineato, costituendone per così dire il coerente prolungamento sotto la spinta degli eventi storici. Si è già visto, infatti, come l'antropologia filosofica – nella doppia valenza di chiarificazione dell'autoconcezione e di autoconfigurazione – avesse per Landsberg anche un significato etico, di indicazione per la condotta umana. In breve, non vi è alcun dubbio che l'impianto teorico della *Einführung in die philosophische Anthropologie*, prestasse allo sviluppo di una filosofia dell'impegno storico, come del resto hanno riconosciuto quanti finora hanno cercato di ricostruire il percorso speculativo di Landsberg⁴.

³ Osserva giustamente in proposito Albrecht Betz: «È poco noto che il concetto *engagement* intellettuale, che nel dopoguerra avrà successo grazie a Sartre, ha una delle sue radici nel contributo di un filosofo tedesco emigrato. Le *Riflessioni sull'engagement personale*, pubblicate da Landsberg nel 1937 su "Esprit", nascono nel contesto politico dell'antifascismo e della guerra civile spagnola» (Albrecht Betz, *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreißiger Jahre*, München 1986, p. 134).

⁴ Sullo sviluppo del pensiero di Landsberg dagli scritti giovanili a quelli della maturità e dell'esilio si vedano i lavori di Karl Albert (*Philosophische Anthropologie und Sozialphilosophie bei P.L. Landsberg*, in Id. *Das gemeinsame Sein*, Richarz Verlag, Sankt Augustin 1981, pp. 33-46), di Eduard Zwierlein (*Konservative Revolution und Engagement. Paul Ludwig Landsbergs Weg vom Ideal der konservativen Revolu-*

Più controversa appare invece la questione del rapporto tra la fase giovanile del pensiero di Landsberg, incentrata sul paradigma metafisico dell'«eterno nel medioevo», sul primato del «pensiero metafisico» rispetto al «pensiero storico» e sul primato dell'«essere» rispetto al «divenire» – e quella nuova, in cui le categorie determinanti diventano quelle della storicità e dell'impegno.

Secondo Karl Albert – che interpreta la «rivoluzione conservatrice» landsbergiana come una «rivoluzione metafisica»⁵ – Landsberg, non avendo adeguatamente approfondito l'«astoricità dell'essere» (da lui pure ammessa in *Die Welt des Mittelalters*), avrebbe in seguito sacrificato la prospettiva ontologico-metafisica a una prospettiva antropologica basata sull'autoconcezione, precludendosi in tal modo l'accesso all'ontologia. Anche per Eduard Zwierlein «il punto di vista dominante di Landsberg nella prima fase del suo pensiero filosofico è un punto di vista astorico-metafisico»⁶. Il percorso di Landsberg «dall'ideale della rivoluzione conservatrice alla realtà dell'umanesimo impegnato» si configurerebbe come la transizione dal tentativo di rivitalizzare il pensiero metafisico nel presente a un «nuovo umanismo personale», incentrato sul legame solidale tra tutte le persone, in quanto responsabili e impegnate nelle situazioni storiche concrete⁷.

Andreas Lischewski, da parte sua, ha criticato le interpretazioni di Albert e di Zwierlein, nella misura in cui contrapporrebbero troppo nettamente a una prima fase di Landsberg – caratterizzata da un «pensiero metafisico» – una seconda fase, caratterizzata da un «pensiero storico»⁸. Ciò che conterrebbero di vero tali interpretazioni sarebbe il differente valore attribuito da Landsberg alla

tion zur Wirklichkeit des engagierten Humanismus, in *Zeitschrift für Politik*, 36, 1, pp. 88-95) e di Andreas Lischewski (*Person und Bildung*, Röll, Dettelbach 1998, in particolare vol. II, pp. 528-538).

⁵ Karl Albert, cit., pp. 29-30.

⁶ Eduard Zwierlein, *Konservative Revolution und Engagement*, cit., p. 89.

⁷ Zwierlein ha riproposto sinteticamente questa sua tesi in *Die idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, cit., p. 105.

⁸ Andreas Lischewski, *Person und Bildung*, cit., p. 528.

storicità in un seconda fase del suo pensiero. Già in *Einführung in die philosophische anthropologie* la storicità viene da lui ritenuta strutturalmente costitutiva dell'uomo e di ogni antropologia filosofica autentica e gli scritti successivi non faranno che confermare il valore dato alla componente storica dell'essere e dell'agire umano. Ma ciò – secondo Lischewski – non si tradurrebbe affatto in un pensiero *anti*-metafisico: al contrario l'interesse metafisico da parte di Landsberg permane ininterrotto. A parere di Lischewski il mutamento avverrebbe a livello del nuovo fondamento dato alla metafisica (antropologico e non più cosmologico) e della posizione dell'uomo nel contesto della metafisica. La concezione centrale del Medioevo era che il mondo fosse un cosmo ordinato avente il suo centro in Dio, a cui l'uomo, come microcosmo partecipava. Nel nuovo contesto della problematica antropologica si rivela il significato della storicità per la costituzione ontologico-metafisica dell'uomo. Negli articoli successivamente pubblicati da Landsberg su «Esprit», l'agire storico dell'uomo assume un rilievo di primo piano. «La storicità [...] è essa stessa una determinazione essenziale dell'essere umano»⁹. Lischewski riconosce che vi è in Landsberg un «passaggio da una fondazione cosmologica a una antropologica della filosofia – e cioè della metafisica»¹⁰, ma il pensiero storico e quello ontologico-metafisico non si escluderebbero, essendo entrambi coesenziali all'antropologia filosofica. All'accentuazione dell'interesse per la componente storica (che pure è innegabile) non corrisponde dunque in alcun modo un rifiuto *tout court* della metafisica. Non vi è insomma alcun Landsberg di seconda maniera *anti*-metafisico. In tale connessione, tuttavia, pensiero storico e pensiero ontologico-metafisico appartengono entrambi all'antropologia filosofica»¹¹.

Questa interpretazione che vede un'integrazione in Landsberg tra il punto di vista metafisico (primato dell'essere) e il punto di

⁹ *Ivi*, p. 537.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*.

vista storico (primato del divenire) si può senz'altro condividere. Va eventualmente ricordato che, come si è visto, nemmeno la prima fase del pensiero di Landsberg escludeva la considerazione della storicità, solo che la concezione della storia proposta in *Die Welt des Mittelalters und wir* era quella agostiniana, che vede la storia come realizzazione nel tempo di un piano eterno. Il riferimento all'eternità non abolisce la storicità ma, per così dire, la fonda e la sorregge. Quanto alla continuità o discontinuità dell'interesse metafisico (e religioso) e di quello storico, si può parlare di due differenti piani che attraversano tutto il pensiero di Landsberg. Il secondo acquista via via peso (con effetti importanti) senza che il primo venga mai meno. È vero infatti che scompare il riferimento al modello rappresentato dal medioevo e dalla "rivoluzione conservatrice", ma non quelli alla *Stellung* dell'uomo nel cosmo, all'*ordo* valoriale e al senso ultimativo della vita, di cui il paradigma medioevale costituiva un tentativo di soluzione. Da ultimo va notato che l'interesse profondo di Landsberg per la spiritualità dei mistici e per le problematiche dell'eternizzazione e della sopravvivenza personale rimangono in primo piano.

2. L'*engagement* come categoria filosofica

Allorché Landsberg, con le sue *Réflexions sur l'engagement personnel*, tematizzava la nozione di *engagement*, il termine vantava ormai nella lingua francese non solo una storia secolare, ma anche una valenza specificamente filosofica¹². Sarà soprattutto Jean Paul Sar-

¹² Sull'etimologia e la storia filosofica del termine *engagement* cfr. lo studio di Peter Kemp, *Théorie de l'engagement*, vol. I, *Pathétique de l'engagement*, Ed. du Seuil, Paris 1973, pp. 11-19. Il termine "engager" significa propriamente "dare in pegno (*gage*)". Nella lingua francese del sec. XII indicava l'atto con cui si metteva qualcosa nelle mani di qualcuno a garanzia della parola data, e aveva pertanto un senso giuridico. Il fatto che designasse un'azione mediante la quale l'uomo legava se stesso spiega perché si prestasse ad assumere in seguito un senso etico generale: poiché infatti anche con la sola parola si può impegnare il proprio onore e la propria fede; *s'engager* diviene sinonimo di obbligarsi, di legare se stessi per l'avvenire e quindi di mettersi in gioco (da cui *gager*, scommettere).

tre, nel secondo dopoguerra, a renderlo familiare al grande pubblico¹³. Mounier a più riprese rivendicherà a *Esprit* la priorità della riflessione sull'*engagement*, ben prima che esso divenisse di moda, attribuendo un ruolo importante a Landsberg in questa riflessione¹⁴. A questo riguardo si deve osservare che negli scritti di Landsberg anteriori al 1937 non troviamo traccia del termine *engagement*, nemmeno in lingua tedesca (nel corrispettivo *sich einsetzen*). È verosimile che egli lo abbia mutuato da Gabriel Marcel o da Emmanuel Mounier.

Marcel era stato il primo a tematizzare il concetto di *engagement*, da lui impiegato in senso esistenziale già in una nota risalente al 1919 nel *Journal métaphysique*. L'*engagement* si connetteva qui al mettere in gioco se stessi nella realizzazione di ciò che si vuole¹⁵. In *Être et avoir* (1935) l'*engagement* assume da un lato il senso di inserimento, di implicazione del soggetto nei confronti dell'essere¹⁶, dall'altro si lega al concetto di "fedeltà" (emblematico il caso della promessa), la quale rimanderebbe a una gerarchia di *engagements* fino a un «*engagement* assoluto» della persona intera di fronte a Dio

Kemp rileva come il termine abbia poi assunto un senso esistenziale con Pascal (che impiegò il verbo *engager* nel celebre argomento della scommessa), per essere poi ripreso e impiegato con sfumature di volta in volta peculiari, da Blondel, Laberthonnière, Marcel, Mounier, Sartre, Nédoncelle.

¹³ Per un confronto tra la prospettiva landsberghiana e quella sartriana rimandiamo al contributo di Nestore Pirillo, *Filosofare dopo Kierkegaard: Landsberg e Sartre*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 363-383.

¹⁴ Emmanuel Mounier, *Le personalisme*, PUF, Paris 1949 (tr. it. cit., *Il personalismo*, AVE, Roma 1987, p. 131); Id., *Sur l'engagement*, inedito della fine del 1945, pubblicato in «*Esprit*» nell'ottobre 2002, pp. 7-8, qui p. 7.

¹⁵ «Mi sembra che volere è insomma impegnarsi – intendo con questo impegnare o giocare la propria realtà: è mettersi in ciò che si vuole», Gabriel Marcel, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, tr. it., *Giornale metafisico I: Esistenza e oggettività*, Abete, Roma 1980, p. 75).

¹⁶ «Noi siamo inseriti (*engagés*) nell'essere, non dipende da noi uscirne: più semplicemente, noi siamo, e si tratta di sapere come situarci nei confronti della realtà totale» (Gabriel Marcel, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935, p. 47; tr. it., *Essere e avere*, Esi, Napoli 1999, p. 29).

nella fede¹⁷. Concetti correlati sono quelli di situazione, incarnazione, partecipazione, responsabilità. Negativamente l'*engagement* esclude l'atteggiamento da spettatore, l'astensione del soggetto. Marcel non rivela un particolare interesse per gli aspetti propriamente politici dell'impegno: concentrando la sua attenzione soprattutto sugli aspetti ontologici («la presa dell'essere su di noi»), imprime alla sua indagine una direzione diversa da quella di Landsberg.

In Mounier il termine *engagement* fa la sua comparsa fin dal primo articolo pubblicato sulla rivista «Esprit», *Refaire la Renaissance* (1932). Ma è con *Révolution personaliste et communautaire* (1934) che il concetto entra nella definizione mounieriana di persona, come riconoscimento della propria “incarnazione”¹⁸. Nella comprensione che ne ha Mounier, il significato di *engagement* è strettamente accostato all’“essere-nel-mondo” di Heidegger e all’“essere-in-situazione” di Jaspers¹⁹. Questo aspetto, che potremmo qualificare come quello “passivo” dell'*engagement*, è efficacemente contenuto nell'espressione con la quale Pascal intendeva mettere l'interlocutore di fronte alla necessità della scommessa: «vous êtes embarqués», «siete imbarcato»²⁰, che lo stesso Mounier riprende: «Si parla continuamente di *impegnarsi* come se ciò dipendesse da noi: ma noi *siamo impegnati*, imbarcati, pre-occupati. Perciò l'astensione è un'illusione»²¹. Per un altro aspetto l'*engagement* è invece un'adesione li-

¹⁷ «Ciò che intravedo è che, al limite, potrebbe esistere un impegno assoluto che sarebbe contratto dalla totalità di me stesso, o per lo meno da una realtà di me stesso che non potrebbe essere rinnegata senza un rinnegamento totale; impegno che, peraltro, si rivolgerebbe alla totalità dell'essere e sarebbe assunto in presenza di questa totalità. È la fede. (Gabriel Marcel, *Être et avoir*, cit., p. 63; tr. it. cit., p. 39).

¹⁸ Cfr. Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, in Id., *Œuvres*, vol. I, Ed du Seuil, Paris 1961.

¹⁹ Cfr. gli accenni di Mounier in *Introduction aux Existentialismes*, Editions Denoël, Paris 1947, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica Editrice, Bari 1981, in particolare il cap. IV, e in Id., *Sur l'engagement*, cit., p. 7.

²⁰ Blaise Pascal, *Pensée*, 451 [ed. Chevalier]; 233 [ed. Brunschvicg]

²¹ Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, cit., p. 132.

bera e attiva a un ordine valoriale. Questa duplicità nell'accezione del termine la si può in generale notare in tutti i pensatori che lo adottano come categoria filosofica: per un verso l'*engagement* si riferisce al fatto oggettivo di "essere impegnati" (*être engagé*), di *essere-posti* in una situazione, per un altro verso all'atto soggettivo di "impegnarsi" attivamente (*s'engager*), di *porre-se-stessi* di fronte a una situazione per determinarla in qualche modo, per esempio con l'azione. Si tratta, beninteso, di due aspetti indissociabili di una medesima questione: il soggetto *si* impegna liberamente in risposta a una situazione che già *lo* impegna, interpellandolo in rapporto al futuro. In una sintesi di necessità oggettiva e di risoluzione soggettiva, il soggetto si vincola a un progetto scelto.

Questi scarni accenni dovrebbero bastare al nostro scopo, che è quello di chiarire in quale accezione peculiare Landsberg impieghi la categoria filosofica dell'*engagement*, facendone un nodo centrale nel suo pensiero²². Anche nella sua riflessione l'*engagement* ha molto a che vedere con quella che Mounier chiamava l'"incarnazione" (l'essere posti in una determinata situazione) e con la "fedeltà" cara a Marcel (la capacità di conservare l'identità di sé e della propria intenzione morale al di là della situazione contingente), ma si lega soprattutto – ed è questo il suo tratto specifico – alle categorie della storicità e dell'umanizzazione. L'*engagement* come lo intende Landsberg è un atto della persona col quale questa si rapporta al mondo storico, al mondo delle relazioni con gli

²² Per un approccio di tipo teoretico al concetto di *engagement* in Landsberg cfr. i paragrafi a esso dedicati negli studi di Noureddine Zaza, *Étude sur la notion d'engagement chez Emmanuel Mounier*, Droz, Genève 1955, pp. 44-47 e 90-92 (la tesi sostenuta dall'autore, in base alla quale Landsberg e Mounier avrebbero ripreso senza particolare originalità la nozione di impegno dal pensiero morale di Agostino e da quello di Tommaso, tra i quali oscillerebbe, non può tuttavia trovarci d'accordo) e di Peter Kemp, *Théorie de l'engagement*, vol 1., cit., pp. 28-30; cfr. inoltre il già citato articolo di Eduard Zwierlein, *Konservative Revolution und Engagement*.

altri uomini²³. Storicità, impegno e umanizzazione formano in Landsberg un trinomio indissolubile.

3. I fondamenti antropologici dell'impegno

Le parole con le quali si apre l'articolo *Réflexions sur l'engagement personnel* chiariscono al di là di ogni dubbio che il punto di partenza di Landsberg è tutt'altro che astratto:

«Gettato in un mondo pieno di contraddizioni, ciascuno di noi prova spesso il bisogno di ritirarsi dal gioco e di mettersi in disparte, se non “al di sopra” degli eventi, come uno spettatore distaccato»²⁴.

La situazione tratteggiata è quella – eminentemente esistenziale – dell'essere gettati nella caoticità del mondo. L'urgenza da cui scaturisce l'esperienza che mette in moto il filosofare è data qui dal confliggere tra l'aspirazione dell'uomo a dare forma al proprio destino personale e un mondo percepito come crocevia di forze estranee. Da questo conflitto deriva la tentazione, del tutto naturale, di ritrarsi e di assumere il ruolo di semplici spettatori, cercando di dare un senso per lo meno alla propria dimensione privata. Questo bisogno è comprensibile, tuttavia l'astensione si rivela facilmente come illusoria, poiché la situazione dell'uomo è quella di essere sempre «implicato in un destino collettivo»²⁵ e di non poter prescindere, quanto al senso della sua vita, dalla partecipazione alla storia delle collettività alle quali appartiene.

La prima premura di Landsberg è quella di chiarire il «fondamento *antropologico* dell'*engagement*», in base al quale «il carattere *storico* della nostra vita esige l'impegno come condizione dell'*umaniz-*

²³ Ciò non significa che l'*engagement* per Landsberg sia solamente storico-politico. Nell'articolo *L'anarchiste contre Dieu* (in «Esprit», avr. 1937, pp. 75-91) per esempio, troviamo un accenno all'*engagement* della persona nei confronti di Dio (ivi, p. 76).

²⁴ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937, ora in Id., *Problèmes du personnalisme*, cit., p. 28.

²⁵ *Ibidem*.

«azione»²⁶. L'impegno è richiesto dalla struttura stessa dell'esistenza umana, in conseguenza del modo nel quale l'uomo è situato nel tempo, modo che è essenzialmente diverso da quello dell'animale. Come Nietzsche aveva efficacemente illustrato nelle prime pagine della seconda delle *Unzeitgemässe Betrachtungen*, l'animale non ha propriamente un passato, ma vive in un presente puntiforme²⁷. All'uomo è data invece la facoltà di trasformare il passato nel futuro verso il quale è sempre diretto, prendendo coscienza di sfere sempre più ampie di possibilità concrete da realizzare in esso, da quelle più immediate a quelle più ampie e comprensive, concernenti l'avvenire umano in generale. La dimensione del futuro è ineludibile per l'essere umano, che vive strutturalmente proiettato in avanti. Più ampia è la sfera delle possibilità che un uomo può abbracciare e più viva è la sua coscienza storica; nel contempo, ogni allargamento della coscienza storica lo mette di fronte a nuove responsabilità di fronte all'avvenire.

Nella partecipazione pienamente cosciente a un destino collettivo si realizza la «presenza storica», la «storicità essenziale all'umanizzazione dell'uomo»²⁸, quella storicità ontologica, quel modo peculiare di divenire temporale che comprende in ogni istante la triplicità di passato, presente e futuro. Soprattutto il fatto di vivere proiettati in direzione di un futuro, inteso come ambito delle possibilità concretamente realizzabili, comporta di volta in volta la «responsabilità di scegliere e di fare uno sforzo nella direzione scelta»²⁹. L'impegno consiste precisamente in una tale «assunzione concreta della responsabilità di un'opera da realizzare nell'avvenire, di una direzione definita dello sforzo diretto verso la forma-

²⁶ *Ibidem*. Cfr. P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., in particolare il cap. IV: «Beziehung zur Humanitätsidee», pp. 74-96.

²⁷ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen, Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), tr. it. *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, in *Opere complete*, Adelphi, Milano 1976², vol. III, t. 1.

²⁸ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 29.

²⁹ *Ibidem*.

zione dell'avvenire umano»³⁰. L'impegno non ha dunque un senso estrinseco, ma gioca un ruolo costitutivo nella formazione dell'umanità dell'agente: esso «realizza la storicità umana e volerlo eludere significa normalmente distruggere il progresso stesso della nostra qualità umana»³¹.

Come tutto ciò che è autenticamente umano, la storicità si presenta da un lato come un dato antropologico, un modo d'essere dell'uomo, da un altro lato come un compito che questi deve assumersi, per tradurla in una storicità "responsabile". L'impegno, a sua volta, che realizza tale storicità, non è un "fatto", come non è un "fatto" nemmeno l'umanizzazione che, come si è visto, è propriamente una categoria del mondo interiore. L'impegno appartiene alla sfera degli atti personali: è un *atto* libero (anche se condizionato) e al pari dell'umanizzazione si pone come un compito da realizzare. È appena il caso di rilevare quanto il binomio strutturale *storicità-umanizzazione* si collochi in un rapporto di continuità con la precedente riflessione antropologica di Landsberg, che in *Einführung in die philosophische Anthropologie* ravvisava appunto nella storicità ontologica un carattere essenziale dell'uomo, inteso come "essere-divenire" (*Werdesein*), sempre *in fieri* rispetto alla propria destinazione. Si è visto come Landsberg evidenziasse già allora la corresponsabilità del singolo rispetto alla scelta e alla realizzazione delle possibilità concrete dell'umanità, ponendo come compito all'antropologia filosofica di dare indicazioni sulla destinazione umana a partire dalla decifrazione delle "tendenze" sinora manifestatesi nella storia pro-

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ivi*, pp. 29-30. Il «grado di storicità della nostra vita» (*ivi*, p. 30), ossia il nostro livello di coscienza storica, ha un carattere di "*fatalité*" (vediamo qui ripresentarsi la *Schicksalhaftigkeit* o "destinatezza" dell'esperienza interiore): è quello che ci è dato in sorte e nella misura in cui ci è dato non possiamo sfuggire a esso se non tradendo in una certa misura la nostra autenticità. Per quanto possa essere gravoso il peso della «storicità responsabile», non possiamo sfuggire a essa, rifugiandoci nell'incoscienza animale, o assumendo il grado di coscienza di un bambino, di un paesano, di un uomo di un'altra epoca. Essa dunque, in un certo senso, si impone a noi in un modo che non dipende dalla nostra volontà.

fonda dell'interiorità umana. Ciò che all'epoca dell'*Einführung* non era ancora tematizzato era la nozione di *engagement*, che può essere quindi a buon diritto considerata come un approfondimento del rapporto tra teoria e prassi, un contributo alla soluzione del problema di come la singola persona possa dare forma a se stessa e all'umanità in generale nella dimensione storica concreta.

Dare forma all'avvenire umano significa prendere parte al «gioco contraddittorio» delle grandi forze collettive che lo vanno determinando. Queste ci preesistono, provengono dal passato e ci superano in direzione del futuro. Non siamo stati noi a produrle e non corrispondono ai nostri ideali di perfezione, ma non per questo possiamo dissociarci completamente dal momento storico nel quale viviamo. Ogni idealismo che sogni di realizzare un'azione totalmente pura è qui fuori luogo.

«Comunque sia noi non siamo liberi di produrre un ideale arbitrario dal fondo della nostra individualità e di rifiutare in nome di questa perfezione sognata ogni *identificazione* e ogni attività concretamente storica. Non vi è pressoché attività di questo tipo senza una certa *decisione per una causa imperfetta*, perché non dobbiamo scegliere tra principi e ideologie astratti, ma tra forze e movimenti reali, che, dal passato al presente, conducono alla regione delle possibilità dell'avvenire. È senza dubbio difficile decidersi per una causa imperfetta, vale a dire per una qualsiasi causa umana; ma il valore di un impegno consiste in gran parte nella coesistenza e nella tensione produttiva tra l'imperfezione della causa e il carattere definitivo dell'impegno»³².

³² *Ivi*, p. 30. Queste parole produssero un impatto enorme sul movimento *Esprit*. La lezione landsbergiana sarà ripresa, quasi alla lettera, da Emmanuel Mounier: «L'Assoluto non è di questo mondo e non è commisurabile a questo mondo; noi infatti non ci impegniamo che in lotte discutibili intorno a cause imperfette; rifiutare per questo l'impegno vorrebbe dire rifiutare la condizione umana» (*Le personalisme*, in Id., *Œuvres*, t. III, Ed. Seuil, Paris 1962; tr. it., *Il personalismo*, Ave, Roma 1987, p. 131); «la sua [dell'impegno] forza creatrice nasce dalla tensione feconda che esso suscita fra l'imperfezione della causa e la sua fedeltà assoluta ai valori che sono in gioco» (*ivi*, p. 132). Anche Paul Ricoeur riprende evidentemente Landsberg, anche senza citarlo espressamente, quando

La coscienza dell'imperfezione della propria causa – alla quale pure ci si mantiene fedeli – preserva dal fanatismo, vale a dire «da ogni convinzione di vivere in possesso di una verità assoluta e integrale»³³ e mantiene in uno stato di vigile critica colui che si impegna. La critica non sarà qui esterna e distaccata, ma provverrà dalla fedeltà stessa alla causa; sarà una critica interiore a colui che si è impegnato e origine di un'autentica sofferenza soggettiva. L'impegno è infatti un atto col quale il soggetto sceglie di esporsi: «l'impegno è essenzialmente l'identificazione del soggetto con una forza storica trans-soggettiva; è così che ogni *impegno* personale comporta un *rischio* e un sacrificio che arriva persino al tragico»³⁴.

L'impegno comporta dunque la rinuncia a un atteggiamento di pretesa neutralità di fronte alle vicende umane. Ma non per questo la partecipazione che si realizza in esso significa consegnarsi ciecamente a qualsiasi forza. Landsberg caratterizza l'impegno come «atto totale e libero». Atto *totale* in quanto «opera dell'uomo integrale, nel quale intelligenza e volontà si fondono assieme»³⁵, e non di una intelligenza isolata e pretenziosamente neutrale, né di una volontà cieca; atto *libero* in quanto «traduce una *decisione della persona che prende coscienza della propria responsabilità e realizza la propria formazione positiva in quanto persona*»³⁶. L'impegno è l'opposto della «*diserzione* dalla responsabilità» attraverso l'«arruolamento» (*embrigadement*), col quale ci si consegna, per debolezza o per disperazione, a una qualsiasi forza spersonalizzante. Se negativamente «l'impegno non è un'abdicazione della persona», positivamente «l'uomo impegnato resta un *uomo libero*, vale a dire che si libera continuamente nell'*umanizzazione*»³⁷. L'orizzonte definito dal-

nel famoso articolo *Meurt le personnalisme, revient la personne* (1983), parla della «tensione feconda [...] tra l'imperfezione della causa e il carattere definitivo dell'impegno» (tr. it., Paul Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 34).

³³ *Ivi*, p. 31

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 32.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

l'umanizzazione coincide qui con quello della formazione di sé. La libertà non è sinonimo di indeterminazione e di indifferenza, ma ha un senso positivo per l'autoformazione della persona, in quanto la preserva dalla dispersione sporadica degli impulsi vitali conferendole l'unità dinamica che viene da una direzione scelta.

«Per la persona umana che noi siamo, *essere liberi* significa poter vivere nella direzione della formazione propria; significa poter lottare senza sosta contro tutte le resistenze che si oppongono alla vita propriamente personale. Questa *vita personale* non è semplicemente una successione di atti istantanei, ma, attraverso la totalità dei suoi atti, essa segue delle *direzioni* definite che si costituiscono in certi atti eminenti, e più precisamente negli *atti di decisione*. Dato che la persona, in quanto unità che diviene, vive in ciascuno dei propri atti come nella loro totalità successiva, la fedeltà a una direzione scelta è la forma d'esistenza essenziale alla costituzione di tale vita personale, purché si tratti della fedeltà a un atto di decisione esso stesso autenticamente libero e personale. [...] È la fedeltà a costituire la persona»³⁸.

Un'ulteriore caratterizzazione dell'impegno – concisa ma pregnante – Landsberg la fornisce nella prefazione scritta per il libro dell'amico José Bergamin, *Ewiges Spanien*, distinguendo nettamente tra la «decisione per i valori» (*Wertentscheidung*) da un lato e lo «sterile dogmatismo» e il «cieco fanatismo» dall'altro.

³⁸ *Ivi*, p. 33. La fedeltà a una direzione scelta non esclude peraltro la possibilità di una *conversione*, e quindi di una infedeltà nel senso empirico, qualora un precedente impegno venga distrutto da una nuova fedeltà. Una tale crisi della vita personale nella sua integralità comporta lacerazione e sofferenza e va distinta tanto «dalle molteplici espressioni di processi vitali» quanto «dalle esperienze che può fare un'intelligenza curiosa ed isolata» (*ivi*, pp. 33-34). «Non è la *spontaneità* pura e semplice, è l'*autenticità* a costituire un valore definitivo per la coscienza personalista» (*ivi*, p. 34). La tematica della conversione è affrontata da Landsberg in modo approfondito negli scritti su Agostino, in particolare nell'articolo *La confession de saint Augustin*, in «La vie spirituelle» LX (1939) Suppl. pp. 1-22. Il tema della fedeltà in quanto costitutiva della persona fa pensare ad analoghe riflessioni di Marcel.

«L'autentica decisione valoriale è una identificazione personale con valori concreti, un legarsi liberamente alle loro richieste, un partecipare liberamente a tutti i loro rischi, è l'atto nel quale ci riconosciamo responsabili»³⁹.

Decisione, libertà, rischio, responsabilità: sono categorie che si collegano indubbiamente all'atmosfera concettuale dell'esistenzialismo. In Landsberg si connettono indissolubilmente a una teoria dei valori di ascendenza scheleriana, che dovrebbe sottrarre l'impegno dall'arbitrio di uno spontaneismo senza regole.

4. Impegno personale e apprensione dei valori

4.1 Critica dell'intellettualismo e abbozzo di una teoria personalista della conoscenza⁴⁰

Una volta riconosciuta la necessità dell'impegno, diviene decisiva la questione del suo rapporto con la ricerca della *verità*, in particolare della verità storica, dal momento che è nella storia che l'agire morale dell'uomo deve inserirsi. In risposta alla diffusa convinzione secondo la quale l'impegno sarebbe solo d'ostacolo in tale ricerca, Landsberg intende mostrare che al contrario «solo l'impegno ci fa conoscere *intimamente* le *direzioni* della nostra *vita storica*»⁴¹. Il tentativo di mostrare la valenza conoscitiva di una «*pensée qui s'engage*» (espressione che Landsberg preferisce a quella di «*pensée engagée*», che dava il titolo a una rubrica della rivista «Esprit»)⁴², vale a dire di «un pensiero che si lega a qualcosa di cui

³⁹ P.L. Landsberg, Prefazione a: José Bergamin, *Eviges Spanien. Don Tancredo / Don Quijote*, Vita Nova Verlag, Luzern 1940, p. 9.

⁴⁰ Su quanto segue si veda anche l'approfondimento di Giovanni Grandi, *Paul Landsberg. Elementi per una teoria della conoscenza personalista*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 205-226.

⁴¹ *Ivi*, p. 34.

⁴² P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 34.

si assume la responsabilità», va di pari passo con una «critica dell'intelligenza isolata»⁴³.

Oggetto di tale critica è una certa rappresentazione del mondo come di un insieme di fatti riducibili ad altri fatti, univocamente designabili alla maniera delle scienze naturali. I diversi movimenti storici non sarebbero, in ultima analisi, che “fatti” (biologici, sociologici, storici, ecc.) aventi tutti eguali diritti di fronte all'intelligenza, alla quale non resterebbe altro compito che quello di constatarne le leggi. L'opportunità di qualsiasi impegno viene qui esclusa in base alla convinzione che la «neutralità non impegnata» del pensiero sia una garanzia della sua serietà e obiettività. Landsberg avverte e denuncia chiaramente il rischio che una tale scissione tra impegno e conoscenza conduca a sua volta alla scissione interiore dell'uomo tra un «io teoretico e neutrale» da un lato e un «io pratico e fanatico» dall'altro, a cui corrisponderebbe, sul piano dell'umanità, una divisione tra «intellettuali impotenti» e «briganti irresponsabili», i secondi lasciati liberi di dare libero corso alla loro aggressività proprio dal «non intervento» dei primi⁴⁴. In questa concezione dell'intelligenza come attività distaccata e neutrale Landsberg individuava una minaccia storica che andava di pari passo con quella, di segno opposto, di una cieca volontà di distruzione.

«Questo *intellettualismo puro*, questo punto di vista di un'intelligenza radicalmente separata dalla totalità personale, non può più accontentare gli uomini in un'epoca di crisi storica e sociale che diviene presto o tardi la crisi personale di ciascuno. [...] Questa intelligenza, che resta assente ovunque essa dovrebbe assumere delle responsabilità, consegna alla fine necessariamente il dominio del mondo alle forze più cieche, per quanto sia pronta a spiegare successivamente, in modo molto neutrale, le distruzioni che queste forze non possono non generare. [...] La falsa superiorità di coloro che si mettono al di fuori di tutto è divenuta una vera peste nel nostro

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ivi*, pp. 34-35.

mondo, e la tolleranza menzognera di quelli che si accontentano di spiegare tutto paralizzando lo spirito occidentale»⁴⁵.

La legittimità conoscitiva dell'impegno emerge dalle condizioni nelle quali si realizza la nostra conoscenza. In quanto soggetti viventi storicamente, ci troviamo sempre «in una situazione definita» che cerchiamo di comprendere per dare forma ai suoi sviluppi futuri. Ma tale situazione, secondo la sua struttura, è tutt'altro che neutra: essa «comporta dei caratteri di valore, non è conoscibile senza un'appercezione di tali valori, che da parte sua resta impossibile senza un impegno pro o contro»⁴⁶. Non è possibile conoscere la struttura intima di una situazione storica se non partecipando integralmente a essa.

«L'impegno per una causa storica che incarna certi valori, lungi dall'essere un ostacolo alla conoscenza o dal restare esteriore a essa, è, oltre che una necessità morale, un mezzo *indispensabile* della conoscenza stessa. Solamente questo impegno rende possibile una conoscenza intima, un'autentica comprensione della storia, che si effettua unicamente nell'atto di solidarizzare e di identificarsi con una causa»⁴⁷.

La conoscenza dischiusa dall'impegno è appunto la «*conoscenza storica*», intesa non come una semplice constatazione di fatti del passato, ma come un «sapere della storicità che noi viviamo e che dobbiamo continuamente dirigere e perseguire»⁴⁸. Ciò non significa che ci sia richiesto di aderire a qualsiasi movimento storico, atteggiamento che costituirebbe giusto l'opposto di un impegno personale responsabile. Un conto è infatti l'atto con il quale ci immedesimiamo nella situazione in tutti i suoi possibili aspetti e conseguenze, un altro è l'atto con cui scegliamo una delle forze o delle direzioni di valore in essa presenti. Ma scegliere senza avere

⁴⁵ *Ivi*, p. 35.

⁴⁶ *Ivi*, p. 36.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, pp. 36-37.

prima provato la lacerazione delle opposte possibilità non consente di impegnarsi «in maniera libera e giusta»⁴⁹. La comprensione della causa opposta alla nostra non esclude, anzi, può richiederci talora la più severa condanna, che sarà allora fondata su «esperienze vissute di valori» che sono già parte costitutiva della nostra decisione⁵⁰.

La critica serrata all'intellettualismo conduce Landsberg alla tesi secondo la quale «bisogna sostituire la *teoria intellettualista* della conoscenza con una *teoria personalista della conoscenza*»⁵¹. La teoria intellettualista prende a modello la conoscenza scientifica. Essa tende a svalutare le altre forme di conoscenza di sé e del mondo in quanto spurie e contaminate dal sentimento. Una teoria personalista dovrà invece «partire dalla realtà vissuta della *conoscenza personale integrale*»⁵². Soggetto della conoscenza è la persona umana tutta intera. Solo la successiva specializzazione e l'isolamento metodico determinano, in un secondo tempo, una «scissione all'interno della conoscenza originaria», secondo modi che devono essere attentamente studiati e descritti. Lo stesso «atteggiamento intellettualista» poggia su un fondamento non razionale, su «una decisione personale più o meno clandestina, una sorta di fuga dalla realtà temporale e storica della nostra vita mortale nella falsa eternità di uno spirito impersonale»⁵³. Soprattutto nel caso della conoscenza storica – nel senso pieno di cui si è detto sopra –, a una neutralità piatta e distanziante si dovrà sostituire «una partecipazione quanto più autentica e universale possibile alla *struttura di valore* del momento storico», il che implica che «la neutralità immobile dell'intelligenza» venga sostituita dalla partecipazione dell'intelligenza stessa «alla totalità dell'impegno personale»⁵⁴. L'impegno, così inteso, è tutt'altro che un movimento cieco; esso implica

⁴⁹ *Ivi*, p. 37.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ivi*, p. 38

⁵⁴ *Ibidem*.

anzi una chiara visione dei valori e un costante controllo critico della riflessione. L'assoluta «neutralizzazione», invece, che riduce le diverse direzioni storiche a pure fattualità prive di differenze valoriali (mettendo per esempio sullo stesso piano una causa giusta e una ingiusta), oltre che essere sbagliata da un punto di vista etico-pratico, è falsa da un punto di vista conoscitivo.

«Essa esclude ogni conoscenza vera delle due direzioni; dal punto di vista ontologico, fa scomparire il modo d'esistenza che appartiene a tali direzioni, vale a dire la loro trascendenza essenziale in rapporto a tutti i fatti del passato, del presente e del futuro, il loro modo d'essere prospettivo, progressivo, e, per così dire, *pro-grammatico*»⁵⁵.

Ai “fatti” umani inerisce una direzionalità che non è corretto ignorare, dal punto di vista conoscitivo, adducendo il pretesto dell'imparzialità. Il conseguimento di una conoscenza che non sia un'ingenua semplificazione – sia pure a fini metodici – della realtà è in effetti una delle sfide costanti dell'intera riflessione filosofica di Landsberg. I termini di questa sfida, il suo significato, ma soprattutto le difficoltà in essa implicate, gli erano ben presenti.

«Bisogna sbarazzarsi del pregiudizio secondo cui la volontà di restare al di fuori dell'oggetto sarebbe sempre favorevole alla conoscenza. Nei casi più importanti è vero il contrario. La conoscenza è legata a una penetrazione intima del suo oggetto. Quanto alla constatazione che una tale conoscenza dell'intimore provi delle difficoltà molto grandi quando voglia tradursi in parole, e che sia allora costretta a servirsi di metodi nuovi, questa è di una verità incontestabile»⁵⁶.

Le difficoltà che si incontrano nell'espressione di un contenuto non devono significare, per Landsberg, la rinuncia alla pienezza delle possibilità conoscitive umane. L'impegno, oltre che essere un atto morale, è dunque necessario per la conoscenza dei valori.

⁵⁵ *Ivi*, p. 39.

⁵⁶ *Ibidem*.

«Non si può impegnarsi senza realizzare questo genere di conoscenza, come non si può realizzare questo genere di conoscenza senza impegnarsi»⁵⁷.

Una difficoltà centrale, in tutto ciò, è costituita dalla conoscenza adeguata dei *valori* ai quali la persona sceglie di aderire nell'atto dell'impegno, che è sempre un impegno *a favore* di qualcosa e al tempo stesso *contro* ciò che gli si oppone. Le obiezioni più rilevanti a tale riguardo vengono dal soggettivismo e dal relativismo etico: ciò che per uno costituisce un valore elevato e indubitabile, per un altro è secondario o addirittura falso. Max Weber aveva usato a riguardo la metafora del «politeismo», per esprimere la lotta irriducibile tra servitori di dèi differenti e inconciliabili⁵⁸. È innegabile che gli uomini, nella realtà di fatto, si trovino impegnati per valori differenti o addirittura opposti: non basta questa constatazione per distruggere la pretesa di realizzare un valore autentico? La tesi soggettivistica è talmente diffusa in epoca contemporanea – osserva Landsberg – che niente sarebbe facile come l'accettarla e adeguarvisi. Ai tempi di Montaigne era richiesta ancora una certa audacia per rilevare che esiste una pluralità di valori e di giudizi sui valori storicamente dati.

«Oggi, è piuttosto il fatto di non voler rinunciare a un senso trans-soggettivo dei valori a esigere un coraggio liberatore. Nella maggior parte dei casi, l'argomento soggettivista esprime non più un'inquietudine dolorosa, ma quasi sempre la risoluzione di non abbandonare un atteggiamento puramente speculativo, estraneo a ogni sorta di decisione»⁵⁹.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Cfr. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblod, München-Leipzig, 1919 (tr. it., *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, pp. 5-43).

⁵⁹ *Ivi*, p. 40. Cfr. anche quanto Landsberg scrive nel suo rapporto sul congresso su Cartesio, tenutosi a Parigi nell'agosto 1937, avendo osservato che sul tema della filosofia dei valori buona parte dei partecipanti si era attestata su un «soggettivismo disperato dei valori». «La lotta dei valori è un fatto, ma per il filosofo la constatazione di questo fatto non può essere l'ultima parola. Egli non può abbandonare il mondo a una guerra irriducibile tra valori differenti» (P.L.

A parere di Landsberg, la «critica definitiva» mossa da Husserl al soggettivismo e allo psicologismo nel primo volume delle *Logische Untersuchungen*⁶⁰ e l'«etica dei contenuti di valore» di Scheler in *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*⁶¹ sarebbero in grado di condurre alla confutazione del soggettivismo conservando gli aspetti di verità che esso contiene. Ma è possibile e, se sì, in che senso, parlare di «trans-soggettività» (*transsubjectivité*) dei valori? Innanzi tutto Landsberg esclude che questi esistano in un «regno dei valori puri»⁶².

«Essi non sono concepibili senza l'esistenza personale che è in rapporto con essi. La persona e i valori non sono separabili che per astrazione. In un mondo nel quale non vi fossero persone, non vi sarebbero valori, e viceversa»⁶³.

I valori, non esistendo che come «incarnati o in via d'incarnazione», appartengono all'ambito del mondo storico, sebbene in una maniera che li distingue dagli altri «fatti storici». Non si tratta tuttavia di una concessione al soggettivismo. Il rapporto di interdipendenza tra la persona e i valori si configura infatti per Landsberg in una maniera che esclude l'arbitrio della prima sui secondi. Mentre, infatti, il soggettivismo «afferma la dipendenza ontica e unilaterale dei valori nei confronti dell'individuo empirico», per Landsberg «tra la persona e i valori c'è una relazione ontologica tale che l'esistenza dell'una presuppone necessariamente l'esisten-

Landsberg, *Le Congrès Descartes*, in «*Esprit*», 1 sept. 1937, p. 782).

⁶⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I, Niemeyer, Halle 1900; tr. it., *Ricerche Logiche*, il Saggiatore, Milano 2001.

⁶¹ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Niemeyer, Halle 1927, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1996. Nel raccogliere l'eredità di Scheler, Landsberg intende tuttavia distanziarsi nettamente dall'interpretazione corrente, «escludendo ogni idealismo platonizzante della teoria dei valori» (il riferimento è forse a Nicolai Hartmann), ritenendo di porsi in linea con i veri intenti del maestro (*ivi*, p. 41).

⁶² P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 41.

⁶³ *Ibidem*.

za degli altri, e reciprocamente»⁶⁴. La trans-soggettività dei valori consiste nel loro esistere in una «dimensione di trascendenza appartenente alla persona»⁶⁵. Per comprendere ciò dobbiamo rivolgere la nostra attenzione sull'atto della scelta dei valori, lo stesso che è all'origine dell'impegno. L'idea secondo la quale noi decideremmo, in ambito morale, applicando mediante un ragionamento alcuni principi generali di valore a dei casi particolari, è ingannevole e nasconde la reale dinamica dell'atto concreto della decisione. Alla base delle idee e dei principi di valore (che altrimenti neppure conosceremmo), vi sono concreti atti storici di scelta tra i valori contenuti nelle direzioni concrete della vita personale. Le successive definizioni astratte dei valori non sono che la traduzione simbolica di ciò che è stato conosciuto in tali atti. Ma se da un lato non si tratta di una deduzione, dall'altro non si può neppure parlare, per le idee di valore, di un'induzione a partire da esperienze fattuali, dato che tali idee «delimitano un *orizzonte di universalità* dato in ogni esperienza di valori»⁶⁶ e non si costituiscono pertanto mediante la loro semplice addizione.

«Se mi impegno in un caso concreto per ciò che concepisco, per il fatto della mia decisione, come giusto, tale valore mi è implicitamente dato come trans-soggettivo e universale. Questa proprietà della nostra esperienza dei valori si esprime nella distinzione che si può stabilire tra il contenuto del giusto, che appartiene al caso concreto, e il suo carattere formale, che tende all'universalità. Tuttavia, non dimentichiamo che l'uno non è mai dato senza l'altro, e che l'etica più universale non può e non deve fare altro che esplicitare i dati delle esperienze singolari dei valori. La mia decisione è legata al valore che essa mi fa scoprire»⁶⁷.

⁶⁴ *Ivi*, p. 42.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, p. 43.

⁶⁷ *Ibidem*. Cfr. a tale proposito anche P.L. Landsberg *Le sens de l'action*, cit., p. 105.

Nel momento in cui ci impegniamo per la realizzazione di un valore, ne cogliamo l'aspetto per cui esso si impone a noi: non vi sarebbero per esempio decisioni a favore della giustizia, se il «giusto» fosse soggetto alla nostra determinazione arbitraria. Di fatto, un tale arbitrio assoluto non si dà nell'esperienza che abbiamo della scelta morale, nella quale tocchiamo con forza il nucleo non manipolabile di quei valori la cui realizzazione pure dipende interamente da noi. Si comprende dunque perché tanto il soggettivismo quanto l'oggettivismo deformino la realtà della relazione tra la persona e i valori, e quale sia la distanza che separa l'impegno personale da ogni forma di idealismo, di intellettualismo o di volontarismo. Tutto ciò ha importanti ripercussioni sul piano dell'educazione morale, che per il personalista non ha nulla a che vedere con «l'acquisizione di principi che potrebbero funzionare in ogni circostanza», ma è qualcosa di intimamente legato alla vita concreta della persona, consistente «in una trasformazione che mette l'uomo in condizione di decidere da sé come persona responsabile in tutti i casi concreti»⁶⁸. Le stesse «idee di valore dell'umanità storica» sono «espressioni di decisioni vissute», che noi a nostra volta impariamo a conoscere. Con le nostre decisioni ci inseriamo nella «storia morale dell'umanità» nel momento stesso in cui diamo forma alla nostra storia personale⁶⁹.

«Simpatizzando con gli atti che sono all'origine delle grandi idee di valore, sviluppiamo la nostra disposizione a una decisione giusta nei riguardi dei problemi di quest'ordine che si pongono a noi stessi. Una vera educazione morale può assicurare non il possesso di principi appresi, ma il potere di decidere giustamente seguendo degli esempi amati e compresi»⁷⁰.

⁶⁸ PL. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 44.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ivi* p. 45. Il riferimento è chiaramente a Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., nel capitolo «Vorbild und Nachfolge» («Modello e sequela»): «tutte le norme si fondano su valori, ma il valore (formalmente) più elevato è né un valore reale, né un valore situazionale, né un va-

Il fatto che nel corso della storia umana compaiano nuovi valori, mentre altri un tempo considerati assoluti declinano, non vale decretarne la mera soggettività. Esistono indubbiamente varie e diverse *vocazioni* nella storia e nell'umanità, ma ciò non significa che in ciascuna di esse non si dia un «dovere trans-soggettivo». La prova più decisiva della trans-soggettività dei valori consiste proprio nell'atto dell'impegno e nella sua serietà, che il soggettivismo, ponendosi al di fuori dell'atto valorizzatore, trascura.

«Deciditi, impegnati, e vedrai che viviamo al cospetto di valori trans-soggettivi. Senza la trans-soggettività dei valori non vi sarebbe possibilità di impegno autentico. Tutte le nostre decisioni sarebbero arbitrarie, tutti i nostri atti moralmente identici. La testimonianza più probante in favore di una tale trans-soggettività è precisamente contenuta nell'esperienza vissuta dell'impegno. È la prova insostituibile»⁷¹.

Quanto al fatto, poi, che l'impegno di un altro vada in direzione diversa o addirittura opposta al mio, questo non pregiudica il suo carattere non soggettivamente arbitrario per la mia persona. Si tratta infatti del *mio* dovere e del *mio* impegno. «È ben possibile che un'azione veramente buona per me sia veramente cattiva per un altro. La stessa azione non è più la stessa nel contesto della vita di un altro»⁷². Landsberg non cerca insomma la riduzione *ad unum* delle differenti vie per le quali si realizzano le esistenze uma-

lore legale, bensì un valore *personale*» (*Il formalismo nell'etica*, tr. it. cit., p. 694). Ne deriva l'anteriorità genetica e assiologica del modello sulla norma. Ci soffermeremo più estesamente sulla teoria scheleriana nell'ultimo capitolo di questo lavoro, in riferimento all'*esempio* di Cristo nei riguardi della sofferenza e della morte.

⁷¹ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., pp. 46-47. La posizione di Landsberg è analoga a quella di Scheler, quando nella sua *Etica* parla del «bene in sé "per-me"» (*das "für mich" an sich Gute*)» (Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit. p. 327; tr. it. cit., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, p. 600).

⁷² P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 47.

ne. La categoria di *vocazione*, intesa come appello alla realizzazione di un modo unico di essere persona, è infatti decisiva nel suo pensiero. La diversità degli impegni non deve scandalizzare, proprio perché «ogni vocazione è strettamente personale ed ogni impegno è, di conseguenza, un atto che porta il suo carattere unico»⁷³. Nella vocazione di ognuno è contenuto il dovere dell'impegno, rivelativo di quella trans-soggettività dei valori di cui è possibile acquisire una certezza vissuta solo nell'atto di donarsi a essi. Quello che può apparire come un circolo vizioso è in realtà un tutto unitario, che solo il pensiero discorsivo separa per esigenze inerenti alla propria natura⁷⁴.

La vocazione (che ha un senso non necessariamente religioso), si presenta pertanto in un certo senso come il termine medio tra

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ Landsberg ritornerà su queste tematiche – non senza avvertire le difficoltà di una loro “esibizione” – in un articolo dedicato alle principali posizioni di fondo rispetto ai problemi della guerra e della pace. «Ogni filosofia esprime più o meno coscientemente una decisione fondamentale sull'ordine dei valori. La natura di questa decisione, che è un impegno personale, non è affatto facile da determinare. Non si tratta qui né di un atto cieco esclusivamente irrazionale, né dell'applicazione, per così dire automatica, di una conclusione razionale. Si tratta di un atto nel quale la persona arriva nello stesso tempo a una decisione e a una conoscenza. L'uomo esiste in maniera tale che l'esperienza di certi valori fondamentali è legata intimamente a un movimento d'amore che si identifica con essi. Per scoprire certi valori, dobbiamo collocarci moralmente nella loro direzione. Non possiamo constatarli dal di fuori. Dobbiamo vivere in essi e testimoniare questa esperienza identificatrice» (P.L. Landsberg, *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, oct.- nov. déc. 1939, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 149-150). Ciò esclude evidentemente che sia possibile “dimostrare” in modo rigoroso la giustezza della nostra decisione fondamentale in ordine dei valori a chi non ne abbia la nostra medesima percezione. «Ogni discussione che tocchi decisioni fondamentali di questo genere è estremamente difficile. Convincere non significherebbe altro, qui, che trascinare qualcuno in un movimento analogo al mio» (*Ivi*, p. 150). Landsberg individua però anche un altro livello, più accessibile al confronto argomentativo, quando soggiunge che «restando in un ambito più facilmente razionalizzabile, è ancora possibile fare un'altra cosa: chiedersi qual è la logica interna delle decisioni umane, e cercare di stabilire dei rapporti giusti tra certe decisioni fondamentali e certe posizioni più particolari che ne devono conseguire» (*Ivi*, p. 150).

l'essere della persona e il suo specifico dover-essere. Il termine va inteso in senso dinamico e indica il movimento della persona in direzione del proprio divenire-se-stessa e della propria autoformazione, movimento che non le si aggiunge, ma che le è invece costitutivo.

«Il termine vocazione designa una categoria fondamentale della vita personale. Avere una vocazione non è la qualità di una sostanza che sarebbe la nostra persona. Non bisogna immaginarsi una persona che esisterebbe già e che, in seguito, riceverebbe la propria vocazione. La vocazione precede piuttosto il fatto personale e concorre alla sua costituzione. Rispondere a un tale appello e divenire una persona sono due aspetti di un medesimo evento»⁷⁵.

In un brevissimo intervento pubblicato su «Esprit» Landsberg ricorre a un apologo chassidico.

«L'attitudine che costituisce l'unità di quello che noi chiamiamo "personalismo" non è di nostra invenzione. Se ne trovano i testimoni un po' dappertutto nella storia della spiritualità umana. Così un saggio ebreo o più precisamente uno zaddik chassidico ha detto morendo: "Se Dio mi domanda: Suczia, perché non sei stato Mosé, non avrei difficoltà a giustificarmi. Ma che cosa potrei dire, se Dio mi domanda: Suczia, perché non sei stato Suczia?". Noi formuliamo qui un po' più astrattamente la medesima convinzione: che la persona, la sua vocazione e il suo dovere formano un insieme inseparabile»⁷⁶.

Per comprendere adeguatamente le affermazioni di Landsberg in merito all'impegno personale e all'assolutezza (anch'essa intimamente personale) del valore che esso dischiude, deve essere tenuto ben presente il quadro teorico nelle quali si inseriscono e che è costituito da quella «gerarchia immanente dei valori dati», la

⁷⁵ P.L. Landsberg, *Pierres Blanches*, in «Les Nouvelles Lettres» (oct. 1938); ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 226.

⁷⁶ P.L. Landsberg, *Personnalisme*, in «Esprit», janv. 1940, pp. 205-206.

cui scoperta Landsberg definisce «la grande conquista di Scheler»⁷⁷. Si tratta delle quattro grandi categorie di valori (sensibili, vitali, spirituali e sacri), corrispondenti ad altrettante «grandi scoperte che l'umanità ha realizzato nel corso della sua storia»⁷⁸. In *Der Formalismus* Scheler opera il tentativo di non rinnegare nessuno di questi valori e nello stesso tempo di conservarli in una «integrazione gerarchica». «Il pensiero autenticamente gerarchizzante» – spiega Landsberg – è caratterizzato «dalla sintesi intima tra la ricchezza e la decisione» e si contrappone tanto al fanatismo «che sacrifica un valore all'altro e tutti i valori a uno solo»⁷⁹ (negazione della ricchezza) quanto al relativismo, il quale, vedendo «una serie in luogo di una gerarchia»⁸⁰ livella i valori ponendoli sullo stesso piano (rifiuto della decisione). Il concetto di *vocazione* diviene qui nuovamente decisivo. «Un uomo non può realizzare che la propria vocazione, non può che seguire i propri valori incorporati nei propri esempi; nessuno sarebbe in grado né potrebbe voler realizzare l'intero cosmo dei valori»⁸¹. Esiste tuttavia un grado di valore, un *ordo* di ciascuna vocazione rispetto all'insieme delle altre, il quale esige, per esempio, che l'eroe riconosca la superiorità essenziale del santo. «Vi sono qui per l'individuo *due* questioni: in primo luogo la questione della propria vocazione, e in secondo luogo la questione della posizione della propria vocazione nel cosmo dei valori. Se egli non può rispondere alla seconda, fallirà anche la prima»⁸². Si tratta pertanto di riconoscere e di affermare tutti i valori e nel contempo di realizzare quelli contenuti nella propria personale vocazione. Questa si iscrive in un orizzonte più ampio, che la supera: esistono vocazioni universali, connesse all'essere uomo in quanto tale (ma anche queste si declinano nel

⁷⁷ Cfr. P.L. Landsberg, *L'acte philosophique de Max Scheler*, in «Recherches philosophiques», VI, 1936-1937, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 174.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ivi*, p. 175.

⁸⁰ *Ivi*, p. 177.

⁸¹ *Ivi*, p. 175.

⁸² *Ivi*, pp. 175-176.

tempo della storia umana e vanno decifrate), vocazioni particolari (ad esempio legate ad un determinato popolo o nazione) ed esiste la vocazione unica di ogni persona. Ogni vocazione realizza i propri specifici valori, ma conoscere il quadro più ampio in cui si collocano ogni vocazione umana, nonché la storia pregressa dei valori realizzati dall'umanità, può servire a strutturare il proprio ordine valoriale. La filosofia può contribuire a quest'opera di chiarificazione, ma senza attendersi risultati definitivi.

4.2 Critica del mito ideologico e verità come "adaequatio"

Il fatto che ogni autentico impegno si realizzi in un'identificazione partecipativa della persona con la realtà storica del mondo, esige un preliminare sforzo di liberazione (implicante anch'esso degli atti d'impegno) da ogni immagine deformante e falsificante del mondo stesso. È proprio per l'intima correlazione sussistente tra impegno e ricerca della verità che Landsberg ritiene di dover completare l'articolo *Réflexions sur l'engagement personnel* con l'*Introduction à une critique du mythe*⁸³. Se il primo articolo aveva prevalentemente come fine la critica a un'intelligenza isolata, che rifiuta di impegnarsi in nome di una neutralità considerata garanzia di verità, il secondo si rivolge prevalentemente a una volontà cieca all'ampiezza del cosmo valoriale e tendente ad affermare un unico valore. In una prospettiva genuinamente scheleriana Landsberg precisa che «la radice antropologica dell'impegno è l'amore, atto

⁸³ P.L. Landsberg, *Introduction à une critique du mythe*, in «Esprit», janv. 1938, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 49-68. Sull'importanza di questo articolo ha richiamato l'attenzione per primo in Italia Augusto Del Noce (*Una riflessione sull'unità antifascista*, in «L'Europa», V, n. 3, 15.2.1971, pp. 59-70, ripubblicato in *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su "L'Europa"*, Giuffrè Editore, Milano 1993, pp. 343-359), anche se l'autore, che persegue qui la critica all'«unità antifascista», fraintende completamente l'idea landsberghiana di «uomo della verità», che non è e non può essere in primo luogo il marxista o il comunista, bensì il cristiano, per il quale «da verità è un aspetto di Dio stesso» (*ivi*, p. 64). L'esposizione dei meriti e dei limiti del pensiero di Marx, che Landsberg fornisce nell'articolo *Marx et le problème de l'homme* (in «La vie intellectuelle», 51, 1937, Suppl., pp. 71-85), non lascia spazio a dubbi in merito.

libero e personale»⁸⁴: l'amore, al contrario della passione, che appartiene alla sfera degli impulsi infrapersonali, è condizione della penetrazione autentica dei valori, che esso insieme disvela e realizza creativamente.

Landsberg individua il pericolo specifico del proprio tempo nell'«oblio dell'idea di verità»⁸⁵ e nella sua sostituzione programmatica con miti ideologici, confezionati *ad hoc* per fini politici. Nella sua diagnosi non si tratta tanto del fatto che la verità venga occultata con la menzogna (cosa in fondo sempre accaduta nella storia umana), ma che presuppone se non altro che si abbia per lo meno l'idea di una verità da contraffare; si tratta piuttosto della perdita totale e generalizzata dell'idea stessa della verità, perdita che rende di principio impossibile tanto la verità quanto la menzogna⁸⁶. Il risultato è che larga parte dell'umanità si comporta ormai come se la verità, teorica o pratica, non esistesse affatto.

A partire dalla dissoluzione del sistema di Hegel, il XIX secolo è caratterizzato per Landsberg da una «*crisi profonda e universale dell'idea di verità*»⁸⁷, che apre un vuoto che si è variamente tentato di colmare. Il pragmatismo di William James è uno di questi tentativi. All'interesse per la verità nel senso puramente teorico si sostitui-

⁸⁴ P.L. Landsberg, *Introduction à une critique du mythe*, cit., pp. 49-68.

⁸⁵ *Ivi*, p. 50.

⁸⁶ Il medesimo rilievo era stato fatto da Landsberg in occasione della seduta della *Société française de Philosophie* del marzo 1932. Landsberg, con parole che richiamano implicitamente il *De mendacio* di Agostino, osservava che, se per «mentire» si intende il «dire il contrario di ciò che si crede», gli attuali fautori dell'opinione pubblica non hanno propriamente bisogno di mentire, perché in realtà non credono nulla. «Penso – così si esprimeva – che il più grande pericolo sia la sostanziale mancanza dell'idea di verità. L'idea stessa della verità è andata perduta». Tale perdita è considerata da Landsberg «un fenomeno assolutamente disumano», al quale i filosofi debbono contribuire a porre rimedio» (P.L. Landsberg, contributo a: *Le mensonge et ses antinomies*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», 3, 1932, p. 116).

⁸⁷ P.L. Landsberg, *Introduction à une critique du mythe*, cit., p. 51. Landsberg vede in ciò «anche una mancanza della filosofia, che non ha definito in maniera molto chiara ed efficace questa idea senza la quale la filosofia stessa non esisterebbe» (*ivi*, p. 50).

sce qui un'idea del tutto nuova: vero è ciò che è efficace. Un pragmatismo di fondo, non più ottimista e civilizzatore come quello americano, ma tragico e disperato, domina anche il pensiero dell'ultimo Nietzsche. Qui la verità, giudicata introvabile, è sostituita da una creazione metafisica di valori (condensati attorno alla «volontà di potenza») a servizio dell'intensificazione della vita. In quanto creazione di verità, il mito in Nietzsche assume già i connotati del mito nel senso moderno, con la differenza che nei moderni fabbricatori dei miti di massa non vi è alcun accento di tragicità, perché non vi è più in essi nessuna ricerca sofferta della verità. I miti moderni (del capo, della nazione, della razza, ecc.), non sono più paragonabili a uno sforzo di ricerca della verità, come erano i miti platonici, né all'idea che dei miti antichi aveva il romanticismo del XIX secolo (per esempio Schelling), che ricercava in essi una filosofia primigenia propria di un'umanità più giovane. Con il «mito sociale» di Sorel la creazione di miti si collega per la prima volta ai bisogni e alle aspirazioni delle masse, nel contempo come espressione immaginifica del loro substrato inconscio e come mezzo indispensabile alla loro mobilitazione. Il «mito romano», che Mussolini ha dato alla nazione italiana in risposta ai suoi desideri, rappresenta la messa in pratica di tale teoria, dove il contenuto di verità della formulazione del mito è del tutto irrilevante rispetto alla sua capacità di plasmare l'avvenire, che ne costituisce la vera anima. I miti platonici e quelli romantici erano miti evocativi delle origini, quelli moderni hanno un carattere volontaristico e mirano a imprimere una determinata forma all'avvenire. Il mito della razza, che in Arthur de Gobineau è ancora un romantico rimpianto della purezza perduta, diviene in Stewart Chamberlain mito politico, ideale da realizzare nel futuro. In Alfred Rosenberg, il maggiore teorico del mitologismo razzista tedesco e autore dello scritto programmatico *Der Mithus des zwanzigstens Jahrhunderts* (1930) diviene del tutto indifferente che il mito sia sostenuto o meno da elementi storicamente veritieri: in effetti le assurdità condensate nel suo scritto non si contano. Qui la degenerazione

del mito sembra toccare il fondo: lo sforzo di avvicinamento alla verità è sostituito da un'affermazione fanatica e da un'adesione talmente convinta da far pensare a una mistica secolarizzata. Il fatto che si parli ormai di «mistica» razziale, comunista, ecc., riflette solo l'esito di un processo degenerativo che ha condotto alla confusione più grave tra l'esperienza mistica cristiana, frutto della grazia, e la carica emozionale di certe dottrine nebuloze, fabbricate ormai a richiesta⁸⁸.

Tratteggiando un'«analisi psicologica del mitologismo moderno» e seguendo in questo Georges Sorel, Landsberg riconosce lo specifico di questa forma di attività mitopoietica rispetto ad altre attività dello spirito umano (quali per esempio l'adesione a una dottrina religiosa o a una teoria), nel suo trarre origine dalla sfera del subconscio, soprattutto dalla vita degli impulsi e dei desideri. Questo mondo dei desideri ha il potere di tradursi in *immagini*, o meglio in «sequenze drammatiche di immagini», come ognuno può sperimentare anche in se stesso. L'uomo del mito ha in questa trasformazione dei desideri in immagini il centro della sua vita produttiva⁸⁹. Qualora un uomo siffatto intercetti il subconscio interiore della massa e se ne faccia interprete, dando forma ai sogni di questa e favorendo la liberazione dei suoi desideri rimossi, avvalendosi di immagini appropriate e magari anche dell'azione, ecco darsi una forza politica di incredibile potenza. Essa è data dall'incontro tra un tipo d'uomo dal subconscio scarsamente individualizzato e una massa anch'essa assai uniforme nei suoi bisogni e desideri, sulla quale questi è in grado di esercitare la propria seduzione. Il mito politico non si presenterà ovviamente mai come un delirio onirico allo stato puro, ma gli verrà conferita una veste razionale, addirittura scientifica, mediante elementi tratti dall'osservazione, ma il suo centro risiede pur sempre nella vita desiderativa. La certezza cieca ispirata dal mito resiste ad ogni critica razionale proprio perché appartiene a una sfera estranea a

⁸⁸ *Ibidem.*

⁸⁹ *Ivi*, p. 59.

quella dell'intelligenza e non si rivolge a essa, rispondendo piuttosto a un vero e proprio «bisogno subconscio» di interpretare il mondo in un dato modo anziché in un altro. Diviene pertanto comprensibile il carattere di distanza dalla verità che è proprio dell'uomo del mito: tra questi e il mondo reale si frappone la cortina fumosa dell'immaginario onirico dei suoi desideri, a misura dei quali è ridisegnato il mondo nel quale egli abita. L'uomo del mito condivide con il *mitomane* propriamente detto una sorta di «patologia del senso della realtà»⁹⁰, che fa di lui un solipsista o un egocentrico, anche se può condividere il proprio delirio con intere masse. Vivere nel mondo reale significa invece proprio dissolvere tale cortina. «La ricerca della verità è soprattutto un'attività della coscienza, è l'attività che ci rende coscienti dell'universo e di noi stessi»⁹¹. L'uomo responsabile ha «il dovere di restare, o piuttosto di divenire fedele alla verità, di sottomettersi alla conoscenza della realtà e di disciplinare i propri desideri subconsci»⁹², tendendo «verso un "ordine del cuore" dove il cuore sia conforme all'ordine del mondo e non il mondo conformato ad un capriccio del cuore»⁹³. Da questo punto di vista il cristiano, per il quale «la verità è un aspetto di Dio stesso»⁹⁴, non può che collocarsi agli antipodi dell'uomo del mito.

Landsberg ritiene che – adeguatamente interpretata – la formula classica di derivazione platonico-aristotelica: *veritas est adaequatio intellectus et rei*, rimanga «la base necessaria per ogni chiarimento del problema della verità»⁹⁵. L'importante è che la si interpreti non secondo la teoria delle immagini, come se si trattasse di un'impressione meccanica sul nostro spirito, ma, secondo l'intenzione dei suoi autori, come una «trasformazione di questo spirito stesso ad opera dell'essenza e secondo l'essenza dell'oggetto della

⁹⁰ *Ivi*, p. 63

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, p. 64

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ibidem*.

conoscenza»⁹⁶. In questa trasformazione, nel nostro spirito «qualcosa *passa dalla potenza all'atto* mediante la *partecipazione* all'oggetto»⁹⁷. Questo qualcosa – spiega Landsberg – «è l'*analogia essenziale* dell'oggetto che la nostra anima contiene in potenza»⁹⁸. L'uomo è un microcosmo che si realizza tramite la partecipazione conoscitiva al macrocosmo, a cui è potenzialmente aperto. Il senso letterale del sostantivo greco *omoiosis* (di cui *adaequatio* è la traduzione) indica «un'adeguazione che si compie», ossia un processo⁹⁹; l'*intellectus* è comprensivo anche dell'intelligenza immediata, che secondo Platone e Aristotele è contenuta già nella conoscenza sensoriale e che costituisce «l'organo primordiale della realizzazione della nostra parentela e analogia con tutti gli esseri»; *et rei* indica in generale l'oggetto della conoscenza. «La *verità nel senso primario* si costituisce nell'atto stesso della conoscenza immediata, e la verità possibile del giudizio non è fondata che in essa»¹⁰⁰. Il contrario della verità in questo senso primario non è altro che il non darsi, puro e semplice, dell'atto di conoscenza; il contrario della verità in senso secondario è invece il giudizio falso. La lezione tuttora valida della filosofia antica sta per Landsberg proprio nella concezione della conoscenza come sottomissione dello spirito all'oggetto¹⁰¹. Il «senso dell'immediatezza ontologica» che i filosofi antichi avevano e che l'uomo moderno ha perduto – per lui infatti la relazione tra lo spirito e il suo oggetto si è fatta dolorosamente problematica – mantiene a parere di Landsberg «un tratto di valore universale: l'invito a ritrovare la via che conduce il soggetto al contatto con la realtà.

⁹⁶ *Ibidem.*

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ivi*, pp. 64-65.

⁹⁹ Sulla conoscenza come *omōiosis* (farsi-simile) cfr. anche P.L. Landsberg, *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, cit., p. 54, nota 1; Id., *Le sens spirituels chez Saint Augustin*, cit., p. 95.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 65.

¹⁰¹ *Ibidem.*

«L'uomo della verità deve vivere il più vicino possibile a essere differenti da lui. Per *eros* filosofico deve trascendere se stesso e trascendere anche quel prolungamento di se stesso, quel mondo-miraggio dell'io che è l'universo dei suoi desideri e delle sue immagini. È l'uomo che si dà e si conquista proprio facendo astrazione di se stesso. Il mondo moderno dimentica spesso che la conoscenza dipende da una disciplina dell'uomo tutt'intero»¹⁰².

L'«uomo orientato verso la verità» si contrappone all'«uomo del mito». L'idea di verità non implica un possesso certo e immutabile, bensì un esercizio costante di sottomissione alla realtà, che va salvaguardata dalle deformazioni provenienti dalla sfera dei desideri mediante una continua autocritica. In un atteggiamento di questo tipo il *dubbio* trova posto «non solo come sentimento, ma soprattutto come atto intellettuale necessario»¹⁰³. Di una rinnovata concezione della verità potrebbe trarre beneficio in particolare quella conoscenza storica che consente di progettare l'avvenire secondo le possibilità della ragione umana, impedendo che si consegna al dominio di forze irrazionali, come quelle che sono all'origine dei mitologismi. L'idea di Landsberg è che nella costruzione del futuro la volontà debba seguire un «piano» razionale, che sia possibilmente frutto della «cooperazione degli spiriti più degni di questo nome» e fondato sulla conoscenza della realtà presente, della storia passata e delle possibilità del futuro.

Replicando poi a Lacroix, che gli faceva notare che «non si tratta di escludere il mito, ma di situarlo»¹⁰⁴, Landsberg precisa il proprio pensiero in merito alle diverse forme del conoscere. Innanzi tutto distinguendo un «mitologismo» abusivo dal mito in generale, riconoscendo il giusto valore conoscitivo al mito auten-

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ Jean Lacroix, *Dialogue sur le mythe*, cit., p. 72. L'articolo, che apparve in «Esprit» nel febbraio del '38, riprende, con alcune puntualizzazioni, l'*Introduction à une critique du mythe* di Landsberg, ed è seguito da una breve replica dello stesso.

tico: «Si tratta unicamente di impedire che l'arbitrario mitologico venga a sostituirsi definitivamente e tirannicamente alla ricerca della verità»¹⁰⁵. Tale ricerca, peraltro, si presenta per Landsberg in forme diverse e variegate, non riducibili a quella del razionalismo scientifico. Se il mitologismo ignora ogni controllo critico da parte della ragione, il razionalismo pretenderebbe da parte sua di escludere ogni forma di conoscenza estranea al suo metodo. Entrambi peccano di unilateralità. Il dominio della verità è più ampio di quello della scienza: vi sono verità sopra-scientifiche, verità pre-scientifiche e verità semplicemente extra-scientifiche. Lo stesso razionalismo presuppone per lo meno un atto preliminare di fede nelle possibilità della ragione stessa. Radicalizzando in tal modo l'opposizione tra razionalismo e mitologismo, si incorre nel rischio di istituire un dualismo dove si tratta piuttosto di riconoscere un pluralismo conoscitivo: tra gli estremi del mitologismo e del matematismo puro «vi è la vita integrale della persona, di cui la ricerca della verità è una delle forme principali»¹⁰⁶. Anche il mito può essere, come lo è spesso stato nella storia dell'umanità, una forma di ricerca della verità; cessa di esserlo quando diviene un prodotto della propaganda, consapevole di essere un mito, come avviene nei moderni miti politici. Qui l'idea di una verità da raggiungere non è nemmeno presente, rimpiazzata com'è da un sostituto fabbricato *ad hoc*. Il mito autentico è sempre una parziale indagine del mistero, mentre quello inautentico non rinvia a nulla oltre se stesso. Il mito autentico può introdurre ad altre forme di conoscenza (rivelazione religiosa o scienza) oppure convivere in una certa misura accanto a esse. È sufficiente riflettere su cosa sia realmente il linguaggio per convincersi che già con questo mezzo fondamentale per la ricerca della verità siamo immersi in un «uni-

¹⁰⁵ P.L. Landsberg, *Dialogue sur le mythe*, cit., p. 76. A riguardo del giusto apprezzamento del mito Landsberg menziona il vol. II della *Philosophie der symbolischen Formen* (1932) di Ernst Cassirer e rimanda al capitolo della sua *Einführung in die philosophische Anthropologie* dedicato all' "antropologia mitica"

¹⁰⁶ *Ibidem*.

verso miticamente preformato», all'interno del quale si muove la nostra conoscenza razionale. Il linguaggio è infatti tutt'altro che un sistema logico-razionale di segni univocamente definiti. Esso racchiude una pluralità di contenuti conoscitivi, che una critica del linguaggio ha il compito di riconoscere adeguatamente secondo il genere di verità che esprimono. Evitata anzitutto la semplicistica divisione della conoscenza in scientifica e non scientifica, come se non si desse nient'altro, «il compito vero consiste nel trovare delle forme adeguate per la trasmissione di ogni genere di verità»¹⁰⁷. La trasmissione dei contenuti di verità nel linguaggio è in effetti una delle maggiori difficoltà in cui si imbatte ogni filosofo, stante il fatto che l'esigenza di essere concettualmente comunicato appartiene alla natura del discorso filosofico. Landsberg, la cui riflessione è fortemente orientata all'esperienza vissuta, avverte in modo assai acuto l'esigenza di confrontarsi con i problemi della sua espressione nel linguaggio. In un breve pensiero tra quelli contenuti nell'articolo *Pierres blanches*, dopo essersi richiamato a Kierkegaard per ribadire che pensare in modo *esistenziale* significa «abitare il proprio pensiero», conclude proprio con un'osservazione concernente l'espressione del pensiero nel linguaggio. «L'atto originale di un'esperienza deve esprimersi nel linguaggio mediante una sorta di *reduplicazione*. È questo che bisogna chiedere ai filosofi»¹⁰⁸. Nell'articolo *Mensch und Sprache*, risalente ad alcuni anni prima, Landsberg indaga a fondo il linguaggio come aspetto costitutivo dell'essenza dell'uomo (qualificato come «*Sprachwesen*», «l'essere dotato di linguaggio»¹⁰⁹) e il suo significato per l'umanizzazione stessa, ponendosi sulla via tracciata da Herder, Humboldt e Scheler. Il linguaggio viene inteso come «organo dell'apertura del-

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 81.

¹⁰⁸ P.L. Landsberg, *Pierres blanches*, in «Les Nouvelles Lettres», oct. 1938, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 224.

¹⁰⁹ P.L. Landsberg, *Mensch und Sprache*, in «*Zeitschrift für freie deutsche Forschung*», 2, 1939, pp. 54-75, qui p. 75; l'articolo era apparso in traduzione francese alcuni anni prima col titolo *L'homme et le langage*, in «*Revue Philosophique*», CXV, 1933, pp. 217-251.

l'uomo nei confronti del mondo interiore e del mondo relazionale»¹¹⁰. Ogni generazione di esseri umani crea un linguaggio che corrisponde alle esigenze della propria esistenza storica, un universo linguistico corrispondente alla propria realtà. Lo stesso fa il singolo individuo nei confronti del patrimonio linguistico che ha ereditato dalla comunità in cui vive, quando forgia un suo universo, che almeno in parte è personale ed espresso da un linguaggio personale. Il rapporto tra la ricchezza della tradizione e il necessario sviluppo di sempre nuove possibilità linguistiche è un problema non eludibile. Per questo «ogni filosofia antropologica che disdegna il problema centrale del linguaggio» sembra a Landsberg «condannata alla sterilità»¹¹¹.

Il fatto che Landsberg respinga le pretese di quanti ritengono la scienza l'unica forma di conoscenza della verità, non deve far pensare a un deprezzamento del discorso scientifico. Il primo articolo pubblicato da Landsberg appena lasciata la Germania, *Rassenideologie und Rassenwissenschaft*, è incentrato sull'illustrazione della differenza sostanziale che separa la scienza (intesa come ricerca della verità attraverso l'interpretazione razionale dei dati di fatto) dal mito e dall'ideologia, che della verità sostanzialmente si disinteressano per perseguire altri fini. Nemmeno la scienza può essere del tutto libera da condizionamenti sociali; questa differisce tuttavia essenzialmente dal mito e dall'ideologia: «La vera scienza è [...] un modo differenziato di interrogare e uno sviluppo dialettico di ipotesi che si fondano su un definito materiale di esperienza»¹¹². L'approccio scientifico consente sempre di verificare l'impostazione dei problemi, il metodo, l'oggetto dell'indagine, i risultati. Consente inoltre di isolare i giudizi di valore inevitabilmente contenuti nell'impostazione dei suoi problemi. Proprio per la sua chiarezza, la scienza sarebbe un valido antidoto alle suggestioni ir-

¹¹⁰ P.L. Landsberg, *Mensch und Sprache*, cit., p. 74

¹¹¹ *Ivi*, p. 75.

¹¹² *Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», II, 1933, pp. 388-406.

razionali del mito, se non fosse che il mito si sottrae per sua natura alla critica razionale e alla scienza.

5. L'esperienza di un "io qui ora": la struttura generale dell'azione umana

Alle *Réflexions sur l'engagement personnel*, dedicate all'esibizione del nesso indissolubile tra storicità umana, necessità dell'azione e conoscenza dei valori, Landsberg si ricollega esplicitamente nell'articolo *Le sens de l'action*¹¹³. La suddivisione di questo scritto in due parti distinte è indicativa del suo stile di pensiero. Il punto di partenza infatti è infatti pre-filosofico e inclusivo della sfera religiosa. «Prima di poter divenire soggetto di una riflessione metodicamente specificata, il pericolo intimo di ogni azione è soggetto di *meditazione* per l'uomo integrale, vale a dire per l'uomo davanti al suo Dio»¹¹⁴. Solo in un secondo tempo egli approda alla riflessione filosofica sulla «struttura generale dell'azione umana»¹¹⁵. Landsberg si propone dunque di «parlare prima come uomo e cristiano che medita, in seguito più specificamente come filosofo che riflette»¹¹⁶, coerentemente con la sua concezione dell'esercizio filosofico come di una possibilità data all'uomo integralmente inteso, il quale non si identifica *in toto* con il filosofo.

Lo spunto iniziale per la meditazione di Landsberg è offerto dai passi celeberrimi del libro sacro induista della *Bhagavadgītā* (*Cantico del beato*), nel quale il dio Krishna si rivolge al cavaliere Arjuna – che vorrebbe sottrarsi alla battaglia per non dover affrontare e forse uccidere i propri parenti e amici – esortandolo a compiere il proprio dovere¹¹⁷. Landsberg ne trae lo spunto per rilevare che «la nostra corporeità comporta l'azione e che l'azione implica

¹¹³ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in «Esprit», nov. 1938, pp. 71-103. Si tratta di un lavoro presentato da Landsberg al congresso di *Esprit* del giugno di quell'anno e pubblicato sulla rivista nel numero di ottobre. Si trova ora raccolto in Id., *Problèmes de personnalisme*, cit., pp. 99-144.

¹¹⁴ P.L. Landsberg, *ivi*, p. 99.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 100.

¹¹⁶ *Ibidem*.

l'impurità»¹¹⁸. L'esperienza di un conflitto tra la necessità di agire e l'esigenza di preservarsi dalle impurità dell'azione è ben nota anche all'esperienza cristiana. Da un lato l'azione comporta spesso il sacrificio di un valore effettivo, quale quello della contemplazione, a vantaggio della solidarietà attiva, dall'altro – ancor più tragicamente – vi è il conflitto, evidenziato da Max Weber, tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik*, «tra una morale delle intenzioni e una morale della responsabilità a riguardo degli effetti dell'azione e dell'inazione»¹¹⁹. In questo secondo caso di conflitto, «la decisione, quale che sia, implica sempre il sacrificio di autentici valori: la perdita *irrimediabile* di un bene incompatibile con un altro bene»¹²⁰. Ebbene, chi agisce nel mondo non può sottrarsi a questa antinomia. Per il cristiano, in particolare, si tratta del conflitto, che continuamente si ripropone, tra il dovere di salvaguardare la purezza della propria anima e quello di rischiare tale purezza per amore del prossimo. La solidarietà morale di Landsberg va tutta al coraggio e alla generosità di chi affronta il rischio dell'azione, mentre nel rifiuto di agire e nella volontà di non comprometersi egli sospetta un colpevole egoismo individualista¹²¹. Il cristiano non può

¹¹⁷ Il passo riportato da Landsberg è il seguente: «Agisci, levati per la battaglia, non cercare rifugio nell'inattività. Nessuno può restare inattivo un solo istante; compi l'atto prescritto; l'azione vale più dell'inattività; la tua vita organica si arresterebbe se tu non agissi; nessun essere corporeo può astenersi completamente dall'azione» (*ivi*, p. 100). Come è noto, il riferimento al dilemma morale di Arjuna compare anche in Max Weber (*Politik als Beruf*, 1919) e la sua soluzione è vista nei termini di un'etica del compimento del proprio dovere, in questo caso quello del guerriero. La categoria fondamentale dell'interpretazione di Landsberg è quella di *vocazione* (che richiede a ogni uomo di sapere chi è e quale sia la sua collocazione nel cosmo valoriale), a cui quella di dovere semmai consegue. Le conseguenze dell'azione non vengono ignorate, ma assunte dal soggetto assieme alla decisione di realizzare i propri valori, il che richiede spesso la distruzione tragica di altri valori in conflitto con i primi.

¹¹⁸ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 100.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 102.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ «Noi crediamo che la purezza dell'anima sia data a coloro che rischiano di sacrificarla all'amore del prossimo, piuttosto che a quelli che circondano la loro integrità morale di mille garanzie. Crediamo che la salvezza sia data a colo-

vivere da estraneo rispetto al mondo storico e sociale. Gli è richiesto di impegnarsi con amore per il prossimo e per il bene comune, e di farlo efficacemente, il che significa «seguire in un certo modo le regole del “grande gioco”»¹²². Ma qual è il punto oltre il quale ciò diventa colpevole per la coscienza cristiana?

«Trovare la giusta misura del dovere d'azione e il punto preciso in cui il sacrificio dell'integrità personale si trasforma in peccato contro la salvezza dell'uomo è ciò che importa al cristiano. Per esso, il conflitto tra la purezza morale e le condizioni di un'azione può prendere l'aspetto di una crisi radicalmente seria e in apparenza insolubile. [...] Le questioni più inquietanti risiedono dunque nella mescolanza inestricabile dei moventi e delle conseguenze, nella confusione apparente tra il peccato e la carità. Ma colui che rifiuta di agire non ama il suo prossimo»¹²³.

Esiste una soluzione? Per il cristiano questa risiede evidentemente nell'adesione a Dio e nella conformazione alla sua volontà, mediante l'ascolto costante della voce interiore rivelativa della *vocazione* di ciascuno, dell'appello personale in ogni situazione specifica. I santi ci testimoniano un'intimità di questo tipo con la divinità. Ma, ordinariamente, il modo in cui dobbiamo obbedire a Dio ci resta oscuro, sicché non ci resta che cercare di orientarci secondo la nostra intelligenza.

«La filosofia si mette all'opera. Essa si sforza di trasformare in *esperienze*, mediante l'intervento del pensiero, gli *eventi* che viviamo, e a trarre dall'insieme di queste esperienze un'*etica* universale che intende definire il quadro di ogni vocazione umana, che deve permetterci di distinguere più nettamente tra la *vocazione* di ciascuno e le *tentazioni* che subisce»¹²⁴.

ro che non la ricercano esplicitamente, vivendo nell'amore, piuttosto che a quelli che si riservano la virtù mediante il compimento rituale della legge» (*ivi*, p. 102).

¹²² *Ivi*, p. 103.

¹²³ *Ivi*, pp. 103-104.

¹²⁴ *Ivi*, p. 105.

I risultati che la filosofia può conseguire non vanno sopravvalutati. «La filosofia è un'impresa precaria che non ha mai condotto, che non condurrà mai, che non può mai condurre ad una dottrina definitiva e di sicuro affidamento»¹²⁵. È sempre possibile il paradosso, evidenziato da Kierkegaard, della vocazione unica, che minaccia il quadro dell'etica: un'azione altrimenti mostruosa può divenire il dovere di *quel* dato uomo in *quel* determinato momento, come per Abramo il sacrificio del figlio.

«Tuttavia la filosofia è un'avventura necessaria dell'umanità in quanto ricerca ed inquietudine. Rispondente anch'essa ad una vocazione specifica, essa si integra all'azione di un essere che – con tutti i mezzi – cerca di intendere più distintamente e più chiaramente la parola della Verità»¹²⁶.

Nella prospettiva di Landsberg la filosofia non costituisce un ostacolo alla grazia, bensì – proprio in quanto ricerca della verità – un mezzo di avvicinamento a essa. È vero che spetta a ciascuno fare i conti con la propria particolare vocazione, ma è senz'altro necessario «riflettere sul quadro universale e sulle leggi di ogni vocazione e in particolare di ogni vocazione che implica un'azione nel mondo»¹²⁷. Chi vive la propria vita interamente nel mondo (fondando una famiglia, esercitando una professione, ecc.), e non espressamente distaccato da esso (come l'eremita, la cui vocazione è indubbiamente di tipo particolare) non ha alcun diritto di sottrarsene per opportunismo solo nel momento dell'avversità.

«Colui la cui vita intera non è animata da un rifiuto integrale del mondo non ha il diritto di far valere un tale rifiuto per salvaguardare la propria tranquillità di uomo privato o di teo-rico. Egli si espone allora al sospetto di essere mosso dall'egoismo, dalla pigrizia e da questa enorme “forza” che è nel nostro mondo l'indicibile viltà morale degli umani. Un uomo tale non si libera della storia. Quando rifiuta di divenire per

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ *Ivi*, p. 106.

quanto possibile suo soggetto, ne diviene unicamente l'oggetto. Oggetti e vittime degli eventi del mondo lo siamo in ogni caso e lo resteremo. Ma coloro che vivono nel mondo non devono rinunciare al piccolo margine di libertà che è loro concesso. Non accettiamo di essere i giocattoli rassegnati delle massicce forze della storia che approfittano della nostra inattività e che approfittano in definitiva dell'*alienazione* dei nostri simili»¹²⁸.

Quanto al problema di sapere come ci si debba regolare in ogni situazione particolare, esso rimane insolubile in termini di spiegazione teorica generale.

«Bisogna riferirsi continuamente alla *coscienza* vivente, che non è un organo destinato all'applicazione di regole generali, ma piuttosto un udito interiore che origlia la voce della nostra vocazione. Per il credente è la voce di Dio. Per il non credente, tale voce esiste ugualmente e difficilmente perde il suo accento di autorità»¹²⁹.

Nella misura in cui l'imprescindibile analisi della situazione concreta non conduce di per sé a una decisione personale, il risultato sembrerebbe negativo, salvo per il fatto che tale «limitazione essenziale della scienza e della ragione speculativa costituisce una liberazione della persona»¹³⁰. L'atto personale acquista infatti tutto il suo significato solo quando non si pretende di assoggettarlo a schemi razionali che indicherebbero ogni volta la direzione che deve prendere.

Questi dunque i risultati della "meditazione" di Landsberg come uomo integrale, nel quale anche la fede (intesa come rapporto immediato con il divino) ha un ruolo importante, se non addirittura primario. La parte specificamente *filosofica* dell'articolo che stiamo esaminando è da Landsberg dedicata a una caratterizzazione dell'«essenza dell'azione», a una «descrizione della struttu-

¹²⁸ *Ivi*, pp. 106-107.

¹²⁹ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 107.

¹³⁰ *Ibidem*.

ra generale del fare»¹³¹, che gli sembra richiesta dalla natura stessa di una riflessione personalista. Quanto segue andrà a integrare quanto abbiamo detto sopra sulla dimensione corporea della persona.

«Il compito primo di una filosofia personalista è di contribuire a dotare la persona umana di una coscienza adeguata di se stessa. Una tale coscienza implica una conoscenza generale dell'azione personale»¹³².

È qui che Landsberg inserisce l'invito – che abbiamo visto considerando il problema della persona – a non perdere di vista l'integralità dell'essere umano, che comprende a pieno titolo la sua corporeità. Senza di ciò, non è possibile comprendere che cosa sia l'agire.

«Se non concepiamo la persona umana in quanto essa è necessariamente corporea o *corporeizzata*, e la corporeità nella funzione costitutiva che essa esercita nell'insieme di ogni persona umana, non perverremo mai a una nozione chiara dell'azione»¹³³.

Il punto di partenza per la comprensione dell'azione è il riconoscimento del fatto che l'essere corporeo si trova sempre “situato”. Esposto al mondo, letteralmente sempre in pericolo, l'uomo è fisicamente – prima ancora che moralmente – necessitato ad agire. «Siamo esposti a *pericoli*. L'impegno e l'azione si effettuano in uno stato di pericolo che fa parte della condizione umana»¹³⁴. L'azione si caratterizza dunque come la reazione a continue minacce, tanto che quella dell'esser “minacciato” può essere detta una «categoria universale della vita umana»¹³⁵. L'uomo si trova co-

¹³¹ *Ivi*, p. 108.

¹³² *Ibidem*.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 109.

¹³⁵ *Ibidem*. Landsberg desume la categoria dell'«esser-minacciato» da Gabriel Marcel, *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation* (1937), in Id., *Du Refus à*

stantemente posto all'interno di situazioni alle quali risponde più o meno creativamente, passando da pericolo a pericolo. L'azione umana si configura al tempo stesso come «atto di volontà e sforzo corporeo»¹³⁶. L'atto di volontà tende sempre alla trasformazione reale di una situazione, la quale implica delle resistenze ed espone a delle controreazioni. A sua volta lo sforzo corporeo si rende necessario per spezzare una tale resistenza e per produrre la trasformazione voluta¹³⁷. L'azione umana, così configurata, si esprime storicamente soprattutto nel *lavoro*, nella «trasformazione civilizzatrice» del mondo terreno.

«È a questa lotta civilizzatrice che l'uomo terreno parrebbe destinato. Volontà, sforzo, movimento, azione, resistenza, sono categorie d'esperienza irriducibili, come Maine de Biran ha visto assai bene in linea di principio: categorie inseparabili che manifestano la struttura più universale di ogni azione umana. Così, l'azione si trova legata alla situazione di un essere reale che lotta contro le resistenze di altri esseri ugualmente reali. La lotta costituisce l'esperienza originaria della realtà in quanto tale e particolarmente della realtà del non-io»¹³⁸.

Il lavoro, la conoscenza, l'amore stesso, in quanto forme dell'agire, implicano dunque una *lotta*¹³⁹. L'idealismo metafisico, ridu-

l'Invocation, Gallimard, Paris 1940 (tr. it., *Punti di vista fenomenologici sull'essere in situazione* in G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1976, pp. 113-135).

¹³⁶ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 109. La differenza essenziale tra il «volere» (che si traduce in un «voler-fare» sulla base dell'esperienza vissuta di un «poter fare») e il semplice «desiderare» (che esula dalla sfera del «poter-fare») è oggetto di riflessione da parte di Scheler in *Der Formalismus* (cfr. *Il formalismo nell'etica*, tr. it. cit., p. 169 ss).

¹³⁷ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., pp. 110-111.

¹³⁸ *Ivi*, pp. 111-112.

¹³⁹ La categoria della *lotta*, che indica l'urto dell'azione personale con l'irriducibilità del reale, non implica odio o inimicizia. Lo si comprende facilmente pensando alla lotta che l'uomo continuamente ingaggia con la natura, ma perfino l'amore umano implica una lotta che non ha certo alcuna valenza ostile, bensì rivelativa dell'alterità. «L'amore stesso non scopre la realtà della persona

cendo questa lotta alla dialettica delle idee e a uno svolgimento del pensiero, non è stato in grado di pervenire a un'adeguata comprensione dell'azione, come nemmeno dell'esperienza della realtà quale questa si dà effettivamente all'uomo.

Determinata più da vicino, l'azione, in quanto essenzialmente legata alla corporeità, si rivela in strettissimo rapporto anche con lo spazio e il tempo; ma lo spazio e il tempo *visutti* sono qualcosa di differente e di più originario di quell'astrazione che sono lo spazio e il tempo *oggettivi*. La corporeità, che fonda la presenza della persona, la situa secondo dei ritmi temporali e delle dimensioni spaziali che sono i correlati delle sue azioni reali o possibili. «L'azione non è, propriamente parlando, *nel* tempo e *nello* spazio, ma il tempo e lo spazio originari sono il tempo e lo spazio *della* corporeità e dell'azione»¹⁴⁰. L'azione partecipa della *presenza* realizzata dalla corporeità vivente¹⁴¹. Per comprendere l'azione umana è necessario partire dall'esperienza dell'«io qui adesso» (*moi ici maintenant*) che ne costituisce sempre il punto di partenza e che fonda tutte le nostre successive nozioni dello spazio e del tempo.

amata che attraverso una sorta di lotta. L'atto personale completo dell'amore contiene una certa aggressività, un investimento appassionato che, alla fine, ci fa provare il carattere proprio dell'essere amato: noi ci scontriamo con la sua solidità interna che smentisce le nostre fantasie. Chi non ha lottato amorosamente con il suo Dio non ha ancora sperimentato la realtà del suo Dio. Può ancora prenderlo per un riflesso della propria immaginazione. L'unione d'amore tra persone non è unità, ma piuttosto polarità. L'amore senza l'esperienza dello scontro che rende presente l'Altro *irriducibile* resta un sentimento romantico rinchiuso in un io. L'amore diviene il legame reale ed effettivo di due persone indipendenti e uniche quando una tale lotta ha rivelato a ciascuno degli amanti l'esistenza autonoma del partner» (*ivi*, pp. 111-112).

¹⁴⁰ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 113. Qui Landsberg attinge dalle esperienze cliniche dello psichiatra Eugène Minkowski (1885-1972), a sua volta fortemente influenzato dalla fenomenologia di Husserl e dal pensiero di Bergson. Tra le sue opere ricordiamo *La schizophrénie* (1927) e *Le temps vécu* (1933).

¹⁴¹ Ciò non implica che ogni azione sia esteriore. Come si è visto a proposito dell'anima psichica, esiste una realtà interiore inconscia che resiste agli sforzi della volontà. «È per questo che può darsi l'educazione, che è lotta e nient'altro fatto magia; è per questa ragione che può darsi la lotta interiore, il lavoro interiore, e, di conseguenza, l'azione interiore» (*ivi*, p. 113).

«Una dottrina della persona umana integrale deve essere nello stesso tempo una dottrina della corporeità spazio-temporale, [...] unicamente a questa condizione può arrivare a una nozione giusta dell'azione umana. Il soggetto che deve agire sono io personalmente *in carne ed ossa, io qui ora*»¹⁴².

Nel contempo l'azione, come visto sopra, non consiste nell'applicazione di un principio teorico, ma parte da una situazione vissuta: «Si tratta sempre di valori nella loro realizzazione compiuta o possibile»¹⁴³. Ciò non significa tuttavia che essa debba essere abbandonata all'irrazionalità: essa deve accostare la realtà, vale a dire le possibilità che il mondo obiettivamente contiene in un dato momento storico.

6. L'esperienza di un “noi qui ora”: l'agire politico

L'impegno, in quanto partecipazione a un movimento storico attuale, vale a dire a una realtà umana collettiva, si caratterizza in senso fortemente interpersonale. È un atto della persona inserita in un contesto umano del quale prende via via sempre maggiore consapevolezza e in riferimento al quale orienta le proprie decisioni e il proprio agire. L'analisi dell'impegno personale ha pertanto il suo prolungamento in quella delle «vocazioni collettive», in particolare di quelle degli Stati, intesi come unioni federative di singoli e di gruppi che condividono un territorio e una storia. Lo Stato si giustifica come luogo nel quale può realizzarsi la vocazione personale. Landsberg individua due posizioni antitetiche da cui quella personalista dovrebbe prendere nettamente le distanze: lo Stato totalitario, che col suo decisionismo fanatico si intromette in tutte le questioni della vita personale dei cittadini, ma anche lo Stato sedicente liberale, che col suo neutralismo non si impegna nemmeno nella salvaguardia dei propri principi di libertà e di giustizia.

¹⁴² P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 115.

¹⁴³ *Ibidem*.

«Lo Stato può e deve essere neutrale su molte questioni, ma non su ciò che riguarda la sua vocazione propria nella storia dell'umanità, che è quella di fondare la pace nella giustizia e nella verità di tutti i cittadini»¹⁴⁴.

Sulla base dell'atteggiamento fondamentale dei cittadini in ordine ai valori, Landsberg abbozza la seguente distinzione fra tre differenti tipologie di Stato: 1) allo «Stato totalitario» corrisponderebbe una «decisione cieca (reclutamento dell'individuo)»; 2) allo «Stato neutrale» corrisponderebbe un'«assenza di decisione (intellettualismo speculativo dell'individuo)» 3) allo «Stato giusto» corrisponderebbe una «decisione cosciente per i valori specifici che costituiscono la ragion d'essere dello Stato (impegno di ciascuno per la partecipazione alla realizzazione di questi valori)»¹⁴⁵.

Sull'analisi della struttura generale Landsberg innesta una riflessione sull'agire propriamente politico. Più che elaborare una vera e propria teoria politica, egli svolge, in risposta ai pressanti eventi storici attuali, le conseguenze teoriche della filosofia personalista e delle riflessioni sull'*engagement*, sulla base della sua precedente riflessione antropologica. Oltre all'esperienza dell'«*io qui ora*», che è il punto di partenza dell'azione individuale, vi è un'altra esperienza altrettanto originaria, anzi, per certi aspetti ancor più originaria: quella di un «*noi qui ora*» al quale l'individuo partecipa.

«L'esperienza di un *noi* agente non proviene di principio da un'estensione secondaria e artificiale dell'esperienza dell'*io* agente. I fatti più noti dell'etnologia fanno piuttosto pensare ad una genesi della coscienza individuale mediante una sorta di restringimento o di dissociazione da una coscienza collettiva. Empiricamente, il «noi» sembrerebbe essere più antico dell'*io*. L'*io* appartiene sempre a una comunità corporalmente esistente. L'individuo si trova sempre più o meno incorporato. Anche la comunità possiede il proprio spazio e il pro-

¹⁴⁴ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, cit., p. 48.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Landsberg precisa che le categorie qui impiegate di «Stato» e di «Stato giusto», non sono statiche ed eterne, ma attinte dalla vita storica, come quelle di vocazione e di impegno.

prio tempo: il territorio da essa abitato e i territori che lo circondano, la storia vissuta da essa e la tradizione che è la sua *Mneme vivente*»¹⁴⁶.

La comunità umana è dunque concepita da Landsberg in analogia alla persona individuale: anch'essa possiede una sua «base corporea», costituita dai rapporti tra gli individui in carne ed ossa che la compongono; essa possiede un proprio tempo vissuto specifico: il «tempo storico», risultante dall'esperienza di un «noi qui ora». L'esperienza di un presente collettivo abbraccia l'insieme delle tradizioni che provengono del passato e delle possibilità che si dirigono verso il futuro. La coscienza di un'esistenza storica comune, di un «noi» universale, è una conquista alla quale l'umanità è pervenuta solo in tempi recenti, soprattutto con la guerra mondiale.

L'essere e l'agire dell'uomo nel mondo implicano una dimensione interpersonale e quindi gli aspetti politico-sociali dell'impegno, che si traducono nella difesa di una comunità concreta e delle possibilità di valore di cui essa è portatrice.

«La nostra esistenza personale dipende dalla storia. Attualmente la storia ingloba per la prima volta nell'unità reale di una comune destinazione [*destinée*] fisica e morale l'intera umanità terrena. Noi chiamiamo *politiche* le azioni che si rapportano nel tempo storico alla «πόλις», a una comunità vivente alla quale apparteniamo. [...] La persona umana nel suo *hic et nunc* prende parte all'*hic et nunc* di un mondo corporeo e coesiste in questo mondo con i suoi *contemporanei*, con i suoi *vicini*, con gli stranieri, con gli avversari, ecc... La coscienza politica è una coscienza del *noi* del *qui* e dell'*ora* ai quali apparteniamo. Nell'azione politica si tratta sempre della difesa di una comunità concreta e della realizzazione delle possibilità di valore che essa contiene»¹⁴⁷.

¹⁴⁶ P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., p. 116.

¹⁴⁷ *Ivi*, pp. 116-117.

Come l'agire morale individuale, così anche l'agire politico non si svolge nell'astratto di una "deduzione pura" consistente nell'applicare alla realtà degli "ideali assoluti", ma nel confronto con una realtà data come resistente, se non addirittura come minacciante. La velleità di perfezione è in questo caso una trappola, che conduce inevitabilmente all'inazione e alle sue rovinose conseguenze: «colui che non si difende perisce e con lui tutto ciò che prometteva di realizzare»¹⁴⁸.

L'azione politica partecipa del carattere generale dell'azione umana: agire significa partecipare volontariamente al movimento incessante della realtà, al fine di influenzarne la direzione. Tale movimento proviene da lontano ed è diretto verso l'ignoto. L'azione richiede pertanto un momento teorico preliminare di «analisi del reale», una «teoria della realtà e della sua trasformazione», basata sull'esperienza, *in primis* sull'esperienza del fallimento o del successo di un'azione, cioè dello scarto o della coincidenza tra l'intenzione e l'effetto di essa. Ad esempio, il fallimento della politica di non intervento e delle concessioni unilaterali a Hitler dovrebbe insegnare che l'aspettativa di poter vincolare i governi fascisti con dei trattati è un'illusione avente come unico effetto quello regalare un vantaggio sempre più consistente agli avversari, che non attendono che di sferrare il colpo decisivo. La lezione che va tratta da tali fatti e dalla loro direzione non può essere per Landsberg una sola: «mai più»¹⁴⁹. L'azione politica non può prescindere da una conoscenza dell'avversario che consenta di prevederne le mosse. Qui la tempestività dell'azione è più decisiva della perfezione teorica. Attendere di aver sistematizzato con metodo scientifico la realtà storica, nell'illusione che si possano applicare a essa delle dottrine politiche preconfezionate, significa non aver compreso che la realtà storica è essenzialmente movimento, esponendosi in tal modo all'imprevedibilità irrazionale del nemico. «La

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 118.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 121.

verità dell'azione è la verità che salva coloro che agiscono»¹⁵⁰. Ciò non significa che si debba opporre a un decisionismo un altro decisionismo di segno opposto, ma che è necessario trovare tra gli estremi del pragmatismo e del dogmatismo «la sola forma di conoscenza e di pratica che corrisponde alla maniera d'essere di un mondo per essenza storica»¹⁵¹. L'azione comporta rischio e richiede coraggio. La richiesta di assicurazioni esaustive da parte della ragione nasconde spesso una viltà di fondo e un bisogno di consolazione. Ma colui che ignora deliberatamente una realtà storica incombente, per evitare i sacrifici che il reagire a essa richiede, può solo illudersi di sfuggirla: in realtà la asseconda, irresponsabilmente e colpevolmente. Landsberg rileva a tale riguardo una ricerca di oggettività fuori luogo, che conduce alla negazione degli aspetti indesiderati della realtà.

«Gli uomini non amano rendersi conto delle trasformazioni radicali del mondo storico. Non amano vedere che le verità di ieri hanno cessato di essere verità attuali, vale a dire verità che possono e devono dirigere un'azione attuale. Se la realtà si trasforma, l'insieme della verità, che si definisce in rapporto al reale, si trasforma anch'esso. Dei fatti temporali non vi può essere una verità immutabile»¹⁵².

Lo scetticismo storicista nasce proprio da una tale pretesa di verità immutabile. Ma applicare una verità di ieri alla situazione di oggi, nella quale essa non lo è più, può essere fatale per l'agire che tale situazione richiede nel momento presente.

Come vi sono prodotti ideologici aventi la finalità di alimentare il bellicismo, ve ne sono altri che hanno quella di alimentare un certo falso pacifismo, diffondendo l'idea che non sia richiesto nessuno sforzo dei popoli liberi per evitare la schiavitù, che la guerra sia facilmente scongiurabile o che riguardi solamente altri popoli o nazioni: «I grandi bambini sono contenti e permettono

¹⁵⁰ *Ibidem.*

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ivi*, p. 122.

ai loro avversari di preparare in tutta tranquillità il loro colpo decisivo. La follia della viltà di fronte al reale è una peste»¹⁵³.

7. La sfida di un “umanesimo militante”: il personalismo di fronte alla guerra e alla pace¹⁵⁴

La pubblicazione in Francia di una raccolta scritti di Thomas Mann sotto il titolo *Avertissement à l'Europe*¹⁵⁵, dà a Landsberg l'occasione di ribadire, in una recensione sulle pagine di «Esprit», il «legame essenziale tra una liberazione della persona e una liberazione della comunità»¹⁵⁶ e dunque di un *engagement* a servizio delle «necessità spirituali della società»¹⁵⁷. A fronte di una serie di una serie di eventi politici preoccupanti, di cui l'ultimo è rappresentato dalla guerra di Spagna, Landsberg invita a fare proprio, «parola per parola», l'appello di Mann a un «umanesimo militante», dove l'aggettivo significa: non passivo e rassegnato ma responsabile e se necessario capace di forza. Vi è in particolare un passaggio di Mann, che Landsberg invita a fare proprio «parola per parola»:

«In ogni umanesimo vi è un elemento di debolezza che deriva dalla sua ripugnanza verso ogni fanatismo, dalla sua tolleranza e dalla sua tendenza a uno scetticismo indulgente: in una parola, dalla sua bontà naturale. Questa può, in determinate circostanze, risultargli fatale. Ciò di cui avremmo bisogno oggi sarebbe un umanesimo militante, un umanesimo che affermi la propria virilità e che sia convinto che il principio della libertà, della tolleranza e del libero esame non può

¹⁵³ *Ivi*, p. 123

¹⁵⁴ Per un approfondimento dell'intera problematica si veda il contributo di Michele Nicoletti, *Il problema della pace e della guerra nel pensiero di P.L. Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 273-288.

¹⁵⁵ Thomas Mann, *Avertissement à l'Europe*, Gallimard, Paris 1936.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 461. P.L. Landsberg, recensione a: Thomas Mann, *Avertissement à l'Europe*, in «Esprit», 1 déc. 1937, pp. 460-462, citazione a p. 462.

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 462.

essere a buon diritto sfruttato dal fanatismo spudorato dei suoi nemici»¹⁵⁸

In effetti Landsberg seguirà, approfondendola filosoficamente, questa linea di risoluta difesa dei valori della persona e della comunità nella quale questa vive, *in primis* la libertà di essere se stessa e di seguire la propria vocazione. L'indifferenza con la quale l'Europa libera assisteva alla guerra civile spagnola veniva denunciata con forza da Landsberg nell'articolo «*Guerres d'idéologies*»?¹⁵⁹ A suo avviso andava evitato un equivoco di fondo: quello per cui si tratterebbe di una guerra ideologica. In realtà, «non esistono delle "guerre di ideologie", ma delle ideologie di guerra»¹⁶⁰. La formula semplificatrice della «guerra ideologica» è un alibi, nel caso della Spagna, per poter assistere in modo neutrale a una lotta non tra uomini in carne ed ossa, ma tra "marxisti" e "fascisti". Per effetto di una tale visione gli uomini concreti scompaiono, lasciando il posto a delle entità indistinte, il che in certo modo copre gli orrori della guerra tecnologica moderna. Ma questo è un colpevole attentato ai doveri di solidarietà umana.

«Quando in questo mondo c'è una guerra, maledetti coloro che non si risvegliano ogni mattina col pensiero di questa orribile realtà, che non sono ossessionati da certe immagini, che non ne soffrono nel loro pensiero in ogni ora del giorno. La formula della guerra ideologica, inventata inizialmente dalla stessa propaganda di guerra, diventa tra i neutrali un mezzo per prendere la tangente; non la distanza della giustizia, ma la distanza di Ponzio Pilato, fatta di un'indifferenza

¹⁵⁸ Le parole riportate furono pronunciate da Mann in un celebre discorso da lui tenuto all'Università di Berlino nel 1930 e si riferivano alla crisi del sistema di valori dell'Ottocento, tra cui la fiducia nella razionalità.

¹⁵⁹ P.L. Landsberg, «*Guerres d'idéologies*»? in «*Nouveaux Cahiers*», 17, janv. 1938, pp. 15-18. L'articolo apparve nella rubrica "Pouvoir des mots" ("Il potere delle parole"). Landsberg si dedicherà spesso, nel periodo dell'esilio, alla chiarificazione di parole o di slogan in uso nella propaganda del tempo, specie quella hitleriana.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 15.

criminale che si beffa della solidarietà dell'umanità di fronte a Dio»¹⁶¹

Mentre la lotta del pensiero contro le ideologie in vista dell'affermazione di determinati valori, per quanto dura, può ancora essere intesa come un momento di quella «cooperazione drammatica» che sussiste nel contesto dell'«umanità solidale» nella conquista della verità, la guerra «si produce tra gli uomini presi nella totalità della loro esistenza reale e prima di tutto carnale»¹⁶² e ha il suo vero centro nella sofferenza e nell'azione degli uomini. Nella guerra, come nella storia in generale, i contrasti tra ideologie non giocano un ruolo prioritario. Sono per lo più delle giustificazioni *ex post* di qualcosa che è più originario. Marx ha ragione quando sostiene che «l'essere e la realtà precedono in linea di principio la coscienza»¹⁶³; d'altra parte i marxisti sbagliano nell'identificare la realtà umana con la realtà sociale e nello spiegare quest'ultima prevalentemente con gli interessi economici, che sono solo uno dei fattori del movimento storico e solo in momenti storici molto particolari possono divenire quello principale. Insomma, interpretare la storia attribuendo il primato univocamente ai fattori ideologici è altrettanto errato quanto interpretarla attribuendolo univocamente a quelli economici. Nell'uno e nell'altro caso la realtà della guerra sfugge a una corretta comprensione.

La guerra imperialista è da Landsberg ricondotta senza esitazioni al motivo della «volontà di potenza» degli Stati moderni. A questa si associano indubbiamente sempre anche degli interessi economici, ma essa «costituisce un fatto irriducibile e specifico che caratterizza la qualità propria del mondo politico»¹⁶⁴. La guer-

¹⁶¹ *Ivi*, p. 16.

¹⁶² *Ivi*, p. 15.

¹⁶³ *Ivi*, p. 16.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Tra i collaboratori dell'Istituto per le ricerche sociali di Horkheimer la posizione di Landsberg dovette apparire per lo meno eterodossa. Walter Benjamin, in una lettera a Horkheimer del 7.2.1938, rivolge appunto a Landsberg la critica di aver separato la causa della libertà in Spagna dal ruolo del proletariato e sottovalutato il peso dei fattori economici nell'intervento stranie-

ra imperialista è la manifestazione più eclatante dell'aggressività umana. Il suo fine è l'accrescimento del potere di uno Stato, che si traduce nella volontà di dominare i popoli di altri Stati. Al momento attuale l'imperialismo più aggressivo è quello degli Stati imperialisti "totalitari" (quelli che hanno assorbito anche la sfera dello spirituale e il suo potere). Ciò che li muove non è il compimento di qualche ideologia, ma la realizzazione della loro essenza, che li spinge alla ricerca di sempre maggior potere.

Nell'interpretazione di Landsberg l'aggressività innata dello Stato imperialista e totalitario è in definitiva il riflesso di un potere spirituale deviato, che non si limita al perseguimento dell'utile e dei bisogni biologici, ma che è piuttosto brama di un potere assoluto, mania di dominio senza limiti. C'è in esso qualcosa di demoniaco, che fa pensare non tanto al comportamento della belva, quanto alla condizione dell'uomo decaduto.

«L'origine vera della guerra non si trova dunque nella regione delle idee, né in quella degli interessi, ma nel fatto che l'uomo ha in sé qualcosa dell'animale da preda e del semidio tentato dall'infinito. L'aggressività animale in un essere siffatto può divenire demoniaca oltrepassando ogni limite dell'utile e del biologico. Lo Stato moderno occidentale è opera di una tale mentalità e la guerra imperialista non ne è che il frutto maturo»¹⁶⁵.

Per un aspetto, dunque, la guerra di Spagna è un episodio che fa parte di una strategia di espansione imperialistica. L'Italia fascista e la Germania nazista non sono intervenute a fianco dei franchisti per ragioni ideali e nemmeno sulla base di interessi economici, ma stanno perseguendo un disegno ben preciso, che è l'accerchiamento della Francia in vista della supremazia in Europa. Per un altro aspetto, però, la guerra di Spagna è anche e soprattutto

ro nella guerra civile, a vantaggio della «volontà di potenza» (cfr. Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 16: *Briefwechsel 1937-1940*, S. Fischer, Frankfurt a.M., 1995, p. 381).

¹⁶⁵ *Ibidem*.

to una guerra sociale, alla quale quella imperialista delle altre nazioni, Russia sovietica compresa, si sovrappone. Questa guerra sociale vede protagonisti gruppi sociali contrapposti, ideologicamente eterogenei ma aventi ciascuno «destini storici comuni» che le varie ideologie traducono più o meno adeguatamente. Su un fronte stanno le forze della conservazione dell'assetto esistente, con i loro ceti, sull'altro quelle del rinnovamento.

I repubblicani affermano di battersi per il «popolo spagnolo». Ma che cos'è un popolo? Come sempre, quando si tratta di definire un concetto, è più facile dire che cosa non è: un popolo non si identifica con una classe o un insieme di classi, con una maggioranza elettorale, con la nazione, con la massa ecc. Nel caso della Spagna è una realtà che tutti coloro che vi hanno vissuto, amando la sua gente, hanno potuto toccare. Il contenuto di una tale esperienza corrisponde a un «fatto morale». Per Landsberg «un popolo è una comunità di uomini che, occupando lo stesso suolo, soffrono e sperano insieme da secoli»¹⁶⁶. Il popolo è l'unione di quanti sono feriti nella dignità umana dall'ingiustizia e dall'ineguaglianza. La miseria da sola non genera la comunità di vita del popolo. Questa si genera quando vi è il giusto livello di tensione tra la sofferenza vissuta e la speranza di un riscatto. Per il popolo inteso in questo senso non è questione di destra o sinistra, di stalinismo o fascismo, dell'una o dell'altra ideologia, ma di una «comunità umana». Nella guerra spagnola lo scontro non è tanto tra due ideologie quanto tra due realtà, che le rispettive ideologie mascherano: quella della Spagna tradizionale che appoggia Franco e quella della forza rinnovatrice di un popolo unito da secoli di sofferenza e di umiliazioni e che lotta per la repubblica perché da essa spera uguaglianza economica e rispetto umano. In questo senso il popolo costituisce una comunità vissuta e spontanea, che, difendendosi in armi contro un esercito di professione «*afferma nella morte l'essenza popolare stessa*»¹⁶⁷. Nella guerra sociale in atto

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 17.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 19.

si decide tra la liberazione o lo sterminio delle forze creatrici del popolo. Ne va della vita, non delle ideologie: è questo che Landsberg intende dire quando afferma che «la guerra è “l’ora della verità” del momento politico», quella in cui «le forze reali si affrontano quasi senza maschera»¹⁶⁸, per concludere che «nel mondo della politica, niente è così poco ideologico come la guerra»¹⁶⁹.

L'engagement non nasce da una deduzione teorica ma da un confronto con le forze storiche del presente, che la riflessione filosofica ha il compito di chiarificare. Le problematiche connesse alla situazione storica attuale sono da Landsberg affrontate, alla vigilia della guerra mondiale, nell'articolo *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*¹⁷⁰, nato da una relazione tenuta al congresso *Esprit* del luglio 1939. Anche qui Landsberg si lascia ancora una volta guidare dal primato accordato ai fattori storici spirituali rispetto, ad esempio, a quelli economici. A suo giudizio, l'analisi delle condizioni spirituali rivela inequivocabilmente come la situazione europea alla fine degli anni Trenta abbia i connotati di un «nuovo anteguerra», se non, per certi versi, di una guerra già in atto.

Landsberg distingue nettamente, in linea di principio, due tipi di pace. La «pace negativa» consiste nella pura e semplice assenza delle forme più violente di guerra aperta, ma in un contesto di reciproca ostilità. La «pace positiva» o «vera», invece, «esiste in virtù di un ordine comune e si manifesta nella libera collaborazione in vista della realizzazione di fini comuni»¹⁷¹. Si tratta naturalmente di concetti-limite, mai rinvenibili allo stato puro nella storia, ma che esprimono l'affermazione o la negazione di un'idea (quella di pace) che corrisponde a una «tendenza» relativamente costante

¹⁶⁸ *Ibidem.*

¹⁶⁹ *Ibidem.*

¹⁷⁰ P.L. Landsberg, *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, in «Esprit», ott.-nov.-dic. 1939, ora in Id., *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 136-168.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 138.

nel divenire dell'umanità. Questa distinzione consente di formulare delle «previsioni verosimili» sul piano storico.

In uno stato di pace “negativa” i rapporti tra le nazioni sono dominati dalla prova di forza: come la guerra – secondo la tesi di Clausewitz – non è che la prosecuzione della politica con altri mezzi; a sua volta la politica non è che una guerra sotterranea condotta con mezzi meno visibili. La situazione europea si presenta come una pace negativa di questo tipo, una situazione di assenza di guerra, ma che prelude a essa. Per essere vera, la pace deve essere supportata da uno «spirito di pace», mentre ciò che dal 1918 si è instaurato in Europa è semplicemente una situazione di pace di fatto, non una «vera amicizia e collaborazione tra le nazioni europee nel compimento delle loro vocazioni»¹⁷². La presa del potere da parte di Hitler segna la fine del dopoguerra e l'inizio di un nuovo anteguerra, di una transizione verso la prossima guerra aperta: ciò è inscritto nello spirito bellicista e nell'ideologia razziale del nazismo¹⁷³. Il fatto che vi sia una maggioranza di uomini e di popoli che desiderano la pace non basta garantirla, perché questa dipende sempre, in un sistema di forze politiche dato, da ogni fattore sufficientemente forte da turbarla. Basta l'azione di un violento a turbare la pace di tutti gli altri: questa legge «dura e tragica», da un lato mostra il fatto che «viviamo in un mondo decaduto», dall'altro mostra «la solidarietà di destino di un'umani-

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ Landsberg non ritiene possibile fare delle previsioni esatte sugli eventi politici, ma intende semplicemente mettere in luce la struttura di alcuni fatti. «Il momento nel quale la nuova guerra scoppierà dipende da mille circostanze, che in gran parte ignoriamo. È inutile fare previsioni quando si è a tal punto sprovvisti di informazioni necessarie. Ma il fatto che viviamo in un'epoca di anteguerra e che una seconda guerra mondiale non possa essere evitata che grazie al più desiderabile dei miracoli, è divenuto palesete a tutti coloro che non chiudono gli occhi» (*ivi*, p. 141). Nel seguito dell'articolo Landsberg precisa che, anzi, «il miracolo l'intervento di un fattore imprevedibile può arrestare piuttosto arrestare, piuttosto che evitare la guerra, giacché le guerre di Spagna, di Cina, d'Albania, ecc., sono già incontestabilmente degli episodi di una guerra mondiale» (*ivi*, p. 142).

tà nella quale la sorte di tutti dipende dal livello morale di ciascuno»¹⁷⁴, nel bene come nel male. Nel caso della guerra tale unità di destino comporta che le azioni dei più violenti trascinino tutti gli altri nell'«inevitabile e legittima autodifesa»¹⁷⁵.

La peculiarità della diagnosi storica di Landsberg consiste nel suo prendere l'avvio da un'analisi filosofica della «struttura morale complessiva della situazione attuale» e nel suo sviluppo in coerenza con il «principio storico del primato dello spirituale»¹⁷⁶. La vittoria dello «spirito di guerra» in una potente nazione europea non può non ripercuotersi immancabilmente nell'ordine dei fatti materiali, i quali «esprimono alla lunga i fatti spirituali, che sono essi stessi dei fatti umani, vale a dire non dei pensieri astratti, ma dei movimenti incarnati da gruppi di uomini»¹⁷⁷.

Affrontare il problema della guerra e della pace significa affrontare, da un determinato punto di vista, l'intero problema della storia umana di cui costituiscono un aspetto. Ora, per quanto lo spirito umano possa senz'altro concepire un'«idea della pace», la storia non mostra che un'alternarsi di periodi di pace e di periodi di guerra. Per lo meno come possibilità sempre immanente alla natura umana storica, la guerra è inevitabile. L'idea di una pace perfetta e universale, cioè eterna, implicherebbe la fine della storia stessa. Nella storia una tale pace non viene mai raggiunta, e ogni pace (per esempio all'interno di un sistema politico) è sempre parziale, imperfetta ed esposta a minacce interne o esterne. Ciò non significa che l'ideale della pace non debba essere incessantemente perseguito e che non possa realizzarsi per nulla. In una visione cristiana, l'ideale della pace può avere piuttosto un senso che trascende la storia, che è la dimensione «dell'imperfezione e della lotta»¹⁷⁸. Da un punto di vista teologico, questa situazione è il ri-

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 140

¹⁷⁵ *Ibidem*.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 141.

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 142.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 145.

sultato dell'imperfezione dell'uomo decaduto, il quale non ha più pace nemmeno nella propria anima: come potrebbe dunque realizzarla compiutamente nel mondo sociale con i suoi simili? Landsberg trova che il punto di vista cristiano in merito alla guerra e alla pace sia analogo a quello personalista, in quanto fa coesistere l'aspirazione alla pace positiva, che resta come ideale a cui tendere, e il riconoscimento del carattere tragico della storia. «Dal punto di vista teologico, negare la storia, che comporta delle guerre necessarie, mi sembra voler dire negare il peccato originale e le sue conseguenze»¹⁷⁹. Pensare di realizzare la pace perfetta e nella dimensione terrena significa anticipare il Regno di Dio sulla terra o immaginare un ritorno alla condizione paradisiaca. Non è difficile cogliere, tra le idee di fondo che guidano la riflessione di Landsberg sulla guerra e la pace, l'agostiniana figura della «Città di Dio», pellegrina sulla terra e protesa alla «pace vera», che è per essenza trascendente e alla quale nella dimensione terrena si può (ma anche si deve) solo tendere. In quanto «ideale» regolativo a cui approssimarsi indefinitamente, ma senza facili illusioni, la «pace vera» ricorda da vicino anche la «pace perpetua» di Kant. Differente era invece la posizione dell'ultimo Scheler, che rifiutava le idee del peccato originale e della caduta dell'uomo per sostituirle con quella di una lotta interna alla divinità stessa per la propria autorealizzazione, a cui l'uomo stesso concorrerebbe: in questo contesto religioso-metafisico, privo di un aldilà, la «pace perpetua» è pensabile nella storia anche se non se ne possono prevedere i tempi di realizzazione¹⁸⁰.

La tentazione di espungere le guerre, in quanto «male in sé», dalla considerazione della storia umana, quasi fossero delle semplici parentesi, va per Landsberg respinta. Le guerre non sono de-

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 167.

¹⁸⁰ Cfr. Max Scheler, *Zur Idee des Ewigens Friedens und der Pazifismus*, a cura di Maria Scheler, Der Neue Geist Verlag, Berlin 1931; tr. it., *L'idea di pace e il pacifismo*, Edizioni Medusa, Milano 2004; ripreso in *Schriften aus dem Nachlass*, vol. IV, *Philosophie und Geschichte (GW XIII)*, Bouvier, Bonn 1990, pp. 73-123.

gli spiacevoli accidenti nella storia umana, bensì appartengono intimamente a essa. Non si può nemmeno dire che le guerre non abbiano sinora prodotto nulla o che siano state prive di senso per la storia. La storia mostra la tendenza a una sempre maggiore integrazione verso sistemi politici sempre più vasti, tendenza nella quale le guerre hanno giocato un ruolo importante, come mostra la stessa genesi degli Stati nazionali attuali, che hanno inglobato in sé ordinamenti più piccoli. Tuttavia è evidente che tali integrazioni non sono mai perfette: permane sempre un certo grado di conflittualità tra i gruppi che compongono lo Stato, fino al rischio della guerra civile. Alla pace di fatto che gli apparati statuali instaurano nel loro territorio deve essere continuamente dato un senso sempre più positivo. «La creazione di una collaborazione sempre più armoniosa tra tutti i cittadini è uno degli scopi principali degli sforzi di uno Stato degno di questo nome»¹⁸¹. Parimenti, anche sul piano del rapporto tra Stati, la storia registra non un progresso lineare della ragione e dell'amore, ma risultati parziali, ottenuti anche mediante lotte tragiche e vittorie sanguinose. Anche per l'Europa, afferma Landsberg, si può immaginare una tendenza a una sempre maggiore integrazione e pacificazione, senza che si possa escludere che ciò avvenga in modo tragico.

Un difetto di analisi della situazione reale spiegherebbe per Landsberg l'insuccesso del pacifismo del dopoguerra. L'*ideale* di una pace positiva «che realizzi la collaborazione tra le nazioni in un ordine comune»¹⁸² deve continuare a essere perseguito. Ma nello stesso tempo bisogna riconoscere la «distanza tragica» di tale ideale dalla realtà di fatto, che vede invece il tentativo di uno Stato tirannico di estendere il proprio dominio sui popoli liberi d'Europa. Tale riconoscimento comporta il rifiuto di un certo «*falso pacifismo*», che consiste semplicemente nel credere che una pace solo negativa possa durare indefinitamente, o nel credere che una pace

¹⁸¹ P.L. Landsberg, *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, cit. p. 146.

¹⁸² *Ivi*, p. 147.

positiva sia già instaurata, o, altrimenti detto, che tutti condividano una sincera volontà di pace («chiliasmo politico») ¹⁸³. Ma comportarsi come se la minaccia non esistesse, non fa che aggravarla. In questo problema di presa di contatto con la realtà la filosofia trova qui che esercitarsi.

«Dobbiamo prima di tutto sapere dove ci troviamo, accettare una situazione e agire secondo la sua struttura. La nostra situazione reale non può mai essere pienamente adeguata agli ideali, che formulano idee e desideri atemporali. Lottare con il reale vuol dire rinunciare alla soddisfazione immediata dei nostri desideri e persino al compimento immediato dei nostri ideali. Questa inevitabile conseguenza risulta dalla temporalità e dalla storicità dell'essere umano che noi siamo. Lo scopo della filosofia non è quello di sistematizzare il desiderabile, ma quello di analizzare una situazione storica e di mostrare la struttura fondamentale di ciò che possiamo e dobbiamo fare in un momento dato. L'adolescente sogna e desidera. L'uomo pensa e vuole» ¹⁸⁴.

Tra l'affermare che l'uso della forza è sempre lecito (bellicismo) e l'affermare che non lo è mai (pacifismo), esiste una terza possibilità, mediata dalla nozione di valore. «La forza è un dovere quando si tratta di proteggere dei valori che la nostra vocazione sta incarnando e che si trovano minacciati dall'attacco» ¹⁸⁵. Si apre allora la questione dell'esistenza di quelle che la tradizione morale cristiana ha chiamato “*guerre giuste*”, «vale a dire delle guerre che, per un Stato, sono non solamente scusabili, ma che costituiscono il dovere suo e dei suoi cittadini, in un dato momento della storia» ¹⁸⁶.

¹⁸³ In riferimento alla situazione spagnola, Landsberg aveva avuto parole molto dure per «questi sedicenti pacifisti che consegnerebbero senza resistenza l'umanità intera alla schiavitù e all'arbitrio» (P.L. Landsberg, *Lettre à José Bergamín*, in «Esprit», sept. 1956, pp. 460-464, citazione a p. 461).

¹⁸⁴ P.L. Landsberg, *Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, cit., p. 148.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 149.

¹⁸⁶ *Ibidem*.

Quali valori giustificano l'accettazione di un «male in sé» come la guerra? Oltre a quella dell'*engagement* personale, Landsberg individua altre due filosofie che esprimono un peculiare rapporto con i valori: l'«individualismo utilitarista», che pone il valore assoluto nella felicità individuale e nella vita empirica, e il «collettivismo bellicista», che lo pone nell'integrazione collettiva.

L'individualismo utilitarista professa la formula benthamiana della più grande felicità per il maggior numero. Non è facile convincere colui che attribuisce una suprema importanza al benessere, alla tranquillità e alla felicità della vita individuale, e non vede nello Stato che il garante di tali beni, di rischiarli in una guerra che si preannuncia spaventosa, fosse pure per evitare di cadere sotto un regime di schiavitù. Il suo motto sarà sempre: «meglio un cane vivo che un leone morto»; meglio qualsiasi pace che gli orrori della guerra moderna. In un tale modo di considerare si annida il pericolo specifico delle democrazie occidentali. La vita empirica e il suo benessere, si badi, sono beni reali, e in quanto li difende il pacifismo individualista e utilitarista rappresenta una posizione non del tutto falsa. Landsberg si chiede tuttavia se l'attribuzione di un valore assoluto alla vita terrena sia compatibile con la fragilità e la limitatezza che essa rivela. Prima o dopo si morrà comunque: si tratta piuttosto di come e per che cosa. Nella necessità di sacrificare alcuni valori autentici per salvarne degli altri più elevati si manifesta la «struttura tragica della storia»¹⁸⁷. In essa si iscrive la responsabilità dell'uomo di Stato, al quale è affidata la salvaguardia di valori essenziali.

Diametralmente opposta è la posizione del «collettivismo bellicista», per il quale l'individuo e la sua felicità non contano al cospetto dello Stato. In quest'ottica la guerra è giustificabile perché realizza dei valori storici superiori a quelli della pace. Colui che sente e ragiona in questo modo non si lascerà convincere dell'inutilità della guerra con argomenti ispirati alla razionalità utilitarista, perché troverà comunque più nobile la soluzione che comporta

¹⁸⁷ Ivi, p. 152.

l'uso della forza, a prescindere da vantaggi o svantaggi di altro tipo, per esempio d'ordine economico. Ben peggiore del bellicismo dello Stato prussiano, di cui Hegel aveva formulato l'*ethos* e che obbediva ancora ad un certo senso del diritto, è il bellicismo razzista di Hitler, che professa senza ritegno il dominio della razza superiore e più forte su quelle inferiori e più deboli. In questa prospettiva – sulla quale Landsberg riconosce l'ascendente dell'imperialismo nietzscheano – la guerra costituisce la sostanza stessa della storia, il diritto non è che l'espressione della forza, ogni ideale di pace è un sintomo di decadenza e il pacifismo va estirpato con ogni mezzo.

Il punto di vista personalista – con l'idea che ne deriva di una pace positiva – richiede, a parere di Landsberg, la netta distinzione tra due nozioni che spesso vengono confuse: quella di *individuo* e quella di *persona*¹⁸⁸. L'individualismo – come si è visto – persegue la felicità del singolo individuo, identificandola normalmente nel suo benessere empirico. Il più grande dei mali, per esso, è la morte. In modo molto diverso stanno le cose per l'atteggiamento personalista.

«Per il personalismo, al contrario, il più grande male temporale è la schiavitù di una comunità e delle persone che la compongono, vale a dire uno stato di cose politico che priva le persone della possibilità di compiere la loro vocazione impedendo loro di divenire se stesse. Persona e comunità non esistono che insieme, l'una nell'altra. La persona è l'essere che deve realizzarsi e crearsi seguendo una vocazione, e che non può farlo che in una comunità di tipo federale»¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Come già accennato, tale distinzione, assente nelle opere di Landsberg del periodo tedesco (dove i termini "individuo" e "individualismo" hanno una valenza positiva, indicando il processo di emancipazione del soggetto dal gruppo, il suo divenire unico, il suo valere per sé), compare nel del periodo francese. La distinzione nasce dall'esigenza, che si riscontra anche in Mounier, Lacroix di distinguere il personalismo da un atteggiamento di chiusura egoistica del soggetto.

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 159.

Pertanto il fatto che la guerra costituisca la negazione del benessere (*bonheur*) personale non costituisce, per la posizione personalista, un'obiezione decisiva nei confronti della guerra stessa, quando questa appaia decisiva per una difesa della comunità e dei valori contenuti nella sua vocazione. Ciò non implica affatto che la guerra sia essa stessa un valore: anche quando diviene necessaria essa resta un male in sé. Ma l'ideale necessario (in senso kantiano) di una pace positiva universale, non è mai perfettamente realizzabile nella storia. Non si può ignorare che, nella situazione storica concreta,

«la vocazione di certe comunità – più precisamente la sovranità politica che rende possibile, in una maniera elementare, la realizzazione di tale vocazione –, si trovi mortalmente minacciata dalla volontà di violenza e di dominio di un certo altro Stato»¹⁹⁰.

In tale situazione vi è un «*diritto e dovere di resistenza*» di chi veda minacciata la propria autonomia e libertà e snaturata la propria vocazione. Questo vale sia nel caso «comunità storica tedesca», dove «una banda di briganti si è installata al potere con la menzogna e il crimine»¹⁹¹, sia nel caso di quegli Stati la cui libertà si trovi minacciata dal potente apparato militare e dall'aggressività nazista. Una volta che la comunità sia privata della libertà di seguire la propria vocazione, anche «la vita individuale perde il proprio senso»¹⁹². Di conseguenza che «è legittimo che in condizioni estreme questa vita individuale debba sacrificarsi per la difesa comune di valori per i quali essa esiste»¹⁹³.

Il pacifismo, come ripudio assoluto di *ogni* guerra, è pertanto estraneo alla posizione personalista: la guerra è sempre un male in sé, ma in certi casi, come quello della guerra giusta in difesa di valori essenziali della comunità, essa diviene un diritto e persino un

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ *Ivi* pp. 159-160.

¹⁹² *Ivi*, p. 160.

¹⁹³ *Ibidem.*

dovere. Vale anche qui la considerazione che nessuna azione umana può essere perfettamente giusta e al riparo da ogni dubbio; tuttavia vi sono dei casi in cui «l'evidenza dell'*engagement* è talmente chiara che solo la debolezza o la viltà potrebbero oscurarla»¹⁹⁴. Tutto ciò non toglie che lo spirito del personalismo sia per essenza uno spirito pacifico, che mira alla libera collaborazione tra le persone e le comunità: «Il fondo del nostro pensiero è l'affermazione di tutte le vocazioni personali e comunitarie, così come delle loro differenze»¹⁹⁵. Anche in un'eventuale guerra condotta l'impostazione personalista perseguirà questo fine e non si confonderà con quella dell'avversario. Tanto più è necessario avere chiaro in che cosa consiste l'idea di pace nella prospettiva della filosofia personalista.

La pace non è la semplice negazione della guerra, bensì «un'idea essenzialmente positiva»¹⁹⁶. In generale essa è «la qualità intrinseca di un insieme esistente»¹⁹⁷. Connettendosi alla tradizione agostiniana Landsberg definisce l'idea di pace nei seguenti termini: «Un insieme esistente si trova in pace quando realizza un ordine interno nella coesistenza di molteplici esseri differenti»¹⁹⁸. In questo ordine i singoli e i gruppi, nella loro diversità, contribuiscono ciascuno alla realizzazione (sempre imperfetta e precaria)

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem.*

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 161.

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ *Ivi*, p. 161. Spetta a una «fenomenologia delle forme essenziali della pace» (*ivi*, p. 162) il compito di descrivere le diverse specie di pace che corrispondono ai diversi insiemi: la pace coglibile nell'esperienza vissuta dell'armonia estetica dell'opera d'arte è data dall'accostamento tra le parti nel tutto (per esempio la totalità armoniosa dei colori di un quadro); la pace interna a una città è data dalla federazione dei gruppi che la compongono in vista della realizzazione dell'essenza di tutti, la pace nel matrimonio consiste nell'amore reciproco nel quale ciascuno degli sposi realizza la propria essenza e quella dell'insieme personale che essi costituiscono; la pace tra le nazioni consiste nella «collaborazione positiva delle nazionalità secondo le loro differenze, all'interno della grande razza umana» (*ivi*, p. 163).

dell'essenza propria e di quella dell'insieme al quale appartengo-
no.

A questo punto si definiscono anche le condizioni ricercate di una guerra veramente difensiva: «si tratta della difesa dell'esistenza autonoma di una comunità contro le imprese tiranniche di dominazione arbitraria»¹⁹⁹. Sussiste qui un'analogia tra il diritto e dovere di rivoluzione violenta di un popolo nei confronti del tiranno e il diritto e dovere di resistenza bellica contro un nemico straniero. Mali in sé, tanto la rivoluzione quanto la guerra «non si giustificano che quando costituiscono la difesa legittima e ultima di diritti essenziali di una nazione, diritti che esprimono la costituzione stessa della sua vita, inseparabilmente carnale e spirituale»²⁰⁰. Dell'una e dell'altra sono responsabili rispettivamente il tiranno e l'aggressore. Ora, chi ragiona in termini individualistici è portato a dissociarsi dalla guerra in nome del proprio benessere quando il suo interesse particolare entra in contrasto con quello generale della società e della sua conservazione. Lo stesso non vale per chi pensa in termini personalistici e sa che la persona viene snaturata se viene snaturata la comunità nella quale vive.

«La creazione della persona [...] si trova inseparabilmente legata alla creazione autonoma della comunità. La persona non può realizzarsi senza che la comunità esista liberamente»²⁰¹.

Sulla base di quanto esposto, Landsberg affronta anche la questione dell'obiezione di coscienza, verso la quale è alquanto critico. La critica non è rivolta a quanti, seguendo una vocazione particolare, vivono al di fuori di ogni attività temporale, ma a coloro che hanno goduto dei vantaggi dell'appartenenza a uno Stato, compreso quello derivante dalla protezione di un esercito organizzato. Costoro, a suo avviso, non hanno il diritto morale di dissociarsi nel momento in cui è richiesto loro un sacrificio per il

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 163.

²⁰⁰ *Ivi*, pp. 163-164.

²⁰¹ *Ivi*, 164.

bene di tutti. In determinate circostanze – come si è visto – l'individuo ha il dovere di difendere la propria comunità:

«La guerra diviene un dovere tragico per una comunità politica quando questa è costretta a proteggere la propria autonomia, condizione fondamentale di una vita personale autentica di coloro che la compongono»²⁰².

La responsabilità di decidere in merito alla situazione politica compete ai governi, che in una democrazia sono in vario modo controllati dai cittadini stessi.

«Nessuno Stato può esistere se i cittadini non accettano di principio i diritti del governo responsabile di decidere della pace e della guerra, e a esigere da ciascuno la partecipazione a una guerra divenuta inevitabile»²⁰³.

Differente è il caso di uno Stato governato da un tiranno: qui il cittadino ha il diritto dissociarsi e di resistere, non tanto in nome del proprio interesse particolare a evitare la guerra, quanto in nome della vocazione autentica del proprio popolo. In questo caso il tiranno viene avversato in quanto nemico della patria, non come fautore di una guerra indesiderata.

In conclusione, Landsberg ritiene che non sarà un certo spirito individualista e utilitarista, assai diffuso in Occidente, ad arginare efficacemente lo spirito bellicista del nazionalismo collettivista, ma solo il risveglio di un altro spirito, ben distinto da entrambi, appunto quello personalista, capace di un vero “*engagement*” per determinati valori, col sacrificio che questo comporta. Ciò equivale, nuovamente, ad affermare il “primato dello spirituale” e la sua importanza anche su un piano politico.

A guerra iniziata, Landsberg si rivolge ai propri concittadini con una serie di contributi ospitati sulla rivista dell'emigrazione

²⁰² *Ivi*, p. 165.

²⁰³ *Ivi*, p. 166.

tedesca *Die Zukunft*²⁰⁴, tesi soprattutto a ricordare il senso della lotta comune contro Hitler e il nazionalsocialismo. Il senso di tale lotta è riassunto nell'«impegno (*Einsatz*) per i valori della persona umana, per i suoi inalienabili diritti e per il significato assoluto della sua libertà, ordinata secondo diritto, che si esprime nella vita in forma di Stato di un popolo in quanto entità culturale (*Kulturvolk*)»²⁰⁵. Non si tratta più di una faccenda di schieramenti politici, ma della «difesa di ogni vita sensata in Europa»²⁰⁶; non di una guerra ideologica (ossia strumentale), ma della «difesa di realtà umane senza le quali la vita umana non merita più questo nome»²⁰⁷. Le motivazioni della lotta vanno in conclusione ricercate nei valori universalmente umani che sono in gioco.

«Nessuno oggi può più fare a meno di vedere che la lotta contro Hitler è divenuta un dovere umano universale, che concerne chiunque creda ai valori universali della libertà, del-

²⁰⁴ La rivista «Die Zukunft. Organ der Deutsch-Französische Union», uscì settimanalmente dal 12 ottobre 1938 al 10 Maggio 1940. La dirigeva Willi Münzenberg, già membro del comitato centrale della KPD, il partito comunista tedesco, staccatosene in dissenso al centralismo all'interno del partito stesso e all'indirizzo dato da Stalin al comunismo in Unione Sovietica e all'estero. Alla rivista collaboravano esuli tedeschi in esilio di vario orientamento (centristi, socialdemocratici, comunisti dissidenti), accomunati da un intento programmatico condiviso: unire l'opposizione antinazista democratica all'estero e progettare le linee di una Germania libera in un'Europa libera. Il programma pensato per la futura Germania post-hitleriana era di tipo socialista: unità degli operai, ma apertura nei confronti dei piccoli contadini e delle classi medie (una sorta di fronte popolare senza i comunisti della KPD); pluripartitismo nel contesto di una repubblica democratica parlamentare; rifiuto del partito unico e della dipendenza dall'Internazionale comunista; democrazia interna al partito con diritti assicurati ai suoi membri.

²⁰⁵ P.L. Landsberg, *Ein Jahr "Zukunft"* (Un anno di "Zukunft"), in «Die Zukunft», 41, 13.10.1939, p. 4.

²⁰⁶ P.L. Landsberg, «*Deutschland erwache*» (Germania, svegliati), in «Die Zukunft», 37, 15.9.1939, p. 5.

²⁰⁷ P.L. Landsberg, «*Der Gerechte Krieg*» («La guerra giusta»), in «Die Zukunft», 42, 20.10.1939, p. 4.

la giustizia, della pace in quanto principi di necessità vitale per l'Europa e l'umanità»²⁰⁸.

Il tiranno che conduce una guerra di aggressione è il nemico di quel particolare popolo, del quale minaccia l'esistenza fisica e spirituale, ma in senso generale è il nemico di tutti i popoli – compreso il proprio – di cui mina la convivenza²⁰⁹. In questo lo stalinismo non è dissimile dal nazionalsocialismo, in quanto rappresenta la negazione di ogni natura umana spirituale universale e della morale su di essa fondata²¹⁰.

Tra le tematiche che ricorrono negli articoli pubblicati da Landsberg in *Die Zukunft*, meritano di essere rilevate almeno le seguenti quattro.

1) La prima è l'idea del *diritto*, che per Landsberg non è una semplice teoria o un'ideologia variabile a piacere, ma una realtà vitale, agostinianamente intesa come l'ordine pacifico di una convivenza.

«Il diritto determina le reali condizioni di fondo di una ordinata convivenza pacifica tra gli uomini. [...] Chi distrugge il diritto e il senso del diritto sopprime la possibilità della pace e in definitiva necessariamente anche il fondamento della propria esistenza»²¹¹.

La propaganda nazista aveva coniato il cinico slogan: «Diritto è ciò che è utile al popolo tedesco». Landsberg riprende la formula in un'accezione più profonda: solo la restaurazione del diritto, il vero diritto, potrebbe ancora salvare la Germania. Il Terzo Reich tedesco è l'esempio lampante di uno Stato da cui la giustizia è

²⁰⁸ P.L. Landsberg, *Wo wir stehen müssen (Da che parte dobbiamo stare)*, in «Die Zukunft», 48, 1.12.1939, p. 4.

²⁰⁹ P.L. Landsberg, *Feind der Menschheit (Nemico dell'umanità)*, in «Die Zukunft», 43, 27.10.1939, p. 5.

²¹⁰ P.L. Landsberg, *Die Stimme eines freien Denkers*, in «Die Zukunft», 5, 2.2.1940, p. 5.

²¹¹ P.L. Landsberg, «*Recht ist, was dem deutsche Volke nützt*» («Diritto è ciò che è utile al popolo tedesco»), in «Die Zukunft», 38, 2.9.1939, p. 5.

aliena e che si riduce a essere una «banda di malfattori», secondo la celebre espressione di Agostino²¹². Il diritto esige prima di tutto la limitazione del proprio egoismo mediante il rispetto dei diritti di ogni altro. La minaccia che incombe sull'Europa ha origine in una potenza, la Germania nazista, che si regge sulla sistematica negazione dei diritti dei propri cittadini e che si appresta a fare altrettanto con quelli degli Stati vicini. L'ideologia razzista, negando alla radice ogni uguaglianza tra gli uomini e i popoli, vede nella storia un campo di battaglia dove il più forte si afferma sul più debole, al punto che in questa visione la violazione del diritto, dentro e fuori lo Stato, non è più nemmeno percepita in quanto tale e il diritto può essere sostituito sistematicamente dall'arbitrio e dalla sopraffazione. A questa nuova barbarie dilagante i popoli liberi d'Europa devono con urgenza opporre un argine, un nuovo "limes", analogo a quello che per secoli ha protetto l'Impero romano e il suo ordine dalle orde barbariche. Al tempo stesso – ritiene Landsberg – si tratta sottrarre la stessa Germania, nella quale rapidamente ogni traccia di cristianesimo e di umanesimo sta per essere cancellata, dal nefasto influsso del bolscevismo²¹³.

2) La seconda tematica ricorrente è quella della netta distinzione operata da Landsberg tra "Stato nazionale" e "Stato di Partito". Lo Stato nazionale moderno, quale si è venuto a configurare in seguito alla rivoluzione francese, include tutti i cittadini di un dato territorio, ai quali riconosce diritti e doveri. L'appartenenza nazionale consiste qui nella «partecipazione a una comunità di destino definita da un territorio (*territoriale Schicksalsgemeinschaft*) e da una storia»²¹⁴. Un tale Stato riconosce ai cittadini il diritto di opposi-

²¹² Agostino, *La città di Dio*, IV, 4.

²¹³ P.L. Landsberg, *Limes*, in «Die Zukunft», 40, 6.10.1939, p. 4.

²¹⁴ P.L. Landsberg, *Wo wir stehen müssen (Da che parte dobbiamo stare)*, in «Die Zukunft», 48, 1.12.1939, p. 4. Cfr. anche Id., *Rassenideologie und Rassenwissenschaft*, cit., p. 400: «Tutte le nazioni storiche sono unità di destino storico, al quale per lo più si aggiungono l'unità di cultura, lingua, diritto e tradizione. In ogni caso le esperienze storiche stanno all'origine delle idee nazionali, e tali idee nazionali stesse sono costitutive per l'estensione della nazione»

zione senza che per questo l'appartenenza nazionale venga meno. Lo Stato hitleriano, all'opposto, per la sua stessa struttura non è più uno Stato nazionale in questo senso, anche se ha tutto l'interesse a farlo credere. Esso non riconosce un diritto generale di cittadinanza a tutti i tedeschi, perché suo criterio discriminante è l'appartenenza o la non appartenenza al Partito. Questi ha il monopolio dei diritti fondamentali alla vita, alla libertà e all'espressione di pensiero. Gli oppositori del Partito non hanno alcun diritto di cittadinanza: sono *eo ipso* dei nemici. Un discorso analogo vale per lo Stato-partito eretto da Stalin in Russia. Ma dove gli oppositori sono privati della cittadinanza da parte di uno Stato che li bandisce è coerente affermare che essi non hanno nei suoi confronti nemmeno più alcun obbligo: anzi, il loro obbligo morale consisterà proprio nel contribuire alla liberazione del Paese dall'usurpatore. È quanto Landsberg cerca di spiegare ai suoi compatrioti, insistendo sulla separazione tra la loro causa e quella di Hitler. «La sua battaglia non è la vostra battaglia. La vostra battaglia è contro di lui. La vostra battaglia è in verità quella di tutti i popoli liberi della terra»²¹⁵. Per la sua stessa struttura, lo Stato-Partito non può condurre una «guerra nazionale», ma unicamente una «guerra di Partito», per quanto camuffata da guerra nazionale. Una cosa è la causa del «popolo tedesco sofferente», un'altra quella dei «parassiti nazisti» al potere²¹⁶. La vera Germania e l'autentico «spirito tedesco», non sono incarnati da Hitler e dal suo partito, ma dalla tradizione e dalla cultura tedesca, che annovera tra i suoi esponenti Schiller, Goethe, Herder, Kant e tra le sue idee quelle di umanità e di *Bildung* umanistica, di ragione e di pace, di cooperazione tra le nazioni, una tradizione nutrita da secoli di pensiero e di sentimento cristiano. La guerra di Hitler, scatenata come guerra in difesa della nazione tedesca, non è che è un'impo-

²¹⁵ P.L. Landsberg «*Recht ist, was dem deutsche Volke nützt*» («Diritto è ciò che è utile al popolo tedesco»), in «*Die Zukunft*», 38, 22.9.1939, p. 5.

²¹⁶ P.L. Landsberg «*Deutschland erwache*» («Germania, svegliati»), in «*Die Zukunft*», cit., p. 4.

stura. Un'analogia impostura è quella incarnata nella Russia di Stalin. Qui la volontà di potenza di una dittatura è coperta dall'ideologia internazionalistica di classe: non essendo lo Stato che l'organizzazione di dominio di una classe sull'altra, si tratterebbe di liberare la classe operaia oppressa negli altri Paesi. Così veniva ad esempio giustificata l'aggressione sovietica alla Finlandia. Ma proprio la resistenza opposta dal popolo finlandese ai suoi "liberatori" mostra che gli Stati nazionali sono delle *realità storiche* che non si possono ignorare e che resistono ai tentativi di cancellarle. La menzogna e la falsificazione ideologica accomunano Hitler e Stalin. «La volontà di potenza russa può nascondersi dietro la classe operaia di ogni Paese altrettanto poco che la volontà di potenza del nazionalsocialismo dietro la nazione tedesca»²¹⁷. La fondamentale incomprendimento dei due dittatori per la vera essenza degli Stati nazionali democratici (in quanto comunità storiche di destini) è ciò che li porta a sottovalutare la loro coesione e forza di resistenza alla propaganda e all'aggressione armata di chi intende dissolverli²¹⁸.

3) Del tema della "guerra giusta", come difesa necessaria dei valori di una comunità, si è già detto in relazione alla posizione personalista sostenuta da Landsberg nei riguardi della guerra e della pace. Nelle pagine di «*Die Zukunft*» la dottrina cristiana, secondo la quale: «[...] può condurre una guerra giusta solo colui che è stato costretto alla guerra e non può fare a meno di difendere la propria esistenza morale e fisica, la propria libertà e la propria vita»²¹⁹ è da Landsberg applicata senza esitazione al caso dell'aggressione tedesca della Polonia e alla conseguente dichiarazione di

²¹⁷ P.L. Landsberg, *Unter falscher Flagge (Sotto una falsa bandiera)*, in «*Die Zukunft*», 49, 8.12.1939, p. 5. «Il progresso sociale nell'ambito degli Stati nazionali democratici è l'unica via verso la crescente libertà anche della classe operaia» (*ibidem*).

²¹⁸ Cfr. P.L. Landsberg, *Unter Falsche Flagge*, cit., p. 5 e Id., *Zu Rauschnings Gesprächen mit Hitler*, in «*Die Zukunft*», 50, 15.12.1939, p. 4.

²¹⁹ P.L. Landsberg, «*Deutschland erwache*» («*Germania, svegliati*»), in «*Die Zukunft*», cit., p. 4.

guerra da parte di Inghilterra e Francia. Lo scoppio della guerra è il risultato della necessaria reazione di difesa dei popoli liberi contro l'aggressione hitleriana²²⁰.

Prendendo spunto dall'articolo di Jacques Maritain *La juste guerre*²²¹, Landsberg si sofferma inoltre sulla questione della "colpa della guerra". Se la colpa immediata ricade indubbiamente sull'aggressore (in questo caso su Hitler e sul suo regime), più difficile è stabilire la questione delle responsabilità remote. Landsberg segue Maritain nella distinzione tra una «colpa morale comune» (*moralische Gemeinschuld*) di tutta l'umanità, per la sua complessiva decadenza morale, e una più ristretta «comunità morale di colpa» (*"moralische Schuldgemeinschaft"*) di una data comunità²²². La colpa particolare non deve far dimenticare quella più universale. Landsberg applica la distinzione al caso particolare degli oppositori tedeschi di Hitler. Questi non portano certo colpa per le azioni delittuose di un regime che hanno sempre avversato, ma del fatto che nel loro Paese un tale regime sia divenuto possibile sono anch'essi in qualche misura, al pari di tutti i tedeschi, certamente «correi» (*mitschuldig*)²²³: solo così si spiega come una «banda di avventurieri» si sia impadronita della Germania²²⁴. Di questo regime, che si serve di loro per i suoi scopi, i tedeschi sono al tempo stesso le prime vittime, ma non del tutto innocenti.

4) Infine è opportuno chiarire il giudizio di Landsberg sul ruolo della *propaganda* nella guerra in corso. Senza ignorarne il caratte-

²²⁰ Cfr. P.L. Landsberg, «*Recht ist, was dem deutsche Volke nützt*», cit. p. 5.

²²¹ In «*Temps Présent*», n. 29, sept. 1939

²²² P.L. Landsberg «*Der Gerechte Krieg*» («*La guerra giusta*»), in «*Die Zukunft*», 44, 20.10. 1939, p. 5.

²²³ *Ibidem*. Un riferimento a questo concorso di colpa dell'intero popolo tedesco emerge anche da una annotazione di Landsberg a pochi giorni dall'invasione della Polonia da parte delle truppe tedesche: «Portiamo tutti certamente una parte di responsabilità per il modo in cui abbiamo complessivamente vissuto, per il cumulo dei nostri peccati e delle nostre spaventose omissioni» (brano dal *Diario* inedito di Landsberg, citato da J. M. Oesterreicher, *Sept philosophes juifs devant le Christ*, cit., pp. 373-374).

²²⁴ P.L. Landsberg, «*Deutschland erwache*», cit., p. 4

re perverso che essa assume in un regime di massa, Landsberg non crede tuttavia alla sua onnipotenza. Il nazismo è nato da una *reale* situazione di crisi della Germania (dovuta a disoccupazione, povertà, disperazione) della quale si è servito senza scrupoli per affermarsi. Allo stesso modo la propaganda contro Hitler dovrà fare leva non su motivi ideologici (per esempio evidenziando la contraddittorietà ideologica del patto nazi-sovietico), ma sulla tragica realtà, per il popolo tedesco, della guerra nella quale Hitler lo ha trascinato. «Anche in questo caso vale il principio secondo cui è l'essere a determinare la coscienza e non viceversa»²²⁵. Per la coscienza si tratta di cogliere le tendenze o direzioni insite nell'essere e di tenerne conto. Fare propaganda contro Hitler comporta uno sforzo volto ad aprire gli occhi delle masse che lo seguono sulla realtà effettiva. Tuttavia tra la propaganda hitleriana e quella di coloro che combattono per la causa opposta deve continuare a sussistere una differenza fondamentale: per questi ultimi non tutto può esserle sacrificato.

«Per noi vi sono compiti spirituali che sono un servizio immediato e necessario alla verità e che nemmeno in guerra perdono il loro valore. La propaganda è uno strumento. L'autentica vita spirituale è un valore in sé, che deve supportare e compenetrare tutto il resto: anche la nostra propaganda. Essa deve sempre per principio distinguersi dall'istigazione menzognera del nazionalsocialismo, rimanendo al servizio della vera riflessione su se stessi»²²⁶.

²²⁵ P.L. Landsberg, *Grenzen der Propaganda*, in «Die Zukunft», 46, 17.11.1939, p. 5.

²²⁶ *Ibidem*.

VIII. Il suicidio come problema morale

1. La trattazione filosofica della questione

Nell'ultimo suo scritto pervenutoci, *Le problème moral du suicide*¹, Landsberg affronta la questione del suicidio sotto il profilo morale². Più precisamente, egli si propone di chiarire le ragioni profonde dell'assoluta proibizione del suicidio in ambito cristiano. A tale riguardo sembrerebbe non sussistere alcun problema per la coscienza cristiana, dal momento che sia la teologia morale cattolica che quella protestante sono unanimi nel considerare il suicidio come un peccato mortale e come un atto che non è in nessun caso giustificabile. Il credente – anche qualora non ne comprendesse fino in fondo le ragioni – osserverà il divieto di suicidarsi, come gli altri precetti morali, per «obbedienza implicita»³ all'autorità. Tuttavia ciò non esclude il diritto, anzi, il dovere da parte dello stesso credente, di approfondire la comprensione di ciò a cui crede e le ragioni della propria obbedienza, in una prospettiva di

¹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, in Id., *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Le problème moral du suicide*, Ed. du Seuil, Paris 1951 pp. 113-153. Questo è il titolo col quale Jean Lacroix, al quale Landsberg lo aveva inviato, lo pubblicò per la prima volta sulle pagine di «Esprit» nel dicembre del 1946. Nel 1951 venne pubblicato in appendice all'*Essai sur l'expérience de la mort* e da allora i due scritti vengono regolarmente pubblicati assieme.

² Per un approfondimento della problematica del suicidio in Landsberg e una sua contestualizzazione nella riflessione novecentesca rimandiamo al contributo di Roberto Garaventa, *Esperienza del dolore e tentazione del suicidio in P.L. Landsberg*, in Michele Nicoletti, Silvano Zucal, Fabio Olivetti (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare*, cit., pp. 329-362.

³ Cito da P.L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort, suivi de Le problème moral du suicide*, Seuil, Paris 1951, p. 113.

fondo che è quella dell'anselmiana *fides quaerens intellectum*, dell'interrogazione razionale del contenuto di fede⁴.

A parere di Landsberg altre due ragioni particolari farebbero sì che vi sia «un problema morale del suicidio che la teologia e la filosofia cristiane, ciascuna a suo modo, non hanno il diritto d'ignorare»⁵. La prima è il fatto sorprendente che la morale cristiana sia, tra tutte, «la sola che si oppone al suicidio *in modo assoluto e senza voler fare eccezioni*»⁶. Se è vero che in una certa misura lo avversano anche filosofi come Platone e i Neoplatonici, la cultura ebraica dell'Antico Testamento, il Buddhismo e l'Orfismo, si tratta pur sempre di condanne meno radicali e che prevedono numerose eccezioni, mentre «l'orrore sacro del suicidio è un fenomeno propriamente ed esclusivamente cristiano»⁷. Questa constatazione deve dunque spronare alla ricerca delle motivazioni specificamente cristiane della condanna del suicidio, al di là di possibili giustificazioni di altra origine.

La seconda ragione è che «da un punto di vista filosofico, vi è un problema morale ovunque vi sia una *tentazione* immanente alla natura umana»⁸. Nel caso specifico del suicidio, la generalità della tentazione è attestata dall'accettazione e dalla pratica generalizzata presso tutti i popoli e in tutti i tempi. D'altronde, la stessa strenua opposizione del cristianesimo al suicidio è comprensibile solo presupponendo la presenza universale di tale tentazione. Senza andare lontano, l'esperienza stessa che possiamo avere dell'animo umano ce ne dà conferma:

«Non è vero che l'uomo ami la vita incondizionatamente e sempre. La sofferenza degli uomini è tale che una vita psichica un po' sviluppata comporta necessariamente l'esistenza di

⁴ Cfr. *ivi*, p. 114.

⁵ *Ivi*, p. 114.

⁶ *Ibidem*. Il corsivo è nel testo.

⁷ *Ivi*, p. 115.

⁸ *Ibidem*.

questa tentazione, e implica per lo meno dei momenti nei quali l'uomo desidera la propria morte»⁹.

Ecco perché è necessario sviluppare una difesa, la quale dovrà avere a sua volta un senso positivo, cioè condurre a una coscienza più approfondita della vita morale umana. Il darsi puro e semplice di un comando divino non basta; bisogna che l'uomo sia in grado di «rispondere con tutto il suo essere, con la pienezza della sua esistenza, con l'azione, con il cuore e anche con il pensiero»¹⁰.

La natura umana include palesemente tra le sue possibilità la tentazione del suicidio; la morale cristiana, da parte sua, le si oppone per dei motivi che le sono peculiari e che vanno esplorati anche razionalmente: ecco dunque la sfida e il compito sia per la teologia che per la filosofia¹¹.

1.1. Gli argomenti della discussione quotidiana. L'ethos borghese

Quali possono essere dunque le motivazioni dell'assoluta condanna morale del suicidio da parte della morale cristiana? Landsberg ne passa in rassegna alcune, di diseguale portata. Un primo gruppo di argomenti è tratto dalla discussione del problema a livello quotidiano e rispecchia i giudizi più comuni e le reazioni della gente di fronte al suicidio come fatto di cronaca.

⁹ *Ivi*, pp. 114-115.

¹⁰ *Ivi*, p. 116.

¹¹ Circa i compiti di un'etica filosofica ricordiamo quanto scritto da Landsberg nell'articolo *Le sens de l'action*: la filosofia «si sforza di trasformare in *esperienze*, mediante l'intervento del pensiero, gli avvenimenti che viviamo, e a trarre dall'insieme di queste esperienze un'etica universale che intende definire il quadro di ogni vocazione umana, che deve permetterci di distinguere più nettamente la *vocazione* di ciascuno dalle *tentazioni* che egli subisce» (P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, cit., p. 105). Come avevamo visto, si tratta di uno sforzo che deve tener conto della storicità umana e della situazione sempre unica della persona nel mondo valoriale, tutto all'opposto di una deduzione da principi posti *a priori*. Il che non significa che non possano darsi delle linee di tendenza universali di sviluppo dell'essenza umana, che l'antropologia filosofica *in primis* ha il compito di indagare e l'etica di promuovere.

1) A questa categoria appartiene anzitutto l'argomento – che Landsberg giudica ridicolo – secondo cui chi si suicida sarebbe un vile¹². Stando a questo argomento, sarebbero morti in modo vile uomini del calibro di Catone, Annibale, Bruto, Seneca! In genere sembrerebbe vero piuttosto il contrario. «Vi sono certamente molte più persone che non si uccidono perché sono troppo vili per farlo, che persone che si uccidono per viltà»¹³. Dal punto di vista cristiano, a paragone del coraggio sovranaturale – spinto fino all'accettazione di una morte orribile e infamante – di cui diedero prova Cristo e i martiri, anche il coraggio di un Catone potrà apparire una sorta di viltà; tuttavia, «al livello umano e naturale, sono piuttosto i coraggiosi che, in date situazioni, prendono la decisione di uccidersi»¹⁴. Sono proprio le nazioni eroiche (come gli Spartani, i Romani, i Giapponesi), a fare in certi casi (ad esempio per evitare il disonore), del suicidio un preciso dovere, «disprezzando come vili coloro che restano attaccati alla vita a qualunque prezzo e qualunque essa sia»¹⁵. Non sembrerebbe pertanto essere la viltà a muovere chi decide di suicidarsi, ma una sorta di coraggiosa risoluzione di abbandonare una vita non più considerata degna. Se il cristianesimo stigmatizza il suicidio non è perché vi veda una banale forma di viltà, quanto un «peccato luciferino»¹⁶.

¹² L'argomento secondo il quale il suicidio costituirebbe un atto di viltà compare già in Aristotele: «Il morire per fuggire la povertà o una sofferenza qualsiasi non è da uomo coraggioso, ma piuttosto da vile: infatti, è una debolezza quella di fuggire i travagli, e chi in tal caso affronta la morte non lo fa perché è bello, ma per fuggire un male» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, III, 7, 1116a; tr. it. *Etica Nicomachea*, Rusconi, Milano, 2. ed. 1987, pp. 167-168). Anche Platone, ne le *Leggi*, stigmatizzava il comportamento di colui che «solo per ignavia e per viltà del codardo si impone una pena ingiusta» (Platone, *Leggi*, IX, 873 c-d; tr. it., *Opere complete*, vol. VII, Laterza, Bari 4 ed. 1998, p. 307). Entrambe queste posizioni presuppongono, come vedremo, un'etica marcatamente sociale come quella della *polis* greca.

¹³ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 117.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, p. 118.

¹⁶ *Ibidem*.

Qualificando l'argomento della viltà del suicida come un argomento «tipicamente borghese»¹⁷, Landsberg parrebbe identificare in realtà un ben preciso bersaglio polemico. L'aggettivo «borghese» non si riferisce in questo contesto a una categoria socio-economica, bensì (come in Scheler) a un preciso *tipo umano*, portatore di un *ethos* caratterizzato dal materialismo e dal predominio dei valori dell'utile su quelli vitali e spirituali¹⁸. La polemica contro questo tipo d'uomo non è nuova in Landsberg. Si presenta già nell'articolo giovanile *Kirche und Heidentum*¹⁹, dove l'attitudine del nuovo paganesimo vitalista di un Nietzsche e di un Klages – capace di spendersi per incrementare la vita stessa – veniva raffrontato con il pusillanime attaccamento del borghese moderno alla vita individuale empirica. Tale atteggiamento si configura come un asservimento alla vita e a quanto è necessario per sostentarla e ha come movente ultimo la paura della morte. La morale borghese è incarnata da un tipo d'uomo che solo in apparenza serve la vita, in realtà, anziché darle forma e incrementarne la qualità umana, prolunga soltanto quella che è una condizione di mera non-morte. Non riconoscendo alcun valore superiore a quello costituito dalla propria vita individuale, che intende conservare ad ogni costo, questo tipo d'uomo teme la morte più di qualunque altra cosa e pertanto vive in uno stato di perenne asservimento alle condizioni della vita stessa (il cibo, il denaro, ecc.). L'atteggiamento cristiano, per contro, non si radica affatto nella preoccupazione di conservare a tutti i costi la vita terrena: «Niente è più contrario all'essenza del cristianesimo che il voler fare del prolungamento della

¹⁷ *Ivi*, p. 117.

¹⁸ Per la caratterizzazione del tipo borghese in Scheler cfr. in particolare i saggi *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*, *Der Bourgeois*, *Der Bourgeois und die religiösen Mächte*, *Die Zukunft des Kapitalismus*, tutti raccolti in *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag, Bern, 5 ed. 1955.

¹⁹ P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «Hochland», 21, 1923/24, pp. 53-63.

vita empirica un bene assoluto, o anche un bene molto elevato»²⁰. La peculiarità del cristianesimo non è mai stata la sacralizzazione della vita, quanto semmai troppo spesso la sua desacralizzazione, al fine di poter affermare la sacralità dello spirito. Le vere motivazioni cristiane del rifiuto del suicidio devono dunque essere cercate altrove che in un'etica biologica.

2) Altrettanto inconsistente appare a Landsberg l'argomento secondo il quale il suicida darebbe sempre prova di una volontà debole. «Vi è una volontà di vivere e una di morire. Quest'ultima deve essere molto forte per condurre all'atto reale del suicidio»²¹.

3) A sostegno, invece, del «diritto alla morte volontaria»²², si incontra un argomento anch'esso reputato da Landsberg inconsistente, ma degno di essere analizzato per le sue implicazioni più profonde, che portano verso il nucleo centrale della problematica. Alla morale cristiana si obietta nel seguente modo: se Dio proibisse davvero il suicidio, perché mai ci avrebbe creati con la *possibilità* di compiere tale atto? È fin troppo facile rispondere che tutti i peccati, non solo il suicidio, sono possibili all'uomo, e che in base alla semplice possibilità di compierli si giustificherebbero, ad esempio, anche il furto e l'omicidio. «Il senso di una proibizione morale è proprio quello di dirigere un essere libero che ha il potere di fare altrimenti»²³. Agire moralmente significa precisamente orientarsi, tra molteplici possibilità, nel senso del dovere che scaturisce dalla propria vocazione umana e personale. Cedere alla tentazione significa invece deviare da tale dovere.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 118. Mi sembra degno di rilievo il fatto che Landsberg introduca a questo punto della trattazione l'espressione «morte volontaria» (*mort volontaire*), mentre finora aveva parlato di «suicidio» (*suicide*). I sostenitori del diritto di uccidersi parlano in effetti preferibilmente di morte libera o volontaria, i detrattori invece di suicidio (termine che evoca l'autoassassinio).

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 119.

Landsberg rinvia alle radici antropologiche di ogni problema morale e di quello del suicidio in particolare.

«L'uomo è l'essere che può uccidersi e che non lo deve fare. È tutt'altra cosa che esserne incapace. La tentazione è la differenza vissuta tra la vertigine del potere e la decisione del volere. La moltitudine di possibilità di quell'essere instabile, intelligente, imperfetto che noi siamo, sta alla base di ogni problematica morale. Un problema morale autentico è sempre l'immenso problema dell'uomo affrontato sotto un certo aspetto. Pochi fatti caratterizzano tanto profondamente l'abisso della libertà e la forza di quella riflessione con la quale l'uomo si rende, in certo qual modo, padrone dei suoi atti e della sua stessa esistenza. È proprio perché l'uomo vive *nel* problema morale, che esso vive anche *nel* problema della morte volontaria»²⁴.

La *possibilità* del suicidio, dunque, anche se non giustifica di per sé l'atto, ci pone di fronte a un «problema morale specificamente umano»²⁵, nel quale la libertà umana assume un senso del tutto peculiare, perché abbraccia l'esistenza in modo totale e definitivo. A parere di Landsberg, la tentazione fondamentale che l'uomo sperimenta qui è quella di misurare i limiti estremi della propria tremenda libertà, come ha messo esemplarmente in luce Dostoevskij nei *Demoni*, con le parole di Kirillov²⁶.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Il ragionamento col quale Kirillov – prima di compiere il suo suicidio “pedagogico” nei confronti dell'umanità intera – motiva la necessità del suo suicidio ruota tutto attorno al vuoto che si viene a creare una volta che l'uomo neghi l'esistenza di Dio e la sua volontà, vuoto che tocca ora alla smisurata libertà d'arbitrio dell'uomo colmare: «Se Dio non c'è, allora io sono un dio. [...] Se Dio c'è, tutta la volontà è sua, e dalla sua volontà non io posso uscire. Se non c'è, allora tutta la volontà è mia, e io sono obbligato a dichiarare la libertà d'arbitrio» (Fëdor Dostoevskij, *I demoni*, tr. it., Newton & Compton, Roma 2001, p. 454). Il punto più alto di questa libertà consiste non in un'azione qualsiasi, ma precisamente nel suicidio: «Sono tenuto ad uccidermi perché il punto culminante del mio arbitrio è quello di uccidere me stesso» (*ibidem*). Il tratto “luciferino” insito in quest'atto è messo bene in luce da Albert Camus: «Dive-

1.2. *Il punto di vista stoico: la morte volontaria come "via libertatis"*

Non è un caso, secondo Landsberg, che la discussione specificamente filosofica del problema del suicidio sia sempre stata incentrata sul problema della *libertà*. Come già in *Die Erfahrung des Todes*, egli si sofferma sul punto di vista stoico, che vede nella possibilità della *morte volontaria* la condizione di una vita libera. Lo stoicismo romano è essenzialmente «una filosofia della libertà, o piuttosto della liberazione»²⁷ e la disponibilità stoica alla morte volontaria è una conseguenza diretta dell'ideale stoico dell'autonomia.

«La ragione ci dice che bisogna rendersi indipendenti da tutto ciò che ci succede senza essere scelto e voluto da noi. L'essenziale consiste dunque nel poter disprezzare tutte le cose che ci capitano indipendentemente dalla nostra volontà e dal nostro libero arbitrio, e innanzi tutto nel poter disprezzare la morte. La saggezza stoica non implica necessariamente il suicidio, ma consiste in uno stato della persona in cui questa è divenuta libero giudice del proprio "vivere o morire" seguendo la ragione. Lo stoico è un uomo che può morire non appena la ragione glielo ordina. Il poter morire empirico della natura umana in generale è divenuto in lui un potere cosciente e pronto ad attuarsi immediatamente, se il destino sollecita la ragione a ciò. Non è l'atto esteriore del suicidio a essere celebrato, ma una certa libertà interiore che lo permette e lo impone in determinate circostanze. In esse il suicidio è la *via libertatis*»²⁸.

nire dio, significa soltanto esser libero su questa terra e non servire un essere immortale e, soprattutto, ben inteso, trarre tutte le conseguenze da questa dolorosa indipendenza. Se Dio esiste, tutto dipende da lui e non possiamo niente contro la sua volontà; se non esiste, tutto dipende da noi» (Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942; tr. it., *Il mito di Sisifo*, Utet, Torino 1960, p. 711). Secondo questa "logica", nulla meglio del suicidio afferma meglio la totale non-dipendenza dell'uomo, che della propria vita non deve rispondere ad altri che a se stesso.

²⁷ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 120.

²⁸ *Ivi*, p. 121. Sulla concezione stoica della libertà Landsberg è tornato a più riprese, spesso in relazione ai problemi del destino e della grazia. «Nell'antichi-

In *Die Erfahrung des Todes*, come visto, Landsberg scriveva che «lo stoicismo è per sua essenza una dottrina della libertà e questa libertà da conseguire è fondata sulla possibilità di una morte libera, che va guadagnata»²⁹. Come abbiamo anticipato sopra, la morte libera non si identifica per Landsberg affatto con il suicidio, «che nella maggior parte dei casi è solo un prodotto della passione ed è dunque per lo stoico il culmine della schiavitù»³⁰. Qui non si tratta dunque tanto della realtà, quanto piuttosto della possibilità ben interiorizzata della morte scelta. Ciò che conta non è infatti l'esecuzione dell'atto in sé (che potrebbe in fin dei conti anche non essere richiesto), quanto l'atteggiamento di libertà interiore e di distacco che lo rende possibile. In questo consiste la «*virtus moriendi*» coltivata dal saggio *nella* vita stessa³¹. Il saggio stoico, guidato dalla ragione, si afferma come un uomo libero dagli accidenti delle passioni e da ogni necessità estranea al proprio volere e alla propria scelta. Questo fa della libertà negativa (libertà “da”) dello stoico una libertà positiva (libertà “per”). Chi teme la morte vivrà asservito alla vita e a tutto ciò che può prolungarla. Ma la vita non è in se stessa bene, per il solo fatto di essere vita: lo è solo la vita virtuosa; allo stesso modo la morte non è in se stessa un male, bensì un “indifferente” dal punto di vista morale. Male è vivere in

tà pre-cristiana il problema della libertà sorgeva di fronte alla difficoltà di poter realizzare per l'uomo l'ideale del saggio che cerca di vivere secondo ragione. Perciò quello che allora si chiedeva era fino a dove si incontra l'uomo in grado di potersi liberare di tutto ciò che gli accade, e soprattutto dalle passioni che pure gli capitano dal di fuori, da un *dal di fuori* psicologico. Vediamo, in questo modo, come per esempio il problema stoico della libertà trova la sua forma decisiva concretizzandosi, per Epitteto, nel problema della morte libera, della libertà di morire, o meglio, della negazione della morte da parte della ragione. La morte è considerata qui come il caso definitivo ed esemplare dell'accadere, di ciò che ci accade» (P.L. Landsberg, *La libertad y la gracia en San Agustín*, in «Cruz y Raya», V, 1934, pp. 195-225; cito dalla ristampa: *Renuevos de «Cruz y Raya» IX*, Santiago de Chile / Madrid 1963, pp. 73-113, citazione a p. 78).

²⁹ P.L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, cit., p. 73.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Il riferimento è a Seneca, *Ep. ad Lucilium LXXVII*, 15: «*Vita, si moriendi virtus abest, servitus est*».

condizioni che non consentono l'esercizio della virtù. A tali condizioni – che saranno comunque rare e veramente estreme – il saggio dovrà sempre essere pronto a sottrarsi. La libertà interiore si afferma in tal modo su ogni necessità, compresa quella più estrema. Esempi celebri di morte libera di questo tipo sono quelli di Catone, di Annibale, di Lucrezia, di Condorcet, di Chamfort e di tanti altri sconosciuti, che non vollero vivere al prezzo della perdita di un valore reputato più alto della stessa vita, come la libertà o l'onore. Anche la morte di Socrate, che rifiutò di vivere da fuggiasco, dal punto di vista stoico è una “morte volontaria” in questo senso³².

Lo stoicismo è, in conclusione, è una filosofia «della persona *sui compos*, padrona della sua vita e della sua morte»³³, una «filosofia dell'autonomia dell'essere ragionevole» avente il suo centro vitale precisamente in una «filosofia della morte libera»³⁴. Non è a questo punto difficile capire, da un lato perché il cristianesimo dovette impegnare una dura lotta contro lo stoicismo, dall'altro perché, pur uscendone vincitore, non abbia potuto impedire il perdurare, nella coscienza europea, della forza dell'attitudine morale da esso derivante, che Landsberg non esita a qualificare come la più alta realizzabile dall'uomo non assistito da una rivelazione speciale.

«La verità dello stoicismo è l'intimo rapporto tra il disprezzo della morte e la libertà dell'uomo. In effetti, colui che è schiavo della morte è anche schiavo della vita e dei suoi accidenti. La liberazione della persona non esiste se essa non trasforma in atto libero la necessità suprema e universale dell'accidente

³² In *Die Erfahrung des Todes* Landsberg precisava che «la morte di Socrate è una morte libera (*freier Tod*) nel senso stoico, quantunque certamente non si tratti in questo caso di un suicidio (*Selbstmord*)» (*ivi*, p. 127). La differenza tra morte libera e suicidio risiede nei motivi profondi dell'atto: mentre il suicidio scaturisce dalle passioni, la morte libera è una morte fatta spiritualmente propria dall'individuo.

³³ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 122.

³⁴ *Ivi*, p. 123.

mortale. Ma mentre lo stoicismo vuole acquisire questa libertà mediante la coscienza della possibilità del suicidio, il cristiano deve acquisirla mediante l'adesione amorevole alla volontà di Dio»³⁵.

La posta in gioco è l'acquisizione della libertà mediante l'appropriazione della morte, l'estraneità per eccellenza rispetto alla vita personale. Il problema centrale dell'antitesi tra l'atteggiamento stoico e quello cristiano risulta essere il seguente: se l'uomo possa considerarsi padrone della propria vita e della propria morte o se debba risponderne in ultima analisi a Dio. Nel primo caso l'uomo è concepito come "*compos sui*" (anche se dovrà verificare se l'autodisposizione di sé nella morte volontaria è in armonia con il logos); nel secondo caso l'uomo è visto come creatura chiamata a realizzare nel tempo della sua vita terrena la sua somiglianza al Creatore. Assoluta disposizione di sé da un lato, assoluta adesione amorevole a Dio dall'altra: l'opposizione tra l'atteggiamento dello stoicismo (la filosofia dell'uomo padrone della propria vita e della propria morte) e quello del cristianesimo (la religione che subordina la vita e la morte alla volontà di Dio) non potrebbe essere più radicale.

Nel già ricordato articolo *Kirche und Heidentum*³⁶, Landsberg rilevava gli opposti atteggiamenti di fronte alla morte, tipici rispettivamente della "meschinità moderna" (tesa al prolungamento della vita empirica individuale a ogni costo e quindi soggetta a tutto ciò che è necessario in vista di tale prolungamento) e del neo-paganesimo vitalista di Nietzsche, George, Gundolf e Klages, per i quali la vita individuale poteva anche essere sacrificata in vista della più elevata vita universale. Già da allora Landsberg vedeva nello stoicismo una «filosofia del coraggio» e nella sua disponibilità al «suicidio eroico» un'affermazione di emancipazione dalla schiavitù dell'utile, sublimemente espressa nella sentenza: «*Qui potest mori*

³⁵ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 147.

³⁶ P.L. Landsberg, *Kirche und Heidentum*, in «*Hochland*», 21, 1923/24, p. 54.

non potest cogi»³⁷. A quest'ordine di considerazioni non è certamente estranea la teoria dei valori di Scheler, che affermava la superiorità dei valori vitali su quelli utilitari e, ovviamente, di quelli spirituali e religiosi sui primi³⁸. L'*ethos* eroico stoico è capace di quel sacrificio della vita per il quale non vi è posto nel contesto di un *ethos* borghese. La morale stoica è considerata da Landsberg una "morale eroica", di gran lunga superiore a quella borghese, che resta per lui una morale servile, ma l'una e l'altra restano morali "naturali". Un abisso le separa dalla morale super-eroica e sovranaturale cristiana.

Tentiamo di riassumere. Landsberg identifica tre differenti tipi morali, ai quali attribuisce valore diseguale.

1) La *morale borghese* è dominata dal materialismo e dal predominio dell'utile. Per essa è bene tutto ciò che può conservare e prolungare la vita empirica dell'individuo. Il tipo d'uomo che incarna questa moralità teme la morte più di ogni altra cosa ed è disposto a tutto pur di evitarla; per questo è fondamentalmente asservito ai mezzi di sussistenza e al mondo delle cose in generale. Quella vita, che egli in apparenza serve, è in realtà un vegetare privo di forma e di qualità.

2) La *morale stoica* consiste fondamentalmente nella libertà di fronte agli accidenti del destino, conseguita attraverso una vita condotta secondo ragione (seguendo cioè il Logos universale), la quale comporta anche il coraggio di fronte alla morte (ritenuta non un male ma un indifferente dal punto di vista morale) e la disponibilità – se necessario – a rinunciare alla vita (ritenuta anch'essa non un bene ma un indifferente morale).

³⁷ La sentenza, citata da Landsberg in *Kirche und Heidentum*, cit., p. 54, e in *Wesen und bedeutung der platonischen Akademie*, F. Cohen, Bonn 1923, p. 98, è molto simile, nel tono e nel contenuto, a quella di Lucio Anneo Seneca: «*Cogi qui potest, nescit mori*» (*Hercules Furens*, 426).

³⁸ Cfr. per es. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., p. 314 (tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, cit., p. 384).

3) Sulla *morale cristiana* avremo modo di soffermarci ampiamente nel seguito. Possiamo anticipare che essa è caratterizzata dal disprezzo per la vita terrena a fronte di quella ultraterrena: la vita empirica non è il bene supremo (e in questo il cristianesimo concorda con lo stoicismo); la cifra etica è data dall'amore per Cristo e dalla imitazione del suo esempio anche attraverso la sofferenza e la morte; il rapporto amorevole con Dio (concepito come Padre) e la determinazione risoluta di compiere la sua volontà rendono sempre inaccettabile il ricorso al suicidio.

1.3. *Gli argomenti della tradizione cristiana: Agostino e Tommaso*

Le ragioni della decisa opposizione cristiana, su questo punto decisivo della morale delle classi colte dell'impero romano, trovano un'esposizione articolata solo con Agostino d'Ipbona, tanto da suggerire a qualcuno l'idea che la condanna morale del suicidio non appartenesse al cristianesimo originario, ma che fosse stata importata successivamente da una certa "morale servile" dell'antichità. È questa per esempio la tesi di Albert Bayet³⁹, per il quale i martiri cristiani – nella misura in cui si offrirono volontariamente a una morte violenta – vanno considerati senz'altro come dei suicidi. Ciò gli è reso possibile – osserva Landsberg – dalla definizione di suicidio che riprende, per ragioni di obiettività e di neutralità morale, da Émile Durkheim⁴⁰. Per il sociologo francese, infatti, costituisce suicidio «ogni caso di morte che risulta direttamente o

³⁹ Albert Bayet, *Le suicide et la Morale*, Félix Alcan, Paris 1922. Nel suo poderoso studio (di cui Landsberg stesso si servì con profitto) l'autore distingue due morali sempre compresenti nella storia occidentale: una "sfumata", che prevede delle deroghe nella condanna al suicidio, e una "netta", che condanna il suicidio senza eccezioni. Entrambe avrebbero la loro origine già nel paganesimo romano e la loro differenza sarebbe riconducibile a distinti livelli sociali. La prima sarebbe appannaggio di un'aristocrazia libera e colta, la seconda retaggio della massa servile e ignorante. Non è vero che la Chiesa avrebbe per prima stabilito la morale che condanna senza eccezioni il suicidio: la sua élite avrebbe anzi inizialmente accolto la morale "sfumata", mentre la morale "netta" avrebbe prevalso solo nel corso del Medioevo, col venir meno di un'aristocrazia colta.

indirettamente da un atto positivo o negativo compiuto dalla vittima stessa sapendo di produrre tale risultato»⁴¹. Il suicidio designa per Durkheim un genere di morte la cui prima caratteristica è quella di essere «il fatto della vittima stessa», il «risultato di un atto di cui l'individuo è l'autore»⁴². Ciò che conta, per Durkheim, è anzitutto il fatto che l'esito mortale di una data azione o omissione sia stato prodotto dal soggetto stesso, e inoltre che questi, causando, fosse pienamente consapevole delle conseguenze prevedibili del suo atto. Tutte le altre differenze che si possono cogliere tra atti di questo tipo, che portano alla rinuncia della vita, sono per lui tutt'al più secondarie. Non è decisivo che la morte sia prodotta positivamente mediante un'azione violenta (per es. facendo uso di un'arma) oppure negativamente (per es. astenendosi dall'assumere cibo), come pure non importa se l'atto sia la causa immediata oppure semplicemente indiretta della morte (come nel caso dei martiri). Resta fuori dal campo di indagine anche l'intenzione che guidava il soggetto, ossia se questi cercasse direttamente la morte o mirasse mediante essa a qualche altro scopo. Ne risulta una

⁴⁰ Cfr. Albert Bayet, *Le suicide et la Morale*, cit., p. 21. Come è noto, con il suo *Le suicide. Étude de sociologie* (Félix Alcan, Paris 1897; tr. it. *Il suicidio. Studio di sociologia*, BUR, Milano 2003), Durkheim inaugurò lo studio del suicidio in prospettiva sociologica, rompendo con una considerazione del fenomeno in termini esclusivamente individuali. È utile richiamare la sua tesi di fondo. Quantunque vi possa essere una predisposizione di tipo *psicologico-psichiatrico* (dinamismi incontrollabili che agiscono all'interno del soggetto, quali nevrosi, follia, depressione, ecc.), le cause determinanti che possono spingere al suicidio sono sempre di tipo *sociologico* (spinte e pressioni esercitate sull'individuo dalla società). L'indice di suicidi in una società è inversamente proporzionale al grado di integrazione degli individui che la compongono. Durkheim identifica quindi tre tipi di suicidio, corrispondenti a tre tipi di solidarietà sociale: Durkheim, come è noto, identifica tre tipi di suicidio corrispondenti ciascuno ad altrettanti tipi di solidarietà sociale: il suicidio “*egoistico*” (in un contesto di eccessiva individualizzazione e di scarsa integrazione), il suicidio “*altruistico*” (in un contesto di insufficiente individualizzazione all'interno di gruppi molto coesi), il suicidio “*anomico*” (in un contesto di assenza o disintegrazione delle norme e di forte competizione).

⁴¹ Émile Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 168.

⁴² *Ivi*, pp. 164-165.

straordinaria semplificazione, che si traduce nell'omologazione di atti dalla natura diversissima: suicidio per motivi individuali, sacrificio per salvare la vita al prossimo o al gruppo, martirio di testimonianza non sono che varianti di un unico comportamento mediante il quale si rinuncia alla vita e si sceglie la morte⁴³. Questa semplificazione è dovuta a ragioni metodiche. La definizione durkheimiana di suicidio mira infatti unicamente a circoscrivere una categoria di fatti riconoscibili e classificabili in base a caratteri esterni. Ciò può apparire paradossale, ma rispondeva a criteri di reperimento e di classificazione dei dati in un contesto di ricerca sociologica, dato che l'intenzione è per sua essenza inindagabile oggettivamente e spesso sfugge all'autore stesso del gesto.

Ora, la definizione di suicidio data da Durkheim è per Landsberg inadeguata alla realtà del fenomeno che dovrebbe inquadrare. Per certi versi è troppo ristretta, per altri è troppo ampia. È troppo ristretta, in quanto, considerando solo i "casi" di morte effettiva, esclude il tentato suicidio, cioè quello che non approda all'esito mortale soltanto per cause accidentali. Ma, obietta Land-

⁴³ «Il soldato che corre verso una morte certa per salvare il suo reggimento non vuole morire, e, tuttavia, non è forse l'autore della propria morte quanto l'industriale o il commerciante che si uccidono per sfuggire alla vergogna del fallimento? Altrettanto si può dire del martire che muore per la sua fede, della madre che si sacrifica per il figli, ecc. Che la morte sia semplicemente accettata come condizione spiacevole, ma inevitabile, dello scopo cui si tende, o che sia espressamente voluta e ricercata per se stessa, il soggetto, nell'un caso come nell'altro, rinuncia all'esistenza, e i diversi modi di rinunciare non possono essere che delle varietà di una stessa classe. [...] Quello che è comune a tutte le forme possibili di questa suprema rinuncia è che l'atto che la consacra viene compiuto con cognizione di causa; la vittima, al momento di agire, sa che deriverà dalla sua condotta, qualunque sia la ragione che l'ha indotta ad agire così. Tutti i fatti di morte che presentano questa caratteristica particolare si distinguono nettamente da tutti gli altri in cui la vittima o non è la causa del proprio decesso o ne è solo la causa inconsapevole. [...] Questi fatti formano, pertanto, un gruppo ben definito, omogeneo, distinguibile da ogni altro e che deve, quindi, esser designato con una parola speciale. Quella di suicidio gli è adeguata, e non vi è motivo di crearne un'altra, dato che ve ne fa parte la grande maggioranza dei fatti così chiamati quotidianamente». (Émile Durkheim, *Il suicidio*, cit., pp. 166-168).

sberg, poiché «il suicidio non è un genere di morte, ma un atto umano»⁴⁴, se al suicidio fallito – per es. per cause tecniche o imperizia – corrisponde una «volontà seria e totale di morire»⁴⁵, si deve certamente parlare di suicidio⁴⁶. Qui le regole del metodo sociologico di Durkheim, in base al quale i fatti sociali vanno considerati come “cose”, mostrano tutta la loro inadeguatezza. Che non si tratti di un “genere di morte” ma di un atto umano, lo mostra anche il fatto che l’opinione comune e il diritto non considerano suicidio la morte che i malati psichici si causano da se stessi: si riconosce infatti che in questo caso manca la responsabilità. Soprattutto, però, la definizione di Durkheim è troppo ampia e non distingue tra «l’atto di non fuggire la morte e l’atto di darsi la morte»⁴⁷. È proprio la mancanza di una tale distinzione essenziale a rendere possibile l’assimilazione del martire al suicida⁴⁸. Ma spesso chi si suicida, nota Landsberg, lo fa proprio «per non subire un certo

⁴⁴ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 124.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ La lacuna venne colmata già da Maurice Halbswachs, psicologo sociale francese discepolo di Durkheim, il quale inserì nel campo d’indagine del fenomeno anche il tentato suicidio (cfr. *Les causes du suicide*, Alcan, Paris 1930).

⁴⁷ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 125.

⁴⁸ In base alla classificazione durkheimiana, quello dei martiri cristiani sarebbe un caso di “suicidio altruistico”, ossia di rinuncia consapevole della propria vita da parte dell’individuo, derivante da un eccesso di integrazione nella società o gruppo di appartenenza. «Infatti, tutti quei neofiti altro non sono che dei suicidi, che, se non si uccidevano da sé, si facevano deliberatamente uccidere. Pur non dandosi la morte personalmente, la ricercavano con tutte le forze e si comportavano in modo da renderla inevitabile» (Émile Durkheim, *Il suicidio*, cit., p. 258). Durkheim non ignora la distinzione tra “suicidio egoistico” (compiuto per un interesse esclusivo verso se stessi) e “suicidio altruistico” (sacrificio di sé per un altro, per la collettività o per un ideale), solo che invece di riconoscere che si tratta di atti essenzialmente differenti, ne fa semplicemente due sottospecie di un’unica tipologia di atti. La categoria del “suicidio altruistico”, a sua volta, comprendente atti come il sacrificio della propria vita o il martirio, indica qui non tanto una libera scelta a favore dell’altro, quanto una coazione più o meno immediata esercitata da un gruppo sull’individuo. “Altruismo”, nell’accezione durkheimiana, è sinonimo di eteronomia (avendo il soggetto la sua legge non in sé ma in altro) e di spersonalizzazione.

tipo di morte»⁴⁹ (come numerosissimi prigionieri in attesa di esecuzione di tutte le epoche), mentre il martire affronta per fede anche la morte più atroce. Si tratta di «due attitudini essenzialmente opposte»⁵⁰.

Landsberg ritiene pertanto di dover riformulare la definizione di suicidio nei seguenti termini: suicidio è «l'atto con cui un essere umano crea volontariamente ciò che crede essere una causa efficiente e sufficiente della propria morte»⁵¹. Questa definizione merita di essere considerata con attenzione. Osserviamo intanto che, come quella di Durkheim, anche questa non si applica al suicidio di tipo psico-patologico, ma solo a quello volontario, risultante da una determinazione consapevole di togliersi la vita. In questione è sempre un atto volontario e libero col quale una persona si procura coscientemente la morte (a prescindere dai fini intesi con quest'atto). Tuttavia, a differenza di quella durkheimiana, essa consente di distinguere il suicidio vero e proprio dal martirio, nel quale la causa che determina la morte (per es. la persecuzione) non è volontariamente creata dal soggetto al fine di procurarsi la morte. Il martire è appunto colui che decide coscientemente di *non* abbreviarsi la vita, anche a costo di terribili sofferenze: giusto all'opposto di colui che si suicida proprio per sottrarsi a sofferenze presenti o previste. Detto altrimenti, il martire accetta di subire quella morte che il suicida invece previene, ponendo attivamente fine alla sua vita. Vedere nei martiri e – come qualcuno ha fatto – in Cristo stesso dei suicidi, significa fraintendere completamente la natura dell'atto col quale accettavano di rinunciare alla loro vita⁵².

⁴⁹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 125.

⁵⁰ *Ivi*, p. 126.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² L'idea che Gesù e i martiri cristiani fossero una specie di suicidi è sostenuta, ben prima di Albert Bayet, da John Donne (*Biatbanatos*, 1644; tr. it., *Biatbanatos*, SE, Milano 1993, in particolare pp. 130-132). Sorprende che sia ripresa in uno studio molto più recente, come quello di Georges Minois (*Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Fayard, Paris 1995), che da questo punto di vista continua la tradizione di Durkheim e Bayet.

La distinzione tra “suicidio” (*Selbstmord, suicide*), “morte libera” o “volontaria” (*Freitod, mort libre o mort volontaire*), da un lato e “martirio” dall’altro, è pertanto stabilita da Landsberg in modo netto⁵³. Di più: bisogna tenere conto che Landsberg introduce la sua definizione di suicidio non all’inizio della trattazione, come ci si aspetterebbe dal punto di vista sistematico, ma solo nel momento in cui ciò si rende necessario per dirimere gli equivoci che possono presentarsi in merito alla posizione cristiana. Il martire è colui che non crea volontariamente da sé le condizioni sufficienti della propria morte (queste gli sono infatti approntate da altri), ma che si limita a non fuggire la morte. Al che si potrebbe obiettare che il risultato non cambia e che sempre di morte si tratta. È forse il caso di distinguere tra due diverse decisioni: quella per la quale viene scelta la condanna a morte piuttosto che avere salva la vita mediante l’abiura e quella per cui si decide di affrontare le sofferenze del martirio piuttosto che ricorrere al suicidio. Quanto al primo punto, è evidente che il martire non sceglie, di sua iniziativa, di mettere fine alla propria vita (il suicidio compiuto per accedere immediatamente alla vita eterna era una pratica condivisa

⁵³ La differenza tra suicidio e martirio era altrettanto nettamente stabilita da Scheler, ma in un modo diverso, ossia sulla base – rispettivamente – della negazione o dell’affermazione del valore personale. «Un autentico suicidio si dà unicamente qualora il dato dell’intenzione sia la non esistenza della persona, dovuta alla perdita dei beni la cui natura assiologica sia subordinata al valore personale – cioè di beni reali dello spirito, beni vitali, cose utili e piacevoli (possesso, libertà sociale, godimento della vita ecc.) Al contrario, si dà il *martirio* qualora si rinunci alla vita ed a tutti i beni a essa relativi a favore del bene superiore, della conservazione della persona spirituale e dei suoi valori propri, come ad esempio i valori della fede e della conoscenza (dati come “assoluti”). [...] Mi pare che non vi sia alcuna differenza essenziale tra il fatto che egli si “lasci” ammazzare o si ammazzi da sé, nella misura in cui sia il solo vero “amore di se stesso” a guidarne la mano; il suo movente è quindi esattamente opposto all’odio che il suicida ha verso se stesso. Nel martirio la “rinuncia al proprio corpo” è completamente diversa in termini etici dal suicidio» (Max Scheler, *Il formalismo nell’etica*, tr. it. cit., p. 390). La distinzione tra suicidio (*Selbstmord*), martirio (*Martyrium*) e rinuncia al proprio corpo (*Selbstentleibung*) per liberare la persona spirituale, è ribadita da Scheler anche in *Altern und Tod, Schriften aus dem Nachlaß*, III, *Philosophische Anthropologie*, cit., p. 256.

solo da qualche setta radicale, come i Donatisti). Tuttavia, in caso di persecuzione, posto di fronte all'alternativa tra l'abiura e la condanna a morte, egli opterà per la seconda. Dal suo punto di vista, la vita può essere preferibile solo se consente ancora la sequela di Cristo. Landsberg riporta la risposta data dal martire cristiano al magistrato romano che gli ricordava che vivere e vedere la luce del sole è una cosa buona: «Altra è la luce che noi desideriamo»⁵⁴. Ciò che agli occhi del credente giustifica una scelta di questo tipo è pertanto il darsi di un bene o di valore che viene reputato superiore a fronte di un altro che viene invece reputato inferiore. In alcune testimonianze di martiri traspare in effetti un autentico desiderio del martirio – che non si cerca in alcun modo di evitare – in quanto ingresso nella gloria di Dio. Come già in alcune affermazioni di Paolo di Tarso⁵⁵, si avverte qui un'ambivalenza a riguardo della vita terrena, tra il desiderio di servire Dio in mezzo alla comunità dei fedeli e il desiderio di accedere alla vita vera oltre la morte. Se non si coglie questo elemento positivo e ci si ferma al puro momento dell'astensione, non si capisce che cosa possa distinguere il martirio cristiano da un suicidio passivo col quale ci si lascia semplicemente morire pur potendo salvarsi, dal momento che entrambi rifiutano di sottrarsi a una causa di morte che essi non hanno direttamente voluto e preparato. Ciò che può trarre in inganno chi consideri l'atteggiamento dei martiri cristiani è in effetti il disprezzo quasi assoluto da loro mostrato per la vita empirica, che può far pensare che essi ricercassero attivamente la morte. In effetti, alcune impressionanti testimonianze – come quella di Ignazio di Antiochia, che nella sua *Lettera ai Romani*, scongiura i confratelli di non intercedere per lui, ma di lasciarlo essere «pasto delle belve»⁵⁶ – rivelano una sorta di entusiasmo nei confronti di quello che viene considerato il privilegio del martirio. Ma ciò mo-

⁵⁴ *Ivi*, p. 127.

⁵⁵ Cfr. per es. Paolo di Tarso, *Fil*I, 23.

⁵⁶ Ignazio di Antiochia, *Ai Romani*, 4, testo greco in *Patres apostolicos*, BAC, p. 476.

stra semplicemente che nulla era più estraneo ai martiri cristiani di una condanna del suicidio dovuta a un particolare attaccamento alla vita terrena, atteggiamento tipico piuttosto di certo cristianesimo contemporaneo che ha in orrore la morte più di ogni altra cosa.

«Quelli che fanno del cristianesimo una qualche specie di virtuoso ottimismo da buon borghese non comprenderanno mai l'atteggiamento dei cristiani veri nei confronti della morte e [...] non comprenderanno mai la ragione profonda della condanna cristiana della morte volontaria»⁵⁷.

La ragione di questa condanna va dunque cercata altrove, a un livello più profondo. Nel caso specifico dei i martiri cristiani, va evidenziato che il disprezzo della morte e della vita empirica andava sempre congiunto con l'amore per il Cristo e con la sequela del suo esempio. Subire il martirio significava per essi, prima di ogni altra cosa, poter giungere vittoriosamente a Dio. La scelta di esporsi alla morte pur di non rinnegare la fede che professano (alla quale attribuiscono il valore supremo) diviene pertanto in qualche modo comprensibile.

Resta da considerare il secondo aspetto della questione, vale a dire perché mai, a questo punto, il martire non dovrebbe sentirsi legittimato a preferire a una morte atroce preparatagli dai suoi aguzzini, una meno dolorosa e più dignitosa che egli stesso potrebbe in qualche modo procurarsi? Intanto non vi è dubbio che solo a una considerazione superficiale potrebbero sembrare equivalenti. Comunque le si valuti, si tratta di due tipi di morte essenzialmente differenti, proprio in base alla diversità dell'atto che le ispira. Che cosa motiva dunque la scelta di accettare la morte più dolorosa? Se seguiamo il ragionamento di Landsberg, vediamo che, diversamente da quanto si potrebbe pensare, la motivazione non risiede nel rifiuto di fare violenza su di sé (in questo caso si tratterebbe in effetti piuttosto di una forma di benevolenza verso

⁵⁷ *Ivi*, p. 127.

se stessi). Il motivo profondo della condanna cristiana della morte volontaria risiede ultimamente, come vedremo, nell'atteggiamento peculiare del cristianesimo nei confronti della sofferenza, atteggiamento dal quale deriva anche la condanna di ogni forma di eutanasia, il che – a parere di Landsberg – «deve costituire uno scandalo e un paradosso mostruoso per ogni pensiero non eroico»⁵⁸. In conclusione, se i primi cristiani non svilupparono argomentazioni razionali a riguardo dell'illiceità del suicidio, non è perché fossero favorevoli o indifferenti, ma piuttosto perché tali argomentazioni erano rese del tutto superflue dall'esempio ancora vivo di Cristo e dei martiri, che per primi non avevano voluto fuggire la sofferenza dandosi da se stessi la morte.

Risolta la questione della distinzione tra martirio e suicidio, e chiarito che il secondo non fu mai approvato dal cristianesimo originario, Landsberg può passare alla discussione delle argomentazioni contro il suicidio sviluppate da Agostino nel primo libro della *Città di Dio*. Come è noto, questi replicava ai pagani che imputavano al cristianesimo la decadenza di Roma e il suo sacco ad opera di Alarico nel 410. L'occasione per trattare dal punto di vista cristiano il problema del suicidio gli venne dal rimprovero mosso alle donne cristiane di non essersi uccise una volta cadute nelle mani dei Barbari, il che comportava anche la perdita della verginità. La risposta di Agostino è del tutto coerente con la morale spirituale del cristianesimo: la verginità è un fatto morale e non uno stato fisico, pertanto una donna che la perde fisicamente contro la sua volontà, la conserva in realtà moralmente e non ha motivo di uccidersi per il crimine commesso da un altro. Anche il suicidio di Lucrezia, lodato da tutti gli scrittori romani, è in tal modo destituito di ogni valido motivo. Senonché Agostino va ben oltre il giudizio sul caso particolare, aggiungendo la tesi, decisamente opposta al punto di vista stoico, che il suicidio sia *sempre* un crimine. L'argomento principale a suo sostegno, che avrà una fortuna enorme nella letteratura cristiana, è che uccidere se stessi

⁵⁸ *Ivi*, pp. 127-128.

equivale a uccidere un uomo, dunque il suicidio è un omicidio; ma l'omicidio è interdetto dal comandamento divino in *Esodo* 20, 13, dunque lo è anche il suicidio⁵⁹.

A Landsberg l'argomento non appare del tutto soddisfacente. Innanzi tutto manca di solide basi scritturali. L'Antico Testamento non condanna in modo assoluto ogni atto che comporti come conseguenza voluta l'uccisione di un uomo (e su questa linea si colloca l'intera tradizione cristiana, che prevede le due grandi eccezioni della guerra giusta e della pena di morte). Agostino stesso ne è consapevole, tant'è vero che circoscrive l'omicidio a quei casi in cui l'uccisione di un uomo, sia pure colpevole, avvenga senza legittimazione da parte dell'autorità pubblica: «*Utique si non licet privata potestate hominem occidere vel nocentem, cuius occidendi licentiam lex nulla concedit: profecto etiam qui se ipsum occidet, homicida est*»⁶⁰. Se dunque il divieto di uccidere non ha valore incondizionato, è chiaro che sulla base di tale divieto non si può interdire in modo assoluto nemmeno il suicidio:

«Dal momento in cui si distinguono, dal punto di vista morale, differenti casi tra i fatti che comportano come conseguenza la morte di un uomo, si può altrettanto fare la distinzione tra il suicidio e l'uccisione di un altro»⁶¹.

Landsberg osserva che le scritture ebraiche riportano diversi casi di suicidi non biasimati o addirittura glorificati, come quelli di Sansone (ma qui si dovrebbe a dire il vero parlare di sacrificio di sé a vantaggio del proprio popolo) o di Saul (che si uccise per non cadere nelle mani del nemico, il caso più frequente tra quelli

⁵⁹ «Non rimane che intendere come rivolto all'uomo questo precetto; *non occidere*, dunque né altri né te stesso. Chi si uccide, infatti, uccide pur sempre un uomo» (Agostino, *De Civitate Dei*, I, 20; tr. it. *La Città di Dio*, Bompiani, Milano 2001, p. 111).

⁶⁰ Agostino, *De civitate Dei*, I, 17. «Se infatti non è assolutamente lecito uccidere un uomo, anche se pericoloso, sulla base di un potere personale, poiché nessuna legge lo consente, senza dubbio è omicida anche chi uccide se stesso» (tr. it. cit., p. 105).

⁶¹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 130.

narrati nella Bibbia). Per giustificarli Agostino deve ricorrere a una speciale autorizzazione divina che li avrebbe resi leciti, ma questo dai testi non traspare e sembra più che altro una giustificazione *ex post*⁶².

Ma più che le osservazioni di Landsberg sull'estensione limitata del divieto veterotestamentario di uccidere⁶³, ci interessa in questa sede un altro ordine di considerazioni, che ci portano più al centro della concezione di Landsberg. Come abbiamo già visto nel caso della definizione durkheimiana di suicidio, anche qui egli opera una distinzione tra "atti" differenti, che non devono essere confusi: l'atto "violentemente ostile" col quale decidiamo della vita di un altro uomo è infatti *essenzialmente* differente da quello che rivolgiamo nei confronti di noi stessi e col quale decidiamo della nostra propria vita. Vi è insomma una differenza essenziale tra l'atto di togliere la vita a un altro (omicidio) e quella di toglierla a se stessi (suicidio): «In molti casi, colui che si uccide non ha affatto l'intenzione di distruggere la propria persona, ma piuttosto di salvarla. Molto raramente, se non mai, mira al nulla»⁶⁴. Voller confondere due atti morali tanto dissimili – facendo del suicidio semplicemente l'assassinio di se stessi – ha un sapore decisamente sofisticato. Già nell'*Introduzione all'antropologia filosofica* Land-

⁶² Come è noto, Agostino si trovava nella difficile situazione di dover giudicare l'autouccisione di un certo numero di vergini il cui culto si era già stabilito nella Chiesa. Anche in questo caso egli ricorre – con molta cautela – alla tesi dell'ispirazione occulta da parte di Dio, che può rendere lecito o addirittura doveroso un atto altrimenti immorale. La tradizione cristiana successiva ha lasciato poi cadere questa giustificazione, per la comprensibile difficoltà di verificare un tale comando divino e distinguerlo dall'arbitrio totale su di sé.

⁶³ Anche l'analisi linguistica rivela che il significato del termine ebraico "rašàh" non intende l'uccisione in generale, ma solo quella che viola le leggi della comunità e che mette in moto la vendetta del sangue. L'idea più generale sottesa è che ogni vita appartiene a Jahvé (*Gen* 9,5), perciò ogni spargimento illegittimo e arbitrario di sangue all'interno della comunità umana è proibito (Cfr. a riguardo lo studio di Adrian Holderegger, *Der Suizid. Humanwissenschaftliche Ergebnisse und ethische Problematik*, Herder, Freiburg i. Ue. 1977 (tr. it., *Il suicidio. Risultati delle scienze umane e problematica etica*, Cittadella Editrice, Assisi 1979).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 130.

sberg scriveva che «l'analisi di determinati tipi di suicidio mostra che l'uomo può cercare il morire animale senza con ciò intendere la depersonalizzazione, anzi, proprio per amore della persona»⁶⁵. Si può notare, di passaggio, che stabilendo questa differenza Landsberg si allontanava nettamente dalla concezione che del suicidio aveva Scheler, il quale definiva quest'atto proprio a partire dall'odio contro se stessi e dalla volontà di annientare la propria persona⁶⁶.

L'argomento agostiniano del “*non occides*”, non esprimerebbe, a parere di Landsberg, i motivi profondi dell'atteggiamento cristiano di fronte al suicidio. Possibile che questi sfuggissero completamente a uno spirito solitamente così profondo quale quello di Agostino? Landsberg ritiene piuttosto che il carattere legalistico dell'argomentazione di Agostino sia dovuto al fatto che egli – dispiegando le sue brillanti doti di retore e di avvocato – si rivolgesse qui ai Romani con un linguaggio a loro ben comprensibile, quello appunto del diritto, di cui erano maestri. Lo provano anche gli esempi da lui addotti, che non sono principalmente quelli biblici, ma quelli della storia e della letteratura romana. Così alle celebrate morti di Lucrezia e di Catone, Agostino contrappone non quella di qualche campione della fede cristiana, quanto invece l'esempio romano di Attilio Regolo, che affrontando una fine certa

⁶⁵ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 72.

⁶⁶ Per Max Scheler si deve ammettere «che il suicidio, a differenza del *martirio* e della rinuncia al proprio corpo, è un autentico omicidio, consistendo esso essenzialmente nell'azione con cui si intende annientare, ammazzando, la persona e il valore personale. Ciò vale per la persona propria e per quella altrui; il valore altrui non è superiore al valore proprio. Un autentico suicidio si dà unicamente qualora il dato dell'intenzione sia la non esistenza della persona, dovuta alla perdita dei beni la cui natura assiologica sia subordinata al valore personale – cioè di beni reali dello spirito, beni vitali, cose utili e piacevoli (possesso, libertà sociale, godimento della vita ecc.). [...] Proprio il suicida afferma l'esistenza della “vita” come valore supremo (non conoscendone nessuno sopra d'esso) ed annienta nella propria azione (a quanto pare) il suo stesso *essere* “inteso come” configurazione reale negativa del valore vitale da lui affermato come valore supremo» (Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, tr. it., San Paolo, Cinisello Balsamo, p. 390, nota 81).

certa pur di tenere fede alla parola data, si dimostrò ben superiore ai primi. Alla figura di Giobbe e ai santi cristiani, che preferirono sopportare gravi sofferenze piuttosto che darsi la morte, Agostino riserva solo un rapido cenno, sufficiente però a mostrare che le motivazioni più profonde della sua posizione vanno ricercate al di là di un'impostazione un po' legalistica del problema.

In ogni caso bisognerà attendere Tommaso d'Aquino per vedere addotti argomenti nuovi a sostegno della proibizione morale del suicidio. Landsberg li passa in rassegna e ne saggia la validità. I motivi in base ai quali uccidere se stessi (*seipsum occidere*) sarebbe «assolutamente illecito» (*omnino illicitum*) sono tre⁶⁷.

1) Il primo argomento, che fa leva sulla legge naturale e sull'amore che ognuno deve a se stesso, è così formulato da Landsberg: «Il suicidio è contrario all'inclinazione naturale dell'uomo, contrario alla legge naturale e contrario alla carità, a quella carità che l'uomo deve a se stesso. “*Amor bene ordinatus incipit a semet ipsum*”»⁶⁸.

La critica filosofica di questo argomento si è spesso concentrata sulla legittimità o meno di derivare da enunciati di ordine fattuale una prescrizione di tipo normativo (cosa che la cosiddetta “legge di Hume”, e la “fallacia naturalistica” di Moore vietereb-

⁶⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64 a. 5 (tr. it., *La somma teologica*, vol. XVII, Edizioni Studio Domenicano, Milano 1984, p. 178).

⁶⁸ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 132. La formulazione di Tommaso d'Aquino è la seguente: «*Primum quidem quia naturaliter quaelibet res seipsam amat; et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse, et corruptentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat, est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo sui ipsius occisio semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem, et contra caritatem existens*» («Primo, perché per natura ogni essere ama se stesso; e ciò implica la tendenza innata a conservare se stessi e a resistere per quanto è possibile a quanto potrebbe distruggerci. Perciò l'uccisione di se stessi è contro l'inclinazione naturale, e contro la carità con la quale uno deve amare se stesso. E quindi il suicidio è sempre peccato mortale, essendo incompatibile con la legge naturale e con la carità» [tr. it. cit., p. 178]).

bero di fare)⁶⁹. Il problema evidentemente sussiste e non può essere ignorato, quando si voglia misurare la portata dell'argomento tomista⁷⁰. In Landsberg, tuttavia, non troviamo una critica rivolta a ciò che si può o non si può legittimamente dedurre da una supposta legge di natura, bensì una contestazione dell'enunciato stesso in base al quale il suicidio contrasterebbe con la natura umana:

⁶⁹ Rileva per esempio Massimo Reichlin a proposito dell'argomento di Tommaso: «Questa formulazione è problematica in quanto sembra considerare le regolarità riscontrabili nei fatti naturali come immediatamente normative per l'essere umano. Non a caso, Tommaso parla di *quaelibet res*, non distinguendo ciò che accade tra i viventi in generale da ciò che concerne l'agire libero dell'uomo; l'inclinazione in questione sembra essere "naturale" nel senso empirico del termine, e la sua specifica rilevanza morale per la libertà umana resta tutta da dimostrare. In altri termini, questa risposta tomistica non sembra distinguere adeguatamente tra legge di natura e legge naturale, intendendosi con quest'ultima la norma della *recta ratio*, che indica l'agire conforme alla natura razionale dell'essere umano» (Massimo Reichlin, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002, pp. 25-26).

⁷⁰ Adrian Holderegger osserva che «la "*inclinatio naturalis*" ha qui carattere chiaramente prescrittivo. Dalla struttura istintuale biofisica di conservazione della vita si deduce il dovere morale della conservazione della vita» (Adrian Holderegger, *Il suicidio*, cit., p. 305, nota 32). L'autore osserva giustamente che la tendenza naturale all'autoconservazione appartiene alla categoria dei beni non-morali, dati antecedentemente alla ragione e alla libertà umane e sui quali questa deve effettuare una valutazione morale. Holderegger evidenzia la *fallacia* del ragionamento che deduce l'illiceità morale dell'autouccisione dall'istinto di autoconservazione (dal dato fattuale della *inclinatio naturalis semetipsum conservandi*). Ora, la teologia morale tradizionale ammette l'autouccisione indiretta, nella quale «da morte viene vista come risultato preterintenzionale, cioè non desiderato né direttamente né indirettamente, unito alla verosimiglianza della salvezza dell'altra persona» (*ivi*, p. 315). Se l'immoralità di un'azione derivasse direttamente dal suo contraddire l'*inclinatio naturalis*, anche l'autouccisione indiretta andrebbe respinta come immorale. «Evidentemente, il bene non-morale dell'intenzione istintuale di autoconservazione, cioè la vita biologica, può entrare in concorrenza con altri valori» (*ivi*, p. 316). D'altra parte – rileva ancora Holderegger – «una tendenza vitale debole e malata all'autoconservazione diventerebbe l'indizio chiaro della legittimità morale di metter fine alla vita» (*ibidem*). Il ricorso immediato alla natura è in effetti sempre un'arma a doppio taglio nelle argomentazioni morali.

VIII. Il suicidio come problema morale

«Se il suicidio fosse, in tutti i casi, contrario all'inclinazione dell'uomo, non esisterebbe affatto, oppure solamente in casi estremamente rari e patologici. Io non vedo come possa essere contraria alla legge naturale una cosa che si trova praticata, accettata, e spesso glorificata, presso tutti i popoli non cristiani. Il suicidio non è affatto contrario alla natura umana. Tutt'altro! La volontà di vivere dell'animale umano non è né illimitata né incondizionata»⁷¹.

Landsberg non spende ulteriori parole per chiarire questo complesso nodo problematico, attorno al quale si sono affaticate generazioni di teologi e filosofi morali⁷². Ciò che appare subito chiaro è la sua intenzione di prendere le distanze da ogni tipo di impostazione che cerchi di avvallare la proibizione morale del suicidio richiamandosi al fatto che per l'uomo sarebbe "naturale" voler vivere sempre e comunque. A Landsberg appare molto più innaturale, in certe situazioni, proprio il voler continuare a vivere nonostante tutto. Come la morale cristiana non è una semplice morale naturale, così l'atteggiamento cristiano, che accetta la sofferenza invece di troncarla assieme alla vita, anziché derivare da una presunta legge naturale, gli sembra il frutto di una radicale conversione dell'atteggiamento umano naturale di fronte alla sofferenza stessa. "Naturale" sembrerebbe dunque qui, per Landsberg, contrapporsi a "sovrannaturale", a quanto l'uomo può fare (o sopportare) con l'aiuto della grazia. Lasciato alle sue sole forze, l'uomo non è per nulla spontaneamente portato a comportamenti

⁷¹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 132.

⁷² Per una panoramica sintetica sulla trattazione dell'argomento della legge naturale in ambito teologico-morale, rimando ancora una volta allo studio di Adrian Holderegger, tr. it. cit., pp. 304-311; per l'interpretazione neotomistica dell'argomento cfr. Sofia Vanni Rovighi, *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, in *Studi di filosofia medioevale, II. Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978, pp. 174-188 e Antonino Poppi, *Note per una fondazione razionale dell'etica*, Cusl Nuova Vita, Padova 1988. Sulla variante cosiddetta "neoclassica" dell'argomento cfr. Roberto Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano, 2003, cap. 7, "L'etica della legge naturale", pp. 255-287.

eroici o addirittura super-eroici. Ma per comprendere la posizione di Landsberg bisogna anzitutto capire come egli interpreta i concetti di inclinazione naturale, legge naturale e natura umana e perché li giudica insufficienti a fondare una proibizione del suicidio.

Vediamo con ordine. All'affermazione tomista secondo cui il suicidio contrasterebbe sempre con l'*inclinazione naturale*⁷³ all'autoconservazione, Landsberg obietta che, se ciò fosse vero, non si spiegherebbe la sua universale diffusione. A questo rilievo di Landsberg si potrebbe in effetti ribattere che *di fatto* solo pochissimi uomini e in casi estremi, o comunque molto particolari, si tolgono la vita e che normalmente ciò non avviene, mentre l'idea to-

⁷³ Tommaso d'Aquino tratta delle "inclinazioni naturali" nell'ambito dell'esposizione della legge naturale, in particolare in *Summa theologiae*, I-II q. 94, a. 2 (tr. it. cit., vol. XII, pp. 90-96). Le *inclinaciones naturales* sono quelle tendenze fondamentali che si dirigono verso i beni umani, che la ragione può riconoscere e accogliere come tali. In base ai diversi beni ai quali si riferiscono, queste inclinazioni si diversificano in tre gruppi: 1) inclinazioni orientate all'autoconservazione (e che l'uomo condivide con tutti gli altri esseri); 2) inclinazioni orientate alla conservazione della specie (comuni all'uomo e agli animali); 3) inclinazioni orientate alla conoscenza di Dio e al vivere in società con gli altri uomini (specifiche dell'uomo in quanto essere ragionevole). Le inclinazioni specifiche della natura umana sono quelle del terzo gruppo (quelle che definiscono i valori dello spirito e della cultura), ma anche quelle degli altri due gruppi (più o meno comuni all'uomo e agli altri viventi) vengono perseguite dall'uomo *come* uomo, vale a dire come essere ragionevole, che conosce e agisce liberamente. Per questo motivo appare improprio qualificare le inclinazioni naturali dell'uomo come degli "istinti" (cfr. Sofia Vanni Rovighi, *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 184-185). Potrebbero meglio essere considerati come degli "orientamenti regolativi" generali (Antonino Poppi, *Note per una fondazione razionale dell'etica*, cit., p. 30) o come "campo di realizzazione responsabile" (Adrian Holderegger, *Il suicidio*, cit., p. 311). Essendo tutt'altro che degli automatismi, queste tendenze possono anche essere smentite dalla prassi abituale, senza che venga meno l'esigenza inscritta nel loro finalismo. Del tutto pertinente è pertanto l'osservazione di Tom L. Beauchamp (*An Analysis of Hume's essay 'On Suicide'*, in «Review of Metaphysics», XXX, p. 80), secondo cui un tomista può ammettere «che sia un fatto psicologico empirico che si diano potenti inclinazioni verso il suicidio, denunciandole al tempo stesso come privazioni innaturali» (citato da Massimo Reichlin, *L'etica e la buona morte*, cit., p. 39, nota 107).

mista di una inclinazione dell'uomo all'autoconservazione risulta sostanzialmente confermata tanto dalle scienze umane quanto dall'esperienza comune. Resta tuttavia vero – ed è ciò a cui si appoggia Landsberg – che nell'uomo, in situazioni veramente estreme, può manifestarsi con altrettanta forza un'inclinazione opposta, che lo spinge invece a darsi la morte per non affrontare un male che reputa maggiore.

Anche in ciò che riguarda la contrarietà del suicidio alla *legge naturale* (di cui le inclinazioni naturali sarebbero delle indicazioni), Landsberg non si sofferma a criticare il procedimento che farebbe di una regolarità naturale una norma morale, ma contesta nuovamente il darsi stesso di una siffatta legge naturale, portando di nuovo a riprova la diffusione della pratica suicidaria. Ora, i concetti di legge naturale e di natura umana richiederebbero da soli una trattazione, tante sono le loro possibili interpretazioni e i problemi che ne derivano. In ogni caso, con il loro impiego Landsberg sembra riferirsi a quanto *de facto* avviene in base alla struttura psicofisica dell'uomo (l'uomo in quanto animale), vale a dire, ancora, in base alle sue inclinazioni, le quali però comprendono, come si è visto, anche quella verso il suicidio. Il senso del discorso di Landsberg è questo: non appare per nulla “innaturale” che un uomo decida di togliersi la vita in presenza o in previsione di atroci sofferenze; se egli decide consapevolmente di affrontare tali sofferenze, ciò avviene in base a una motivazione e una forza di livello superiore.

Possiamo ora chiederci se, nel momento in cui ne dichiara insufficiente l'argomentazione, egli abbia ben interpretato Tommaso⁷⁴. È ben nota la problematicità di ogni impostazione che inten-

⁷⁴ Sulla posizione di Landsberg a riguardo della dottrina tomista, basti un accenno alla sua opera giovanile sulla visione del mondo nel Medioevo, contenente un apprezzamento alla concezione ontologica della morale in Tommaso: «Dove fa appello alla libertà dell'uomo, l'ordine del mondo diviene “regula morum”, legge morale: “ordo naturalis” e “ordo moralis” si implicano in Tommaso. Grazie a questo sublime legame, l'etica del medioevo perde quel carattere di arbitrarietà, quella sospensione per così dire nel nulla, così penosa nei sistemi

da fondare la morale a partire da una supposta normatività immediata dei fatti naturali. Il rischio di cadere in un insostenibile naturalismo morale è sempre in agguato⁷⁵. Le regolarità di tipo biologico – per quanto non debbano essere ignorate – offrono all’etica una base molto fragile. Esse richiedono infatti di essere a loro volta interpretate alla luce di una previa concezione dell’uomo e della moralità. Autorevoli interpreti hanno rilevato, del resto, come nemmeno la “legge naturale” di Tommaso debba essere in-

morali della modernità [...]» (P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, F. Cohen, Bonn 1922, p. 21). Nello sviluppo successivo del pensiero di Landsberg, accanto all’apprezzamento sempre alto per il Dottore della Chiesa, si farà via via sempre più strada un atteggiamento di critica circa la possibilità, da parte del pensiero cristiano, di assumere l’apparato concettuale di derivazione aristotelica, per sua essenza sempre a rischio di un certo naturalismo. A riguardo si vedano in particolare la recensione di Landsberg a: Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge*, in «*Esprit*», sept. 1938, pp. 754-756, e soprattutto l’articolo *Notes pour une philosophie du mariage*, in «*Esprit*», avr. 1939 (ora in *Problèmes du personalisme*, pp. 125-135), dove Landsberg affronta la questione della morale matrimoniale servendosi della categoria fenomenologica di “senso” anziché di quella tomista di “fine” e privilegiando la “comunione personale” degli sposi rispetto alla finalità naturale della procreazione.

⁷⁵ Di qui i vari tentativi di riformulare la teoria della legge di natura senza incorrere nella cosiddetta “legge di Hume” (che vieta di dedurre il dover essere dall’essere) e nella “fallacia naturalistica” (che considera indebito il passaggio da proposizioni descrittive a proposizioni normative). La “legge morale naturale” non va identificata con la “regolarità dei fenomeni fisici”: «quest’ultima è oggetto delle leggi di natura, che sono affermazioni di tipo descrittivo, mentre la legge naturale contiene prescrizioni desunte da una conoscenza filosofica della natura umana e delle sue proprietà essenziali» (Massimo Reichlin, *L’etica e la buona morte*, cit., pp. 38-39). Holderegger rileva opportunamente come nella tendenza naturale all’autoconservazione la vita sia data come bene non-morale o pre-morale, dato cioè *prima* alla ragione giudicante e alla libertà umana. «La logica della legge naturale raggiunge il suo carattere eticamente vincolante soltanto dopo che, e in quanto, la ragione pratica l’ha riconosciuta come buona e desiderabile. Le leggi naturali tracciano il campo entro cui l’uomo è ‘segnato’ a se stesso per la propria responsabile realizzazione. Il criterio decisivo in base al quale decidere se è in che misura le leggi naturali acquistano un carattere prescrittivo, è soltanto l’“*ordo secundum rationem*”. Con questo si evita l’equivoco di pensare che la realtà morale consista soltanto nella riproduzione dei dati naturali intesi come processi funzionali. Criterio delle norme morali è l’umano segnato e guidato dalla ragione» (Adrian Holderegger, *Il suicidio*, cit., pp. 313-

tesa come una regolarità di fenomeni di tipo immediatamente normativo, ma vada invece interpretata, nel caso dell'uomo, altrettanto come "legge razionale", vale a dire come legge riconosciuta e accolta dalla ragione umana⁷⁶. Tutto dipende da che cosa si intende per "legge naturale". Quanto al termine "legge", non sembrano esservi dubbi circa il fatto che non vada inteso, nel caso dell'uomo, nel senso necessitante delle leggi di natura, ma in senso puramente analogico, come esigenza, invito pressante a fare qualcosa in un dato modo (e qui ci vengono incontro le accezioni – più positive – del greco *nomos*, "norma" o "misura"). Più problematico è capire che cosa si debba intendere per "naturale". Le scienze empiriche ci hanno abituato a pensare alle "leggi della natura" come a quell'insieme di rapporti che regola i fenomeni del mondo fisico. Nell'ambito della fisica classica, per lo meno, questi rapporti erano intesi come un rigido determinismo. Altra cosa rispetto alle leggi naturali fisiche sembra essere invece la legge naturale *morale* come la intende Tommaso, che implica la razionalità dell'uomo, vale a dire possibilità di essere conosciuta, voluta e liberamente attuata. La natura umana, in quest'ottica, va correttamente intesa non come semplice natura "fattuale", ma come natura umana (razionale), comprensiva di un dover-essere affidato alla realizzazione dell'uomo stesso. Bisogna pertanto distinguere tra la legge di natura (che si compie da sé nel dominio fisico-biologico) e la legge naturale umana (che presuppone l'ambito della libertà e della ragione).

Questi scarni accenni erano opportuni per non passare completamente sotto silenzio una problematica di grande rilievo etico. Ma, come già detto, Landsberg, da parte sua, *in primo luogo* non sviluppa né una critica generale al procedimento che fa della legge

314). Un'attenta ponderazione tra beni o valori morali in concorrenza consentirebbe di mettere in luce che la vita e la sua conservazione sono beni o valori relativi e contingenti, non certo assoluti, e per questo sono sacrificabili a istanze più elevate.

⁷⁶ Cfr. Sofia Vanni Rovighi, *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 174-188.

naturale la base dell'etica; *in secondo luogo*, del ragionamento in base al quale l'uomo, come ogni essere vivente, tenderebbe naturalmente all'autoconservazione, non critica tanto la conseguenza (il passaggio dall'è al deve), quanto la premessa stessa. Di fronte a certi abissi della sofferenza umana, il suicidio è talora fin troppo "naturale".

Con maggiore ampiezza Landsberg si sofferma a contestare l'altra affermazione di Tommaso, secondo la quale il suicidio sarebbe un atto che contraddirebbe l'*amore* che l'uomo deve a se stesso. Il suicidio sarebbe incompatibile con la virtù della carità, in quanto «l'uomo ha il dovere di amare se stesso dopo Dio, più di chiunque altro»⁷⁷. Per Landsberg è senz'altro vero che il suicidio comporta la perdita di un bene prezioso qual è la propria vita, ma è vero anche che il cristianesimo non lo reputa certo come il bene più alto, bensì solamente come un bene relativo, che spesso può assumere anzi l'aspetto di un male.

«Il suicidio, senza dubbio, ci priva di un bene, che è la vita. Ma, in verità, e secondo il punto di vista cristiano, questo bene è un bene assai dubbio; non è in ogni caso il bene più alto e somiglia in molti casi a un male. Privarsi di un bene relativo, per evitare un male reputato maggiore, come la perdita dell'onore o della libertà, non è un atto rivolto contro noi stessi. È spesso questo precisamente il caso di chi si uccide. Sarebbe più ragionevole affermare che egli si uccide per un eccessivo amore di se stesso»⁷⁸.

A essere in questione qui è principalmente la valenza dell'atto che il suicida, privandosi della vita, a prima vista pare rivolgere ostilmente *contro* se stesso, ma che, a ben vedere, compie piuttosto per preservare se stesso da un male reputato peggiore. Più che una forma di odio di sé sembrerebbe pertanto trattarsi di una forma di amore di sé, resta da vedere se pienamente giustificata o se

⁷⁷ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 26, a. 4 (tr. it. cit., vol. XV, p. 132).

⁷⁸ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, p. 133.

derivante da una visione erronea del proprio bene autentico. Landsberg non afferma infatti che la perdita della libertà o dell'onore giustificano sempre la rinuncia alla vita, ma solo che l'atto che il suicida rivolge "contro" se stesso è, nell'intenzione che lo guida, un atto di autosalvazione e nient'affatto, a rigore, un atto rivolto contro se stesso.

Chi poi afferma, da un punto di vista teologico, che uccidendosi ci si priva della salvezza eterna e quindi a tutti gli effetti del bene più alto (contraddicendo in questo caso evidentemente l'amore soprannaturale di sé), presuppone già che il suicidio costituisca un peccato mortale. Ma in realtà chi si suicida non intende presumibilmente rinunciare alla propria salvezza in senso teologico; egli spera bensì di trovare delle condizioni diverse, per quanto ignote, da quelle attuali che ritiene insopportabili. Vedere nel suicidio una volontà di perdizione o di annientamento – questa è l'opinione di Landsberg – significa non comprendere che l'uomo, per questa via, cerca invece un estremo rimedio alla perdita di tutte le sue "speranze" empiriche, divenute irrealizzabili nelle condizioni nelle quali si trova a dover vivere.

«Alla propria speranza (*espoir*) delusa nella vita, l'uomo cerca un luogo immaginario oltre la tomba. [...] Nella maggior parte dei casi, chi si uccide non cerca affatto la propria perdizione, o addirittura il nulla; preferisce a una vita troppo conosciuta qualche cosa di vago e di sconosciuto, ma pur sempre qualcosa»⁷⁹.

La concezione della *speranza* come ineliminabile struttura ontologica dell'uomo, che costituiva il sottofondo di *Die Erfahrung des*

⁷⁹ *Ivi*, p. 134. Di diverso avviso è Jean Améry, per il quale l'aspirante suicida non tenderebbe a qualcosa d'altro (una condizione di tranquillità o di pace), ma ad una pura e semplice cessazione: «L'aspirante suicida non crede tuttavia di trovare un rifugio da qualche parte, per quanto per abitudine possa dire mille volte che dall'angustia si rifugia nella vastità, dalla lotta nella pace. Sa che nulla cambia e tutto cessa» (Jean Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Ernst Klett, Stuttgart 1976; tr. it. *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 109).

Todes, si fa dunque sentire anche nel pensiero di Landsberg sul suicidio, che della speranza sembrerebbe l'estrema e definitiva negazione. Si tratta di un'importante indicazione di continuità del suo pensiero, che, anzi, diviene ancor più esplicito e più radicale su questo punto.

Considerando la cosa da un punto di vista teologico, Landsberg rimarca la distanza che separa le "speranze" empiriche dalla "speranza" fondamentale.

«Il peccato teologico della disperazione (*désespoir*) non è definito dalla perdita di questa o quella speranza (*espoir*) empirica, ma dalla perdita della speranza (*espérance*) fondamentale in Dio e nella sua bontà, che è la vita stessa del cuore umano»⁸⁰.

La perdita delle molteplici "speranze" può addirittura favorire un progresso nell'itinerario spirituale. La disperazione assoluta, per contro, è tutt'altra cosa dalla disillusione totale (prodotta dalla somma di tutte le disillusioni parziali), al punto che Landsberg la ritiene addirittura impossibile per l'uomo. A suo parere, nemmeno l'atto estremo del suicidio ne attesterebbe la possibilità, riguardando questo ancora il dominio delle speranze empiriche, la loro perdita anche totale. «Personalmente – azzarda Landsberg – credo persino che l'uomo non disperi mai, che disperare sia un atto impossibile, che sia contro la sua essenza»⁸¹. L'affermazione si comprende se si riflette che la disperazione, come la speranza, è un atto dell'esistenza personale (e non uno stato psichico) avente per contenuto la persona stessa. Si tratterebbe dunque di un atto di autonegazione totale della persona. Landsberg lo ritiene tanto impensabile da spingersi, sia pure in forma consapevolmente paradossale, fino a vedere nell'atto del suicidio giusto l'opposto di un atto di disperazione:

⁸⁰ *Ivi*, p. 134. Sulla distinzione istituita da Landsberg tra la "speranza" e le "speranze" si veda il capitolo relativo all'esperienza della morte.

⁸¹ *Ivi*, p. 134.

«L'atto del suicidio non esprime, mi sembra, la disperazione, ma una speranza, forse folle e deviata, che si rivolge alla grande regione sconosciuta al di là della morte. Oserei il paradossoso: l'uomo si uccide spesso perché non può e non vuole disperare»⁸².

Le obiezioni di Landsberg a questo argomento sono paradigmatiche della sua concezione ontologica dell'uomo come "essere-di-speranza", come di un essere sempre in movimento verso l'essere, potremmo dire, e non verso la morte intesa come nullificazione assoluta. Non è pensabile che un tale essere tenda al nulla, ma solo a una qualche forma di affermazione di sé. La "speranza ontologica" coincide precisamente con questa affermazione dell'essenza della persona, che nemmeno il suicidio contraddice del tutto.

Queste sono dunque le contro-argomentazioni di Landsberg al primo argomento di Tommaso, le cui assunzioni di base sono, come si è visto, essenzialmente due: 1) la vita non è il bene assoluto; 2) l'atto del suicidio non è un atto che la persona intende rivolgere *contro* se stessa. Riguardo al primo punto si può convenire che la conservazione della vita non sia il valore supremo a cui subordinare tutti gli altri. Seguendo Scheler – che ha contrastato con decisione l'idea in base alla quale l'autoconservazione sarebbe il valore supremo da perseguire – si potrebbe dire che i valori vitali sono inferiori a quelli spirituali o religiosi, proprio perché sono questi ultimi a dare senso ai primi: se non vi fosse alcun valore al di sopra della vita, la vita stessa non avrebbe valore⁸³. Sem-

⁸² *Ivi*, pp. 134-135.

⁸³ A riguardo va segnalato il tentativo di Max Scheler di attribuire alla vita uno statuto assiologico specifico e irriducibile, ma non in ogni caso quello più elevato. «Solo in quanto si danno valori e atti spirituali che li comprendono, la vita come tale ha un valore, indipendentemente da come le qualità assiologiche vitali si differenzino l'una dall'altra. Se i valori fossero "relativi" alla vita, la vita stessa non avrebbe alcun valore: sarebbe in sé un'entità assiologicamente indifferenziata» (Max Scheler, *Il formalismo nell'etica*, tr. it. cit., p. 130). Così, se da un lato si danno valori inferiori e subordinati al vitale (come il piacevole e l'utile), dall'altro si danno anche valori metavitali superiori (come i "valori-di-persona",

pre restando in un'ottica di comparazione tra i beni, poi, bisognerebbe stabilire in quali casi il bene della vita può essere legittimamente sacrificato in nome di un valore più elevato. Nella tradizione cristiana, ma non solo, questo sacrificio non pone alcun problema morale insormontabile, purché un motivo valido giustifichi il sacrificio stesso. Ma non è questo il caso esemplificato da Landsberg, che parla di evitare un male, non di perseguire un bene in contrasto con un altro. In Landsberg il bilanciamento dei beni e dei valori non avviene cercando di contemperare le esigenze dell'autoconservazione o dell'amore di sé, da un lato, con l'amore del prossimo o della causa fino all'eventuale sacrificio della propria vita, dall'altro, bensì tra il bene costituito dalla propria vita (empirica, terrena, o animale, come la chiama Landsberg) e un male reputato peggiore (disonore, schiavitù, sofferenza in genere). D'altra parte bisogna pure osservare che la vita è un bene del tutto peculiare: rinunciarvi non è come rinunciare a un bene in qualche modo esterno a noi e rimpiazzabile con altri. Noi *siamo* in un certo senso la nostra vita, anche fisica.

Se la vita fisica, come visto, non ha in sé e per sé un valore assoluto, lo ha invece indubbiamente la persona. A questo punto, sostenere che la persona possa liberarsi del proprio corpo come ci si sveste di un vestito, per entrare in una condizione migliore, significherebbe avvallare una concezione dualistica della persona stessa. Il corpo è senz'altro parte costitutiva e non semplicemente accessoria della persona. Landsberg per primo ha messo in guardia dal voler pensare una persona puramente spirituale e decorporeizzata, che non sarebbe altro che un fantasma esangue. È lecito tuttavia domandarsi se la dimensione corporea sia tutta la persona. In un'ottica di fede cristiana, la risposta è senz'altro negativa. In un'ottica filosofica rimane se non altro lo spazio per il dubbio. La speranza ontologica ci suggerisce che l'uomo non è fatto per il

ossia quelli spirituali e religiosi) che sono superiori ai valori vitali e possono richiederne il sacrificio.

nulla, la speranza teologica viene a confermare questa speranza naturale.

La possibilità della rinuncia alla vita fisica pone in ogni caso il problema del retto amore di sé e quello – strettamente connesso – della gerarchia dei valori. Che posto occupano, nel cosmo valoriale, i valori vitali e fra essi la vita fisica dell'uomo? Per pensare che con la distruzione del corpo la persona non sia anch'essa del tutto distrutta e il valore personale negato, bisogna collocarsi in un'ottica che consenta di sperare in una sopravvivenza. In questo caso l'amore verso se stesso si realizzerebbe come amore diretto verso il valore personale superiore, come promozione della propria persona. Ma Landsberg sembra richiamarsi qui più semplicemente alla tradizione cristiana, in base alla quale la vita può essere sacrificata in nome di un bene più elevato.

2) Il secondo argomento di Tommaso d'Aquino fa leva sui doveri dell'uomo nei confronti della società in cui vive, doveri che egli non deve disertare⁸⁴. A parere di Landsberg l'argomento risente in modo palese delle premesse collettivistiche maturate nell'ambito della *polis* greca e i cui riflessi si farebbero sentire anche nelle filosofie di Platone e di Aristotele⁸⁵. Qui, come altrove, è ac-

⁸⁴ La formulazione datane da Tommaso in *Summa Theologiae*, II-II, q 64, a 5 è la seguente: «*Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis: et id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interfecit, iniuriam communitati facit: ut patet per Philosophum, in 5 Ethicis*» («Secondo, perché la parte è essenzialmente qualche cosa del tutto. Ora, ciascun uomo è parte della società; e quindi è essenzialmente della collettività. Perciò uccidendosi fa un torto alla società, come insegna il Filosofo» [tr. it., cit., vol. XVII, p. 178]).

⁸⁵ Platone, nelle *Leggi*, diversamente dal *Fedone*, non lega più la proibizione del suicidio (che anche in questo caso prevede un certo numero di eccezioni) al diritto di proprietà degli dèi sull'uomo, ma chiama in causa la giustizia dello Stato. «Ma chi uccide la persona più familiare di tutte e, come si dice, la più cara, quale pena deve subire? Intendo il suicida, colui che con la violenza si priva della sorte stabilita per lui dal suo destino, che si uccide senza che la giustizia dello stato glielo abbia imposto, senza esservi costretto da una sventura sovrappiunta assi dolorosa e inevitabile, né per aver avuto in sorte una vergogna incancellabile e insopportabile, colui che solo per ignavia e per viltà del codardo si impone una pena ingiusta» (Platone, *Leggi*, IX, 873 c-d; tr. it., *Opere comple-*

caduto a Tommaso di fare proprio un argomento che si oppone intimamente allo spirito cristiano e che potrebbe, tutt'al più, rivendicare una certa validità se riferito a una società ideale. Ma spesso è proprio l'imperfezione della società nella quale vive a rendere all'uomo impossibile una qualsiasi vita feconda: con quale diritto questa stessa società potrà dunque trattenerlo dall'evaderne⁸⁶? L'argomento potrebbe essere ancora valido in presenza di doveri sociali importanti. Ma qualora un individuo non vedesse la propria utilità sociale, sarebbe sospinto esattamente alla conclusione opposta⁸⁷.

te, vol. VII, Laterza, Bari 1998, p. 307). Tale crimine viene sanzionato da Platone con una sepoltura a parte e priva di onori, come del resto si usava già ad Atene. Per Aristotele, che non fa mai menzione di un torto agli dèi, il suicidio è parimenti un'ingiustizia verso la città. «Colui che, spinto dall'ira, si taglia volontariamente la gola, lo fa contro la retta ragione, e questo la legge non lo permette: per conseguenza commette ingiustizia. Ma verso chi? Non bisogna riconoscere che è verso la città, e non verso se stesso? Infatti, subisce volontariamente, e nessuno subisce volontariamente ingiustizia. È per questo che la città punisce, e una specie di pubblica infamia colpisce chi si uccide, in quanto commette ingiustizia contro la città» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, V, 11, 1138; tr. it. cit., p. 257).

⁸⁶ Jean Améry ironizza amaramente sul fatto che la società, sino a quel momento fredda e indifferente verso l'individuo, divenga improvvisamente (e inopportuno) premurosa nei suoi confronti, proprio quando questi si appresta a sottrarle: «È forse egli di sua proprietà?» si chiede lo scrittore (cfr. Jean Améry, *Levar la mano su di sé*, cit., pp. 78-79).

⁸⁷ Già David Hume aveva osservato che la condanna del suicidio sulla base dell'utilità sociale dell'individuo si converte facilmente nel suo contrario, quando questa viene meno: «[...] facciamo il caso che non sia più in mio potere promuovere gli interessi della società, che io le sia di peso, che la mia vita impedisca a un'altra persona di rendersi utile alla società: in questo caso la mia rinuncia alla vita è non soltanto innocente ma lodevole» (David Hume, *On Suicidio* [1777]; tr. it. *Sul suicidio*, in Id. *Opere filosofiche*, Laterza, Roma Bari 1987, vol II, pp. 585-594). Ciò non significa, beninteso, che Landsberg condivida il modello etico-sociale utilitaristico, nel quale la persona non viene considerata in se stessa, ma solamente per alcune sue qualità e prestazioni; vuole solo mostrare che l'argomento contro il suicidio a partire dai doveri dell'individuo verso la società non è convincente.

Landsberg ritiene che la questione non sia di competenza della società e che vada invece decisamente riportata alla sfera della persona.

«Voler decidere in rapporto alla società una questione intimamente personale, come quella di sapere se ho il diritto di uccidermi o no, è semplicemente antipersonalista. Che io muoia un po' prima o un po' dopo, che importanza può avere per la società, alla quale, in ogni caso, appartengo per così poco tempo?»⁸⁸

Analoghe considerazioni sono fatte da Landsberg a riguardo della versione cristiano-borghese dell'argomento, secondo la quale il suicidio sarebbe un crimine contro la famiglia. Anche questo argomento non è generalizzabile, dal momento che non è estendibile a coloro che non hanno una famiglia o ne hanno una che è la causa stessa del loro malessere, come avviene ad esempio per i suicidi in coppia di giovani amanti. Dietro certe condanne del suicidio si annida il sospetto che esso esprima «un individualismo anarchico e decadente»⁸⁹, negatore della società e della famiglia, le quali cesserebbero così di avere potere su un loro membro. Landsberg ricorda a tal proposito che il suicidio lo si ritrova, addirittura come “dovere sociale”, anche in popolazioni del tutto sane e guerriere. Sarebbe forse opportuno distinguere qui, sulla scorta delle indagini di Durkheim, tra diverse tipologie di suicidi a seconda del grado di integrazione dell'individuo. Per Landsberg la verità è che l'ottica sociale risulta inadeguata e che «la morte è a tal punto una faccenda dell'individuo e della persona, che i problemi che la concernono trascendono la vita sociale terrena»⁹⁰.

La stringatezza dell'esposizione di Landsberg impone anche qui alcune precisazioni del suo pensiero, a partire dalla critica all'argomento di Tommaso. Non vi è alcun dubbio che questi affer-

⁸⁸ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 137.

⁸⁹ *Ivi*, p. 138.

⁹⁰ *Ibidem*.

masse l'esistenza di una sfera di trascendenza ultima della persona anche in seno alla società di appartenenza. Come ha ben evidenziato Jacques Maritain⁹¹, se da un lato è vero che per Tommaso ogni uomo si rapporta alla comunità come la parte al tutto, dall'altro è altrettanto vero che, per sua esplicita ammissione, «l'uomo non è subordinato alla società politica secondo se stesso per intero e secondo tutto ciò che è in lui»⁹². Non vi è nemmeno alcun dubbio che questo dovesse essere del tutto chiaro a Landsberg, che fin dal suo primo scritto vedeva proprio nel rapporto personale e unico, che *de jure* l'individuo può instaurare con il suo Dio, la garanzia dell'irriducibilità del suo nucleo profondo a ogni tentativo di massificazione⁹³. Landsberg era dunque ben lontano dall'attribuire a Tommaso una posizione di collettivismo integrale, che ignora la profondità personale dell'individuo e la sua irriducibilità alla dimensione sociale terrena. Nel caso specifico dell'interdizione del suicidio, tuttavia, si deve pensare che la posizione tomista non sia stata del tutto coerente con le istanze elevatissime del pensiero cristiano e che, influenzato anche dai modelli sociologici del tempo, abbia concesso più del dovuto alle categorie aristoteliche, in base alle quali il singolo non può che essere fortemente subordinato alla collettività di appartenenza che ne costituisce in un certo senso l'orizzonte totalizzante di autorealizzazione. In questa prospettiva, la vita del singolo finisce per divenire

⁹¹ Cfr. Jacques Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Ed. de la Maison Française, New York 1942 (tr. it. *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 14-17); Id., *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946 (tr. it. *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948, pp. 43-46).

⁹² «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*» (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II, q. 21, a. 4).

⁹³ Cfr. P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, Cohen, Bonn 1923, p. 91. Anche alla concezione marxista dell'uomo Landsberg replicava che, anche se «l'uomo è sempre e necessariamente un essere sociale, [...] i suoi atti derivano in ultima istanza da un centro più profondo di ogni società, ed è dalla sua libertà che procedono le sue opzioni fondamentali» (P.L. Landsberg, *Marx et le problème de l'homme*, in «*La vie intellectuelle*» LI, 1937, pp. 72-93, citazione a p. 91)

proprietà della società, che detiene il diritto di deciderne in ultima istanza⁹⁴.

La conclusione a cui arriva Landsberg, affermando che i problemi concernenti la morte si collocano a un livello personale che trascende la vita sociale, parrebbe in stridente contrasto con il suo approccio all'esperienza della morte condotto proprio dal punto di vista della morte del prossimo, dunque in un'ottica interpersonale⁹⁵. Ora infatti il suicidio viene considerato come un atto che riguarderebbe esclusivamente l'individuo, a prescindere da tutti i suoi legami interpersonali. Questa concezione parrebbe allontanarsi anche dalla concezione landsberghiana dell'essere umano come responsabile e costantemente interpellato dalle situazioni di valore del momento storico e sociale nel quale è inserito. Se è difficile pensare che l'intera filosofia dell'*engagement*, scaturente dall'amore per il prossimo, divenga ora per Landsberg irrilevante, è tut-

⁹⁴ Aggiungiamo pure che l'inserimento, da parte di Tommaso, della trattazione del suicidio nel contesto della trattazione del diritto e della giustizia (nella stessa *quaestio* 64 riservata all'omicidio), non può essere privo di significato. Così come pure, infine, non si può trascurare il fatto che Tommaso giustifichi la pena di morte in base al bene della società, alla quale viene così riconosciuto il diritto di sopprimere il criminale (decaduto dalla sua dignità umana), come si farebbe con una bestia nociva.

⁹⁵ Una lettura del suicidio come evento di rottura della comunicazione interpersonale è data ad esempio – in linea con la sua lettura della morte – da Karl Jaspers. «Certo, il suicidio implica una rottura della comunicazione. La comunicazione è vera solo se io ho fiducia che l'altro non mi abbandoni, se invece egli mi *minaccia* di suicidarsi, allora limita la comunicazione, subordinandola a condizioni che rivelano l'intenzione di distruggerla dalle radici. Il suicidio diventa allora uno dei più gravi inganni perpetrati nei confronti dell'altro, con cui una vita solidale nella comunicazione era possibile solo nella comunanza dei destini. Dopo aver deciso di instaurare una relazione con l'altra persona e di entrare in comunicazione con lei, me ne sono andato via; per una comunicazione già realizzata, il suicidio è come un tradimento. Ciò nonostante, se coloro che hanno sofferto del suicidio ritengono d'esser stati traditi e si sentono abbandonati devono domandarsi fino a che punto non si sono resi a loro volta colpevoli riducendo la loro comunicazione a povera cosa. Se invece amano davvero, allora, forse, possono penetrare con lo sguardo nell'abisso delle trascendenza, nel cui mistero incommunicabile ogni giudizio cessa» (Karl Jaspers, *Filosofia II*, tr. it. cit., p. 275).

tavia innegabile che l'aspetto dell'interpersonalità passi decisamente in secondo piano nel contesto della problematica del suicidio, almeno come valido motivo di dissuasione – eccezion fatta per le già menzionate limitazioni poste dai doveri familiari e sociali. La prospettiva è senz'altro qui diversa. Nella problematica in questione Landsberg non intende parlare della società e della famiglia come ambiti normalmente fecondi di realizzazione dell'individuo, bensì come realtà divenute o del tutto assenti oppure ostili, evidentemente a causa di gravi distorsioni. Se la questione del suicidio non è letta alla luce della dimensione umana interpersonale – si può ipotizzare – è perché tale questione si pone proprio in una situazione in cui questi legami sono già spezzati o gravemente deteriorati. Chi è sul punto di decidere di uccidersi è generalmente una persona sola, nel senso che i suoi legami interpersonali sono gravemente compromessi. Rammentiamo inoltre che molti degli esempi riportati da Landsberg sono suicidi maturati nel contesto di eventi bellici o di gravi sconvolgimenti sociali (quelli del re Saul, di Seneca e di Catone, dei prigionieri nelle carceri dell'Inquisizione, della rivoluzione francese, della polizia segreta sovietica e in altre carceri ancora). Nel contesto delle relazioni familiari, poi, è vero che il suicidio ha certamente delle ripercussioni su coloro che circondano la persona che si è data la morte, ma anche in questi casi il gesto del suicida può avere tra le sue cause proprio un grave deterioramento dei rapporti familiari. In conclusione, proprio perché spesso chi si suicida è indotto a farlo dalla società o dalla famiglia (delle quali esce in tal modo confermata l'importanza per la vita dell'individuo), risulta poco persuasivo fare leva sulle stesse per dissuaderlo dal suicidio.

Per concludere, è degno di nota il fatto che Landsberg, in un breve accenno a Kant, prenda come ulteriore conferma della «debolezza dell'argomento sociale»⁹⁶ l'argomento della non universalizzabilità della massima di chi intende suicidarsi⁹⁷, obiettando che in realtà «l'uomo sa bene di trovarsi sempre in una situazione par-

⁹⁶ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 137.

ticolare e di essere una persona unica»⁹⁷. A questo proposito si deve osservare che il criterio dell'universalizzabilità della massima proposto da Kant non ha evidentemente nulla a che vedere con una previsione delle conseguenze negative che alla società potrebbero derivare dalla generalizzazione di un determinato comportamento suicidale. L'universalizzabilità della massima ha infatti lo scopo di verificare la coerenza dell'autolegislazione (*Selbstgesetzgebung*) della ragione con se stessa. È abbastanza sorprendente, ma anche sintomatico, che l'importante tentativo di Kant di argomentare contro il suicidio su basi puramente razionali e autonome venga da Landsberg frainteso e liquidato con quest'unico accenno. La debolezza dell'applicazione kantiana dell'imperativo categorico nel primo esempio della *Fondazione della metafisica dei costumi* è stata da più parti vista nella problematicità di ritenere contraddittoria la massima del suicidio per "amor proprio", che ne costi-

⁹⁷ Kant, come è noto, si serve del suicidio nel primo dei quattro famosi esempi della derivazione di alcuni doveri particolari dall'imperativo categorico secondo la sua prima formulazione: «Agisci solo secondo quella massima che tu puoi volere, al tempo stesso, che divenga una legge universale», oppure nella sua variante: «Agisci come se la massima della tua azione dovesse, per tua volontà, divenire una legge universale di natura» (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1988², p. 115). L'esempio è il seguente. «Un tale, colpito da una serie di sciagure tali da portarlo alla disperazione, prova disgusto per la vita; ma è ancora a tal segno in possesso della sua ragione da domandarsi se il togliersi la vita non contrasti con il dovere che ha verso se stesso. Allora esamina se la massima della sua azione possa ben divenire una legge universale di natura. Ma la sua massima è: per amor di me, mi formo il principio che, se la vita, col suo perdurare, mi minaccia più male di quanto mi prometta di piacevolezza, io me la accorcio. Basta ora domandarsi se un tal principio dell'amor di sé possa divenire una legge universale di natura: allora si vede subito che una natura in cui fosse legge che, quello stesso sentimento che è destinato a promuovere la vita distrugga la vita stessa, è una natura in sé contraddittoria e, quindi, non può sussistere come natura. Pertanto, quella massima non può fungere da legge universale di natura, e contrasta interamente col principio supremo di ogni dovere» (Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. cit., p. 116).

⁹⁸ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 137.

tuisce il fulcro⁹⁹. Ben più promettenti possibilità di fondare la tesi dell'indisponibilità della vita umana sembrerebbe invece offrire la seconda formulazione kantiana dell'imperativo categorico, che si basa sulla persona umana come fine in sé¹⁰⁰, formulazione alla quale Landsberg non accenna nemmeno. Questa assenza rimarchevole è spiegabile ipotizzando che Landsberg segua qui l'interpretazione di Scheler, secondo il quale nel "formalismo" kantiano la persona scomparirebbe del tutto come soggetto concreto che porta a compimento valori, per lasciare solo un soggetto logico, puro cominciamento di atti¹⁰¹.

⁹⁹ Cfr. in proposito Anselmo Aportone, *La morte volontaria negli scritti di Kant e nelle riflessioni di un anonimo*, introduzione a *Sull'etica del suicidio. Dalle "Riflessioni" e "Lezioni" di Immanuel Kant con i "Preparativi di un infelice alla morte volontaria" di un Anonimo del Settecento*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 5-56, in particolare pp. 22-23; Adrian Holderegger, *Il suicidio*, cit., pp. 270-282; Massimo Reichlin, *L'etica e la buona morte*, cit., pp. 40-42.

¹⁰⁰ Ricordiamo la celeberrima seconda formulazione dell'imperativo categorico: «Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua persona, sia nella persona di ogni altro, sempre anche al tempo stesso come scopo, e mai come semplice mezzo» (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; tr. it. cit., p. 126) In base a essa, «se, per sfuggire a una condizione dolorosa, egli si distrugge, si serve di una persona unicamente come di un mezzo per conservare uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, e, perciò, non è qualcosa che si possa adoperare solo come mezzo: in tutte le sue azioni egli deve essere considerato, al tempo stesso, come un fine in sé. Io non dispongo quindi dell'uomo, nella mia persona, per mutarlo, danneggiarlo o distruggerlo» (*ibidem*). Questa formulazione viene chiarita da quanto Kant afferma in *Metaphysik der Sitten*: «Distruggere il soggetto dell'eticità nella sua propria persona sarebbe come estirpare dal mondo, per quanto dipende da noi, l'esistenza dell'eticità stessa la quale è pure un fine in sé; e quindi il disporre di se stessi come di un puro strumento per un fine arbitrario, è un abbassare l'umanità nella propria persona (*homo noumenon*), alla quale invece la conservazione dell'uomo (*homo phaenomenon*) era affidata» (Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, tr. it. *La Metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970, p. 278). Per le applicazioni di questo principio alle problematiche del suicidio e dell'eutanasia ci limitiamo a rimandare a Massimo Reichlin, *L'etica e la buona morte*, cit., pp. 42-43, 181-208 e a Roberto Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., pp. 328-379.

¹⁰¹ Cfr. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit., in particolare il cap. VI, "Formalismo e persona". Come è noto, all'universalità razionale kantiana Scheler contrappone l'essenza assiologica della perso-

3) Il terzo argomento di Tommaso è considerato da Landsberg quello «di gran lunga più serio»¹⁰². Si tratta del cosiddetto argomento dei «diritti della sovranità di Dio», ripreso innumerevoli volte nella teologia morale cristiana. Landsberg lo formula nel seguente modo: «Siamo la proprietà di Dio, come lo schiavo è la proprietà del suo padrone. L'uomo non è *sui juris*. Spetta a Dio decidere sulla nostra vita e sulla nostra morte»¹⁰³. Il suicidio può costituire una sfida a Dio, dettata dall'orgoglio, con la quale l'uomo intende provare di essere *sicut Deus*¹⁰⁴. Ma bisogna prescindere dal paragone con lo schiavo, che permetterebbe pur sempre agli Stoici di rispondere che l'uomo libero può appunto uccidersi. Se ci ferma al paragone con un Dio tiranno e padrone di schiavi l'argomento è pertanto insufficiente. Per acquisire tutta la sua forza deve essere inteso e approfondito in senso specificamente cristiano. Il cristiano, infatti, può e deve porsi di fronte a Dio (e perciò

na individuale e concreta. In questo Landsberg riconosce uno dei meriti principali del maestro.

¹⁰² P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 138.

¹⁰³ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., pp. 138-139. La formulazione completa di Tommaso (*Summa theologiae*, II-II q 64 a. 5; è la seguente: «*Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectu qui "occidit et vivere facit". Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat. Sicut qui alienum servum inefecit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortes et vitae: secundum illud Deut. 32, 39: "Ego occidam, et vivere faciam"*») («Terzo, la vita è un dono divino, che rimane in potere di colui il quale "fa vivere e fa morire". Perciò chi priva se stesso della vita pecca contro Dio: come chi uccide uno schiavo pecca contro il suo padrone; e come commette peccato chi si arroga il diritto di giudicare cose che non lo riguardano. Infatti a Dio soltanto appartiene il giudizio di vita e di morte, secondo le parole della Scrittura: "Sono io a far morire e a far vivere"») [tr. it cit, p. 178]). Si può notare come l'argomento riechegi quello di origine orfica che Platone mette in bocca a Socrate nel *Fedone*, in base al quale «noi siamo un possesso degli dèi» e non dobbiamo pertanto toglierci la vita se non su comando divino (Platone, *Fedone*, 62 b-c; tr. it. Rusconi, Santarcangelo di Romagna [RN] 1997).

¹⁰⁴ Ricordiamo ancora l'idea del Kirillov di Dostoevskij: uccidersi per diventare dio (una divinità tutta terrena, che prende il posto del Dio inventato dall'umanità). Nell'esposizione di Landsberg un filo diretto sembra legare la ribellione laica di Kirillov e quella biblica di Lucifero.

anche di fronte al problema della morte volontaria) in una prospettiva del tutto diversa, che Landsberg si sforza di mettere in luce nell'ultima parte del suo lavoro.

2. Il rifiuto del suicidio nello spirito del cristianesimo

Nessuno degli argomenti sin qui passati in rassegna – nemmeno quelli su cui si è fondata la tradizione morale cristiana – sembra dunque essere del tutto persuasivo e veramente idoneo a dissuadere una persona tentata di suicidarsi, che li troverebbe come minimo molto dubbi, o addirittura derisori. Al fine di comprendere meglio, Landsberg ci invita a “simpatizzare” con una situazione di questo tipo:

«Immaginatevi un uomo che subisca fortemente la tentazione del suicidio. Immaginate che perda la sua famiglia, che disperi della società nella quale deve vivere, che sofferenze crudeli si addensino per privarlo delle speranze. Il suo presente è terribile, il suo avvenire buio e minaccioso. Se gli diceste che deve vivere per seguire il comandamento, per non peccare contro l'amore di se stessi, per compiere il suo dovere verso la società e la famiglia, e infine addirittura per non decidere di sua propria volontà di una questione che spetta a Dio decidere: credete che questo possa convincere il nostro uomo nella sua sofferenza e nella sua miseria? Non esito un istante a dire di *no*»¹⁰⁵.

Dove degli argomenti puramente astratti si rivelano inefficaci, può invece essere efficace un *esempio* di come la sofferenza, anche la più estrema, possa essere affrontata. È bene chiarire subito che questo rinvio a un esempio non è dovuto alla pura e semplice insoddisfazione verso argomenti teorici giudicati poco convincenti, ma si riallaccia, con ogni evidenza, a una ben precisa teoria dell'apprensione dei valori e precisamente alla teoria dei “modelli

¹⁰⁵ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 140.

personali”, sviluppata con ampiezza da Scheler¹⁰⁶. Alla medesima teoria Landsberg sembra in qualche modo ricollegarsi anche quando, sulle pagine di «Esprit», osserva che la decisione in favore di un atto morale non ha nulla a che vedere con l’applicazione di talune idee di valore e delle norme che da queste deriverebbero a dei casi concreti. Al contrario, è da atti storici personali valorizzanti che nascono le grandi idee di valore dell’umanità, che successivamente vengono formulate in modo simbolizzato ed espressi in definizioni e principi. All’origine stanno dunque sempre esperienze personali di decisioni concrete. Allo stesso modo, la formazione del sentimento morale e l’educazione morale non consistono nell’apprendimento di formule da applicare, ma in una trasformazione dell’uomo intero a contatto con gli atti che stanno all’origine delle grandi idee di valore, trasformazione che gli darà,

¹⁰⁶ Cfr. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, cit. (in particolare il paragrafo “*Vorbild und Nachfolge*”), pp. 558-568 e nel saggio *Vorbilder und Führer*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, cit., pp. 257-344. Non possiamo esporre qui la teoria nella sua complessa articolazione e affrontare i problemi che essa pone. Per i nostri scopi basterà accennare che, nella prospettiva dell’etica “materiale” dei valori elaborata da Scheler, tutti i valori ineriscono alla persona, che costituisce il valore più elevato. La struttura dell’universo assiologico di una persona è definito dall’*ordo amoris* di quella persona, ossia dalla struttura che orienta la percezione affettiva dei valori da parte della persona stessa. La persona, nel suo contenuto assiologico, può essere intuitivamente colta da un’altra persona, per la quale diviene immediatamente (vale a dire nella percezione affettiva) fonte di un dover-essere, sotto forma di *modello* o *ideale*. Mentre la *norma* è universale e si riferisce a un agire, il *modello* personale si riferisce a un essere assiologico-individuale personale intuito. L’obbligatorietà della norma *segue* dunque e non precede l’obbligazione posta dalla persona per il puro fatto di essere buona, e ha un valore morale positivo solo in quanto ha valore morale positivo la persona che funge da modello. Ora, tra il modello e colui che lo assume si instaura un particolare rapporto di conformazione, la *sequela*, che si fonda sull’amore per il contenuto assiologico personale del modello stesso. Questo modello non è mai identificabile con l’uno o con l’altro uomo esistente, ma può essere incarnato in modo più o meno puro da uomini esemplari, il cui “buon esempio” diviene il veicolo primario e insostituibile di ogni trasformazione etica. A riguardo cfr. anche Antonio Lambertino, *Max Scheler, Fondazione fenomenologica dell’etica dei valori*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996, pp. 406-412.

nelle situazioni concrete, «il potere di decidere in modo giusto seguendo esempi amati e compresi»¹⁰⁷.

Tornando dunque all'esempio efficace contro la tentazione del suicidio, questo esiste: è quello di Cristo, sulla cui imitazione poggia l'intera vita cristiana. Lo sforzo di questa imitazione (intesa come un processo di conformazione interiore) «implica una conversione radicale dell'attitudine umana naturale, in primo luogo a riguardo della sofferenza»¹⁰⁸. E questo ci porta al centro del problema, in quanto è per lo più da una situazione di sofferenza irrimediabile e percepita come insensata che scaturisce l'idea del suicida di mettere fine – si badi – non tanto alla sua persona, quanto a questa situazione di sofferenza ineliminabile.

«Per natura l'essere umano ha orrore della sofferenza e ricerca la felicità. Se l'uomo si uccide, è ancora quasi sempre per sfuggire alla sofferenza di questa vita in direzione di una felicità e di una calma sconosciute. In ogni caso voglio andare altrove, si dice l'uomo nel suo cuore. Non voglio sopportare questa sofferenza che supera le mie forze e che non ha senso. E qui che lo spirito della vita cristiana interviene col suo enorme paradosso. Sì, vivere e soffrire»¹⁰⁹.

Se dalla sofferenza nasce la tentazione del suicidio, da un nuovo atteggiamento nei suoi confronti può nascere anche il superamento di questa tentazione. Intanto sensatezza della vita e sofferenza non sono incompatibili. Il senso della vita umana non può risiedere nel conseguimento della “felicità”¹¹⁰, intesa come una

¹⁰⁷ P.L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937; ora in Id., *Problèmes du personalisme*, pp. 28-48, p. 45. Sull'importanza dei modelli esemplari nell'educazione delle giovani generazioni Landsberg si sofferma anche in *Philosophie und Kulturkrisis*, in «Die Schildgenossen», 10, 1930, pp. 308-319.

¹⁰⁸ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit. p. 141.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 141.

¹¹⁰ Per “felicità” (*bonheur*) Landsberg sembra intendere qui il livello dei sentimenti psichici, livello più periferico, nella personalità, rispetto alla “beatitudine”. Vi si può riconoscere un riferimento alla stratificazione della vita emotiva messa in luce da Scheler in *Der Formalismus* e opposta a ogni riduzionismo eu-

condizione di benessere psicofisico duraturo; d'altro canto la sofferenza, quando fa il suo ingresso nella vita, non la priva del suo senso, che risiede in uno scopo trascendente. Questo senso si rivela proprio tramite la sofferenza, che pertanto non va elusa con il suicidio¹¹¹.

«Sì, malgrado tutte le chiacchiere ottimiste, vivere è portare una croce. Ma questa stessa croce ha un senso sacro. Il mio pensiero è dunque che, lungi dall'appartenere a una sedicente legge naturale, lungi dall'essere una regola di non so quale buon senso, la proibizione assoluta del suicidio si giustifica e addirittura si comprende unicamente quando ci si rapporta allo scandalo e al paradosso della croce»¹¹².

Siamo dunque in un contesto di esperienza religiosa cristiana e di ermeneutica del messaggio cristiano. Il cristiano sa di appartenere a Dio, come Cristo, e di essere chiamato a fare la sua volontà. Da questo punto di vista la sovranità di Dio sulla vita umana, su cui faceva leva il terzo argomento di Tommaso, è per lui un fatto incontestabile. Tuttavia l'affermazione di questa sovranità da sola non basta, come abbiamo visto, per fondare un'obbligazione assoluta a rifiutare il suicidio: di fronte a un Dio tiranno avremmo tutto il diritto di rivendicare la nostra libertà¹¹³. Il senso specifica-

demonistico. Un ulteriore indizio è l'accento di Landsberg al sentimento, distinto da quello della felicità, costituito dalla "beatitudine", che può coesistere con uno stato di sofferenza perché promanante da un livello più centrale della persona.

¹¹¹ Avevamo evidenziato sopra la connessione tra la categoria di "senso" e quella di "sopravvivenza" nell'antropologia filosofica di Landsberg. Qui basterà rammentare che il problema dell'Essere eterno, dell'essenza dell'uomo e dell'etica sono strutturalmente interconnessi. Il senso della vita dell'uomo risiede in una essenzializzazione che ne garantisca la sopravvivenza. L'accoglimento della sofferenza si inserisce in questo orizzonte di senso.

¹¹² P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 141.

¹¹³ Cfr. a questo proposito P.L. Landsberg, *Le sens de l'action*, cit., p. 104. Dopo aver ricordato che nell'universo greco vi era posto anche per l'eroe in rivolta contro il volere degli dèi (Prometeo ne è il simbolo per eccellenza), Landsberg ricordava che «nell'universo cristiano, invece, la rivolta contro un Dio che

mente cristiano nel quale va approfondito l'argomento tomista è quello della figliolanza: il cristiano sa di appartenere a Dio, ma non come lo schiavo appartiene al padrone, bensì come il figlio sul quale il padre vigila con infinito amore e saggezza. A lui va subordinata la nostra volontà e a lui va riservata la decisione sulla nostra vita e sulla nostra morte. Questa posizione di Landsberg suscitò la decisa reazione di Jean Améry (che peraltro giudicava «straordinariamente profondo» il saggio di Landsberg sul suicidio) nell'ormai classico saggio *Hand an sich legen*, in un capitolo il cui titolo basta ad inquadrare la ragione del dissenso: "Appartenere a se stessi"¹¹⁴.

è amore e giustizia assoluti diviene un *Male* che non si giustifica in nessun modo. Si tratta allora di un'aberrazione dell'esistenza stessa e di una negazione accecante dell'essere. L'uomo in rivolta si trova eternamente nel torto». Sul rapporto tra il cristiano e il Dio-amore in cui egli crede, Landsberg si sofferma anche ne *L'anarchiste contre Dieu* (in «Esprit», 55, 1937, pp. 75-91, segnatamente a p. 76): per il credente, negare Dio significherebbe negare se stesso, ed è per questo che la ribellione diviene comprensibile solo sulla base di una falsa idea di Dio. Se Dio fosse il tiranno che l'anarchico alla Bakunin si raffigura, il cristiano stesso si unirebbe alla rivolta! Alla base di questi pensieri si riconosce un tentativo, da parte di Landsberg, di sostituire una visione di tipo eteronomo con l'autentica considerazione del bene della persona, bene che farebbe tutt'uno con l'adesione amorevole a Dio.

¹¹⁴ «Protesto vibratamente e con tutto il vigore che mi è consentito. Se questo sventurato che chiamo a rendere testimonianza non fece uso delle possibilità di eliminare se stesso che aveva a disposizione, e affrontò la morte destinataagli dagli sgherri – una morte da martire? È possibile; ma io direi piuttosto un sacrificio che egli preferì alla umana dignità della morte libera! – la questione riguardò soltanto lui. Le sue parole sul dio cristiano che, mentre ci consegna al forno crematorio o allo stivale che ci calpesterà, ci ama “con infinita saggezza” sono a mio parere autenticamente blasfeme. Egli ha potuto appartenere a se stesso e appartenendo a se stesso offrirsi al suo dio come vittima sacrificale: rasenta la disumanità quando innalza a imperativo la decisione – profondamente personale e valida soltanto per lui – di immolarsi a qualcosa che per gli altri non è che un'illusione. Ciascuno deve essere libero di decidere se vuole appartenere a stesso sottomettendosi a un dio che egli s'immagina: anche la dedizione all'idea dell'umano, infine, non è forse altro che un'illusione. Nessuno tuttavia ha il diritto di prescrivere all'altro in che modo o in funzione di cosa egli nella vita o nella morte realizzi la proprietà di se stesso. Va quindi detto subito che l'istanza della religione nei confronti dell'uomo, non appena questi si pone

Da parte nostra, ci sembra di dover rilevare che i ripetuti riferimenti alla volontà di Dio sono ancora insufficienti a motivare il rifiuto del suicidio, finché non si determini in che cosa tale volontà consista; qualora invece si assuma che sia sempre conforme alla volontà di Dio che l'uomo respinga la tentazione del suicidio, si cadrebbe in una petizione di principio: l'uomo non deve suicidarsi per non contravvenire la volontà di Dio che gli vieta il suicidio. Volendo restare in un contesto di ermeneutica biblica, mancano, come si è visto, riferimenti testuali precisi in questo senso. Che cosa impedisce di pensare che la decisione di togliersi la vita possa talvolta accordarsi con la volontà di Dio, nell'ambito di quella libertà responsabile che pure all'uomo è data per la conduzione dell'intera sua esistenza? La risposta va cercata in direzione di una dimensione positiva della sofferenza, che possa motivarne l'accoglimento.

Landsberg si era soffermato sul senso della sofferenza già nello scritto giovanile sul Medioevo, dandone un'interpretazione per così dire "pedagogica", che ne faceva una possibilità di purificazione e di essenzializzazione.

«Una parola perfettamente cristiana l'ha detta a questo proposito Meister Eckhart: "Il cavallo più veloce che ci porta alla perfezione è la sofferenza"¹¹⁵, non perché è sofferenza, e non certamente perché ci priva del nostro Sé (*entselbstet*), ma perché ci rende essenziali in un senso molto individuale, ci conduce al nostro Sé spirituale, unico e infinitamente pro-

in rapporto con la morte libera, è della medesima natura delle pretese avanzate dalla società: né l'una né l'altra gli concedono libertà di decisione a proposito di come gestire la proprietà di se stesso» (Jean Améry, *Levar la mano su di sé*, tr. it. cit., p. 80).

¹¹⁵ Meister Eckhart, *Dell'uomo nobile* (tr. it., Adelphi, Milano 1999). La sensibilità per il valore morale della sofferenza (nel senso sopra precisato) è riconosciuta peraltro da Landsberg anche a Pascal e a Novalis. Ma anche Nietzsche sarebbe stato, secondo lui, «uno dei rari spiriti che hanno conosciuto, per esperienza, il valore positivo della sofferenza nella realizzazione dello spirito personale» (cfr. P.L. Landsberg, *Los poemas de Nietzsche*, in «Revista de Occidentes» XLVIII, 1935 pp. 255-277, citazione a p. 263).

fondo. La sofferenza è un fenomeno della lotta tra l'Io e il Sé che il cristianesimo, in particolare a partire da Paolo, riconosce in ogni uomo. È una purificazione che sprona l'anima alla vera salvezza, quando è accolta con l'umiltà e l'obbedienza di Giobbe»¹¹⁶.

La sofferenza gioca un ruolo importante nello sviluppo del Sé spirituale e nel superamento delle angustie dell'Io psichico. Qui si iscrive anche il senso delle pratiche ascetiche nel cammino di avvicinamento a Dio¹¹⁷. Non è difficile cogliere in questa pagina giovanile una ripresa di quanto scriveva Scheler sul «*capovolgimento radicale di atteggiamento*»¹¹⁸ apportato dalla dottrina cristiana nei confronti del dolore e della sofferenza. Il cristianesimo conferisce alla sofferenza un senso purificatorio, dove purificazione «significa che dolori e sofferenze della vita orientano sempre più il nostro sguardo spirituale verso i beni di salvezza»¹¹⁹. È in virtù di

¹¹⁶ P.L. Landsberg, *Die Welt des Mittelalters und wir*, Cohen, Bonn 1922, p. 34. All'epoca Landsberg connetteva la concezione cristiana del senso morale della sofferenza a una visione dualistica (di tipo pascaliano, non di sostanze ma di tipo etico) dell'uomo e a una lotta tra due principi antitetici: l'uno terreno e l'altro spirituale. Il cristianesimo, con la sua concezione della sofferenza ricorderebbe all'uomo che non è fatto per la terra, ma per trascendersi. La miseria dell'uomo nella carne dovrebbe spronarlo a ricordarsi di qual è la sua grandezza qualora rinasca nello spirito (cfr. *ivi*, p. 109).

¹¹⁷ Allo spirito ascetico spinto agli esiti estremi corrisponde un peculiare genere di autosoppressione della propria vita, al quale, per il particolare tipo di intenzione che lo anima, spetta un nome diverso da quello di suicidio: si tratta della «*Selbstentleibung*», termine difficilmente traducibile che indica la rinuncia non violenta al proprio corpo, al fine di conseguire la liberazione dell'anima. Max Scheler la annovera tra le forme di libera autodisposizione totale della propria vita, assieme al suicidio e al martirio, in Id., *Altern und Tod*, cit., p. 256; Landsberg impiega il termine «*Entleibung*» col significato di «morire al corpo», in riferimento all'ascesi platonica (cfr. Id., *Kirche und Heidentum in «Hochland»*, cit., p. 62). Ovviamente per altri si tratta di un suicidio *tout court*, in quanto porta alle stesse conseguenze.

¹¹⁸ Max Scheler, *Vom Sinn des Leidens*, in Id., *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1916; tr. it. *Il dolore, la morte e l'immortalità*, Elle Di Ci, Leumann (To), 1983, pp. 35-74, cit. p. 70.

¹¹⁹ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, p. 71.

questo valore positivo che la sofferenza può essere “sensatamente” amata dal cristiano, tanto più che essa può coesistere (o meglio, in quanto sofferenza accolta con spirito genuinamente cristiano, può coesistere *solo*) con una beatitudine più profonda, che gli viene da una particolare relazione d’amore con Dio¹²⁰. In *Der Formalismus* Scheler precisa ulteriormente che cosa si debba intendere per purificazione.

«Nessun uomo *diventa felice per mezzo* del dolore – per suo mezzo egli porterà solo a compimento quel “raccolgimento” che gli permetta di cogliere e considerare gli strati più profondi del proprio essere. Questa funzione della sofferenza – di ricondurci cioè di volta in volta verso gli strati più profondi del nostro essere – può essere definita affermando che il dolore è capace di “purificazione”. Purificazione non significa “miglioramento” morale, e tanto meno “educazione”. “Purificazione” indica soltanto la crescente scorificazione di quanto (per la nostra considerazione di valore e per la nostra attenzione spirituale) non appartenga alla nostra natura personale: essa definisce la progressiva *chiarificazione* di quanto costituisce *in nuce* la nostra esistenza per la nostra coscienza»¹²¹.

Questi richiami a Scheler dovrebbero consentirci di comprendere meglio il pensiero di Landsberg, al di là di talune sue espressioni non sempre felici, dipendenti da categorie e da modelli teologici, da lui adottati, forse non del tutto idonei ad esprimere l’esperienza cristiana¹²². Perché dunque in un’ottica cristiana la soffe-

¹²⁰ *Ivi*, p. 73.

¹²¹ Max Scheler, *Il formalismo nell’etica* tr. it. cit., p. 429.

¹²² Lascia perplessi l’idea che Dio possa volere la sofferenza umana, sia pure a fin di bene: «Quando [Dio] ci fa soffrire è per la nostra salvezza, è per purificarci» (P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 142); così pure un certo nesso stabilito tra la condizione di peccato e la relativa punizione-purificazione: «Domanda anche alla tua coscienza se sei veramente innocente. Troverai che se sei forse innocente per una cosa che il mondo ti rimprovera, sei colpevole in mille altri modi. Sei un peccatore. Se Cristo, che era innocente, ha sofferto per gli altri e, come ha detto Pascal, ha versato anche per te una goccia

renza non va in alcun modo evitata con il suicidio, ma invece accolta, e perché si può dire che in questo difficile esercizio di accoglienza consista la “volontà” di Dio su ciascuno? La risposta è che dalla stessa sofferenza può emergere un senso positivo, purificatorio e salvifico; pertanto essa non va elusa, ma per così dire attraversata, antepoendo così alla propria volontà la volontà di Dio che ci guida al nostro bene autentico, che in termini religiosi si chiama salvezza. Il rifiuto cristiano di uccidersi, pur in presenza della tentazione di farlo, manifesta pertanto un atto di amore per Dio e per la sofferenza, ovviamente non in quanto tale (l’algofilia appartiene agli stati patologici), ma in quanto “rimedio” voluto da Dio. «Non devi ucciderti, perché non devi *gettare la tua croce*. Ne hai bisogno»¹²³. Nella sofferenza in quanto “purificazione” è contenuto il senso della vita ed è per questo che non va rigettata. «Chi si rivolta contro di essa si rivolta, in verità, contro il senso stesso della propria vita»¹²⁴. Se questo è vero il rifiuto del suicidio perde l’aspetto di un semplice ossequio a una volontà esterna e viene a coincidere con il perseguimento del bene più autentico della persona. Si comprende come l’accettazione di una sofferenza estrema non abbia in certi casi nulla di “naturale”. Qui siamo infatti al di là di ogni possibile giustificazione puramente razionale e non a caso Landsberg insiste ripetutamente sul carattere “sovrannaturale” e paradossale della morale cristiana.

«Il santo è una sorta di *supereroe* specificamente cristiano. L’argomento si realizza essenzialmente nella sua esistenza. Egli mostra che è possibile all’uomo vivere la sofferenza scoprendo un senso trascendente nelle sue stesse profondità»¹²⁵.

del suo sangue, tu, peccatore, avresti il diritto di rifiutare la sofferenza? Forse è una sorta di punizione. Ma la punizione divina ha questo di specifico e di incomparabile, che essa non ha assolutamente niente di una vendetta e che è per sua stessa essenza una purificazione» (*ivi*, pp. 145-146).

¹²³ *Ivi*, p. 145.

¹²⁴ *Ivi*, p. 146.

¹²⁵ *Ivi*, p. 144.

La sofferenza può essere allora vissuta in una prospettiva complessiva di senso, all'interno di un rapporto d'amore con Dio. La sofferenza non cesserà di essere tale, ma potrà divenire addirittura dolce, per una «forza sconosciuta» promanante dall'amore divino. Si avverte qui ancora l'idea scheleriana, in base alla quale la persona insediata nell'amore di Dio, pur non cessando di soffrire, avvertirebbe tale sofferenza come periferica rispetto alla felicità incomparabilmente più profonda che promana dal suo livello centrale.

Con tutto questo non si è affatto data una risposta razionale alla sofferenza individuale e tanto meno a quella universale. La sofferenza, fisica e soprattutto morale, pur radicalmente reinterpretata, non perde nemmeno per il cristiano tutta la sua durezza. Essa va prima di tutto riconosciuta per quello che è, nelle forme spaventevoli che può assumere e nelle le proporzioni con cui pervade l'intera storia dell'umanità. In secondo luogo, bisogna ricordarsi che rimane un mistero e un paradosso, anche per il credente. Davanti all'abisso della sofferenza nel mondo l'ottimismo suona irridente, come aveva già osservato Schopenhauer. Ma anche a quanti sono troppo pronti a tirare in ballo la provvidenza e la bontà di Dio va ricordato che l'una e l'altra rimangono in verità un misterioso paradosso. È precisamente qui che l'eroismo dei martiri cristiani – che non ha proprio nulla di “naturale” – supera quello pure ammirevole degli stoici. Nella concezione stoica la liberazione della persona era guadagnata mediante la possibilità del suicidio, che doveva affrancare il saggio dalle schiavitù della vita e trasformare in un atto libero persino la necessità più universale, quella della morte. Nella concezione cristiana la liberazione della persona è guadagnata in un modo completamente differente, ossia «mediante l'adesione amorevole alla volontà di Dio»¹²⁶, il che comporta l'accettazione della sofferenza.

¹²⁶ *Ivi*, 147. Si può, da questo punto di vista, parlare dello stoicismo e del cristianesimo come di due differenti forme di “appropriazione” della morte.

A questo punto, Landsberg deve spiegare perché, se è vero che «la sofferenza è sacra e contiene il senso della vita»¹²⁷, l'uomo abbia comunque il diritto di opporsi a essa e di contrastarla come in effetti fa. Deve inoltre spiegare come mai, ammesso tale diritto o addirittura dovere, non abbia anche il diritto di ricorrere al suicidio, quando non gli rimanga altro mezzo per sottrarsi a una sofferenza inevitabile. Innanzi tutto non v'è dubbio che si debba riconoscere all'uomo il diritto di sottrarsi alla sofferenza e di alleviarla quando è possibile, se non si vuole incorrere in assurdi morali, come l'immoralità della medicina. Tuttavia la lotta contro tutti i tipi di sofferenza, che l'uomo conduce normalmente con il suo lavoro non va sovrastimata, dal momento che non arriva mai a estinguerla; anzi, le epoche progredite ci sembrano addirittura più infelici di quelle cosiddette primitive. Il suicidio, come risposta alla sofferenza, ha tutt'altri caratteri rispetto a questa lotta del tutto normale e legittima. Ne è anzi l'antitesi stessa. Da questo punto di vista costituisce soprattutto una regressione, un rifiuto a crescere attraverso la sofferenza. In termini psicanalitici si potrebbe parlare di un desiderio del ritorno alla madre, allo stato prenatale¹²⁸; in termini teologici di «una vaga illusione di ritorno al Paradiso»¹²⁹. In entrambi i casi si tratta della ricerca di una scorciatoia. Ben altra è invece la proposta cristiana.

«Cristo ci guida attraverso lo sforzo e la sofferenza verso una luce più alta. Il dio, o piuttosto la dea del suicidio ci precipita nel seno oscuro della madre. In questo senso, il suicidio è un infantilismo. È il suo carattere di regressione a escludere ogni paragone tra il suicidio e la lotta normale contro le sofferenze»¹³⁰.

¹²⁷ *Ivi*, p. 150.

¹²⁸ Landsberg si rifà qui – senza specificare ulteriormente – a Wilhelm Stekel e ad altri psicanalisti. L'atto suicida è assimilato a una fuga da uno stato di tensione e a una regressione verso forme iniziali di quiete e di armonia.

¹²⁹ *Ivi*, p. 151.

¹³⁰ P.L. Landsberg, *Le problème moral du suicide*, cit., p. 151.

Il suicidio è una sconfitta totale in questa lotta. «È lo scacco di tutti gli altri mezzi a condurre al suicidio nella maggior parte dei casi, è un'esperienza di universale impotenza»¹³¹. Spesso è il carattere stesso di una persona a trasformarsi in una trappola, allorché viene spinta al suicidio proprio da quanto di più nobile ed elevato vi è in lei.

«Immaginatevi un Werther o una Anna Karenina un po' più frivoli e vedrete che una soluzione ci sarebbe stata. Ma vedete nello stesso tempo che la soluzione positiva e nobile non può essere, in tali casi, che quella conversione completa che ci domanda Cristo»¹³².

Come mai i dottori cristiani, che certo dovevano avere ben presenti le vere ragioni del rifiuto cristiano del suicidio, non le hanno espresse altrettanto chiaramente? A parere di Landsberg ciò si deve alla loro ovvietà «all'epoca del cristianesimo vivente ed eroico»¹³³. Agostino deve soltanto rintuzzare le accuse mosse al cristianesimo dal paganesimo romano. Le cose stanno molto diversamente per il cristianesimo contemporaneo, che «è spesso divenuto orribilmente mediocre» e si trova per giunta «minacciato da un nuovo paganesimo fanatico e a suo modo persino eroico»¹³⁴.

«O il cristianesimo scomparirà, o ritroverà la sua virtù originaria. Noi non crediamo che possa scomparire, ma deve certamente rinnovarsi, prendendo coscienza del suo vero carattere. Non è dunque superfluo mostrare oggi, insistendo su un problema definito, che la morale cristiana non è una qualsiasi morale universale, naturale o ragionevole, forse con qualche intuizione in più, ma la manifestazione nella vita di una rivelazione paradossale. Non può essere inoltre superfluo ricordarsi oggi che la morale cristiana non è una morale

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Ivi*, p. 152.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 152-153.

di compromesso o di viltà, ma che essa ci domanda un eroismo più profondo, in un certo più assurdo, più intransigente di qualsiasi altra morale»¹³⁵.

La conclusione di Landsberg sembra essere pertanto del tutto negativa dal punto di vista della possibilità di argomentare razionalmente contro il suicidio. Il guadagno positivo delle motivazioni per cui il cristianesimo rifiuta il suicidio si colloca su un piano che trascende la pura ragione, in base al quale la sofferenza stessa acquista un senso e può essere valorizzata. Il cristiano è rinviato all'esempio di Cristo e dei martiri, i quali hanno vissuto fino in fondo la loro sofferenza. Qui è presupposto un Dio personale amevole che, contro ogni apparenza, non abbandona al non-senso la sua creatura che soffre. Ma che cosa tratterrà in vita chi soffre senza poter guardare a un tale orizzonte trascendente di senso? Landsberg, dopo aver mostrato la debolezza delle argomentazioni "razionali" contro il suicidio, non offre alcun argomento positivo a chi si trovasse in una tale situazione, pur offrendone forse di formidabili a chi condivida la sua stessa prospettiva cristiana. La protesta vibrata di Jean Améry, alla quale abbiamo fatto cenno, lo mostra chiaramente: accanto allo scandalo provocato da risposte razionali insufficienti, vi è anche lo scandalo provocato da risposte di fede che alla ragione appaiono troppo paradossali, come il consiglio di «vivere e soffrire» alla presenza di un incomprensibile "Dio-amore". Sembra inevitabile rilevare che, contrariamente a quanto sarebbe stato lecito aspettarsi, Landsberg non sviluppi un discorso sul senso della sofferenza a partire dalle basi della sua antropologia filosofica. Eppure le premesse non sarebbero certo mancate. L'*Einführung in die philosophische Anthropologie* termina addirittura con un accenno esplicito all'uomo come «essere sofferente e creatore»¹³⁶, che ha il compito di progredire nell'umanizzazione. Eduard Zwierlein, nel suo studio sull'antropologia filosofica di Landsberg, ha suggerito precisamente una connessione tra

¹³⁵ *Ivi*, p. 153.

¹³⁶ P.L. Landsberg, *Einführung in die philosophische Anthropologie*, cit., p. 199.

il rifiuto del suicidio e le premesse antropologiche del suo pensiero: il suicidio metterebbe fine al processo di umanizzazione.

«L'uomo deve lottare contro la tentazione fondamentale dell'autouccisione e, superandola, deve portare avanti e approfondire ulteriormente la sua umanizzazione. La tentazione fondamentale ha dunque un "senso positivo", nella misura in cui, attraverso lo sforzo per superarla, il processo di umanizzazione si accresce»¹³⁷.

L'autouccisione (*Selbsttötung*) diviene "autoassassinio" (*Selbstmord*) proprio in quanto rappresenta la brusca interruzione della condizione diveniente dell'uomo.

«Nel divenire della persona il patire e anche il patire la morte hanno un senso positivo, fintantoché ci si attiene al fatto che la persona, per sua essenza, non perisce con la morte»¹³⁸.

Anticipare la morte mediante il suicidio significa troncare definitivamente la domanda sull'uomo, anziché mantenerla aperta per il suo costante approfondimento.

Nell'antropologia di Landsberg esistono indubbiamente validi motivi che portano al rifiuto del suicidio e cercarli è del tutto legittimo. Tuttavia ci sembra che proporre motivazioni "ragionevoli" all'accettazione della sofferenza nei suoi gradi più estremi sia precisamente ciò che Landsberg non ha voluto fare. Suo intento era di chiarire il fondo della posizione cristiana, la sola che gli sembrasse in grado dare un senso positivo alla sofferenza. Il discorso di Landsberg inizia precisamente là dove finisce ogni possibile appello a motivazioni puramente umane. Che l'uomo sia moralmente impegnato per l'umanizzazione propria e dei suoi simili, impegnato in una perenne lotta di crescita interiore è per lui cosa certa. Ma – vogliamo ripeterlo – nel suo scritto sul suicidio Landsberg non si appella tanto alla struttura antropologica del-

¹³⁷ Eduard Zwierlein, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg*, cit., p. 111.

¹³⁸ *Ivi*, p. 113.

Paul Ludwig Landsberg

l'uomo e al dovere che ne scaturirebbe, bensì a un Dio *misteriosamente* amorevole, che costituisce l'orizzonte di senso all'interno del quale è possibile per il cristiano vivere anche la sofferenza come una crescita.

Bibliografia

I. Scritti di PAUL LUDWIG LANDSBERG

A) Pubblicati in vita

Die Welt des Mittelalters und wir. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über den Sinn eines Zeitalters, Friedrich Cohen, Bonn 1922, 1923², 1925³.

Zu "Max Scheler und der homo capitalisticus", in «Die Tat», 14, 1922/23, pp. 468-469.

Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie, Friedrich Cohen, Bonn 1923.

Die Lehre des Novalis, introduzione a: *Novalis. Religiöse Schriften* (scelta antologica a cura di P.L. Landsberg e di H. Lützel), Marcan Block Verlag, Köln 1923, pp. 5-17.

Kirche und Heidentum, in «Hochland», 21, 1923/24, pp. 53-63.

Zur Erkenntnissoziologie der aristotelischen Schule, in Max Scheler (a cura di) *Versuche einer Soziologie des Wissens*, Verlag von Dunken & Humboldt, München und Leipzig 1924, pp. 295-301.

Probleme des Kultus, in «Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie», 4, 1924/25, pp. 154-173.

Zum Gedächtnis Max Schelers, in «Rhein-Mainische Volkszeitung», 58, 1928, Kulturelle Beilage Nr. 12 vom 26. Mai.

Über die Bedeutung der Phänomenologie in der Entwicklung der modernen Philosophie (Probevorlesung November 1928), in Personalakte des Universitätsarchivs der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn.

Augustinus. Studien zur Geschichte seiner Philosophie, Bonn 1928 (Scritto di abilitazione inedito, risulta disperso).

Pascals Berufung, Friedrich Cohen, Bonn 1929 (prolusione universitaria).

- Philosophie und Kulturkrisis*, in «Die Schildgenossen. Zeitschrift aus der katholischen Lebensbewegung», 10, 1930, pp. 308-319.
- Probleme der Gnadenlehre*, in «Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 8, 1930, pp. 373-401.
- Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*, in «Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», 55, 2, 1931, pp. 1-40 [769-808].
- Contributo alla seduta della «Société française de Philosophie» del 12 marzo 1932 sul tema: *Le mensonge et ses antinomies*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», juill.-sept. 1932, p. 116.
- L'homme et le langage* (traduzione dal tedesco di Henri Jourdan), in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», CXV, 1933, pp. 217-251; vers. ted. pubblicata nel 1939.
- Recensione a: Leopold von Wiese, *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Gebilden der Menschen*, II, 1933, p. 277.
- Rassenideologie und Rassenwissenschaft. Zur neuesten Literatur über das Rassenproblem*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», II, 1933, pp. 388-406.
- “Una Revista sociológica”, in «Revista de Occidente», XII, 1934, pp. 228-229.
- Einführung in die philosophische Anthropologie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1934; 2ª ed. invariata 1960.
- La libertad y la gracia en San Agustín*, traduzione spagnola di Eugenio Imaz, in «Cruz y Raya», 14 (mayo 1934), pp. 7-37; ripubblicato in *Renuevos de Cruz y Raya*, 9, Santiago de Chile / Barcelona 1963, pp. 73-113.
- Experiencia de la muerte*, in «Cruz y Raya», 26-27, mayo-junio 1935, pp. 7-44, pp. 7-58).
- Essai d'interprétation de la maladie mentale de Nietzsche*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», sept.-oct. 1934, pp. 210-231; ripubblicato in P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 187-213).
- Quelques réflexions sur l'idée chrétienne de la personne*, in «Esprit», déc. 1934, pp. 386-399 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 13-27).
- Nietzsche i Scheler*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 3, 1935, pp. 97-116.

Bibliografia

- Los poemas de Nietzsche*, in «Revista de Occidente», XLVIII, junio 1935, pp. 255-277.
- Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer, Paris 1936; Ed. du Seuil, Paris 1951 (con prefazione di J. Lacroix e seguito da *Le problème moral du suicide*); Ed. du Seuil, Paris 1993 (ripubblicazione dell'edizione del 1951 con postfazione di Olivier Mongin).
- Reflexiones sobre Unamuno*, in «Cruz y Raya», 31, oct. 1935, pp. 7-54; ribubblicato nella collana *Renuevos de "Cruz y Raya"* 9, Santiago de Chile / Madrid 1963, pp. 9-71.
- Sammelrezension zur Rassenlehre*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, 1935, pp. 144-148.
- Recensione a: E. Voegelin, *Die Rassenideen der Geistesgeschichte von Rey bis Carus*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», V, 1936, p. 153.
- Maine de Biran et l'anthropologie philosophique*, in «Revista de Psicología i Pedagogía», 4, 1936, pp. 342-368.
- La conversion de Saint Augustin*, in «La vie spirituelle», XLVIII, 1936, Suppl., pp. 31-56.
- L'acte philosophique de Max Scheler*, in «Recherches philosophiques», VI, 1936-37, pp. 299-312 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 169-186).
- L'anarchiste contre Dieu*, in «Esprit», avr. 1937, pp. 75-91.
- Die Erfahrung des Todes*, Vita Nova, Luzern 1937; ripubblicato in «Hochland», 38, 1947, pp. 91-130; Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973.
- Marx et le problème de l'homme*, in «La vie intellectuelle», LI, juill. 1937, pp. 72-93.
- La philosophie d'une expérience mystique. L'Itinerarium*, in «La vie spirituelle», 51, 1937, pp. 71-85.
- Le Congrès Descartes* (rapporto sul VI Congresso internazionale di filosofia, Paris, ag. 1937), in «Esprit», sept. 1937, pp. 781-783.
- Réflexions sur l'engagement personnel*, in «Esprit», nov. 1937, pp. 179-197 (ripubblicato ora in P. L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 28-48).

Paul Ludwig Landsberg

Contributo alla seduta della «Société française de Philosophie» del 4 dicembre 1937 sul tema: *Subjectivité et transcendance*, in «Bulletin de la Société française de Philosophie», oct.-déc. 1937, pp. 188-191.

Recensione a: Th. Mann, *Avertissement à l'Europe*, in «Esprit», déc. 1937, pp. 460-462.

Recensione a: H. Melville, *Benito Cereno*, in «Esprit», déc. 1937, pp. 464-465.

Recensione a: K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, in «Mass und Wert», 1, 1937/38, 650-654.

Recensione a: E. Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, in «Mass und Wert», 1, 1937/38, pp. 954-957.

Recensione a: N. de Malebranche, *Oeuvres complètes*, in «Philosophie», 3, 1938, pp. 561-563.

«Guerres d'idéologies»? in «Nouveaux Cahiers», 17, 1938, pp. 15-19.

Introduction à une critique du mythe, in «Esprit», janv. 1938 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 49-68).

Dialogue sur le mythe (con J. Lacroix), in «Esprit», févr. 1938 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 69-82).

Recensione a: A. R. Vilaplana. *Sous la foi du serment*, in «Esprit», févr. 1938, p. 793.

Kafka et la "Métamorphose", in «Esprit», sept. 1938 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 83-98).

Recensione a: Paul Vignaux, *La pensée au moyen âge*, in «Esprit», sept. 1938, pp. 754-756.

Le sens de l'action, in «Esprit», oct. 1938 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 99-124).

Pierres blanches, in «Les Nouvelles Lettres», oct. 1938 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 214-226).

Lettre sur le rapprochement, in «Temps Présents», 24 févr. 1939, p. 1, 10.

Notes pour une philosophie du mariage, in «Esprit», avr. 1939 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 125-135).

Bibliografia

- Husserl et l'idée de la philosophie*, in «Revue International de Philosophie», 1, 1939, pp. 317-325.
- La confession de Saint Augustin*, in «La vie spirituelle», LX, 1939, Supplément, pp. 1-22.
- Bemerkungen zur Erkenntnistheorie der Innerwelt*, in «Tijdschrift voor Philosophie», 1, 1939, pp. 363-376.
- Mensch und Sprache*, in «Zeitschrift für freie deutsche Forschung», II, 1, 1939, pp. 54-75.
- Charles du Bos*, in «Esprit», sept. 1939, pp. 782-784.
- Réflexions pour une philosophie de la guerre et de la paix*, in «Esprit», oct.-nov.-déc. 1939 (ripubblicato in P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, Ed. du Seuil, Paris 1952, pp. 136-168).
- „*Deutschland erwache*“, in «Die Zukunft», 37, 15.9.1939, p. 5.
- „*Recht ist, was dem deutschen Volke nützt*“, in «Die Zukunft», 38, 22.9.1939, p. 5.
- Limes*, in «Die Zukunft», 40, 6.10.1939, p. 4.
- Grußbrief zu: Ein Jahr Zukunft*, in «Die Zukunft», 41, 13.10.1939, p. 4.
- Der Gerechte Krieg*, in «Die Zukunft», 42, 20.10.1939, pp. 4-5.
- Henri Bergson*, in «Die Zukunft», 43, 27.10.1939, p. 5.
- Feind der Menschheit*, in «Die Zukunft», 43, 27.10.1939, p. 5.
- Hitlerrätsel*, in «Die Zukunft», 44, 3.11.1939, p. 5.
- Grenzen der Propaganda*, in «Die Zukunft», 46, 17.11.1939, p. 5.
- Wo wir stehen müssen*, in «Die Zukunft», 48, 1.12.1939, p. 4.
- Unter Falscher Flagge*, in «Die Zukunft», 49, 8.12.1939, pp. 4-5.
- Zu Rauschnings Gesprächen mit Hitler*, in «Die Zukunft», 50, 15.12.1939, pp. 4-5.
- Recensione a: A. Gasser, *Geschichte der Volksfreiheit und der Demokratie*, in «Esprit», janv. 1940, pp. 194-195.
- Recensione a: E.E. Noth, *Le désert*, in «Esprit», janv. 1940, p. 195.
- Les Faussaires* [traduzione in francese di *Unter Falscher Flagge*] in «Esprit», janv. 1940, pp. 204-205.

A proposito de Unamuno [lettera a José Bergamin, 11.1.1939], in «España peregrina», 3, 1940, pp. 105-106; ripubblicato come: *Lettre à José Bergamin*, in «Esprit», sept. 1956, pp. 460-463

Personnalisme, in «Esprit», janv. 1940, pp. 205-206.

Die Stimme eines freien Denkers, in «Die Zukunft», 5, 2.2.1940, p. 5.

Hermann U. Kantorowicz zum Gedächtnis, in «Die Zukunft», 10, 8.3.1940, pp. 4-5.

Recensione a: B. Grimm, *Das Ende der nationalen Front*, in «Die Zukunft», 16, 19. 4. 1940, p. 7.

Prefazione a: J. Bergamin, *Ewiges Spanien. Don Tancredo – Don Quijote*, Luzern 1940, pp. 7-13, traduzione spagnola in: J. Bergamin, *España en su su laberinto teatral del siglo XVII*, Buenos Aires 1950, pp. 9-15.

B) Scritti pubblicati postumi

Le problème moral du suicide, in «Esprit», XV, déc. 1946, pp. 800-821; in *Essai sur l'expérience de la mor, suivi de Le problème moral du suicide*, con prefaz. di J. Lacroix, Ed. du Seuil, Paris 1951, pp. 113-153.

Les sens spirituels chez saint Augustin, in «Dieu Vivant», 11, 1948, pp. 87-105 (traduzione dal tedesco di Pierre Klossowski).

Du concept de vérité chez saint Augustin, in «Deucalion», 3, 1950, pp. 45-64 (traduzione dal tedesco di Pierre Klossowski).

Poèmes spirituels, in «Esprit», janv. 1952, pp. 48-57.

Problèmes du personnalisme, con pref. di J. Lacroix, Ed. du Seuil, Paris 1952 (racoglie alcuni dei principali articoli pubblicati da Landsberg su «Esprit» e altre riviste francesi).

Corrispondenza con Max Horkheimer, parzialmente edita in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 15: *Briefwechsel 1913-1936*, a cura di Gunzelin Schmid Noerr; Bd. 16: *Briefwechsel 1937-1940*, a cura di Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995.

Corrispondenza con Emmanuel Mounier (1937-1941), Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (MNR 2.C - 04 06 07), Paris; parzialmente edita in Emmanuel Mounier, *Lettres, carnets et inédites*, Ed. Parole et Silence, Saint-Maur 2002; l'intero carteggio è tradotto in italiano in *Scritti filosofici*, vol. I,

Bibliografia

Gli anni dell'esilio 1934-1944, traduzione italiana di Marco Bucarelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 776-789.

Corrispondenza con Jean Wahl, Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine – IMEC, Paris. Traduzione italiana in *Scritti filosofici*, vol. I, *Gli anni dell'esilio 1934-1944*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2004, pp. 790-797.

C) Inediti

Augustin philosophe. Contribution à l'histoire de son esprit. Due estratti sono apparsi in traduzione francese di Pierre Klossowski: *Les sens spirituels chez saint Augustin*, «Dieu vivant», 11, 1948, pp. 87-105, e *Du concept de vérité chez saint Augustin*, «Deucalion», 3, 1950, pp. 45-64; un terzo è tuttora inedito.

Corrispondenza con Max Horkheimer (pubblicata solo parzialmente in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, B.de 15-16), Max-Horkheimer-Archiv, Frankfurt.

Due lettere a Max Scheler, Bayerische Staatsbibliothek München (Ana 315 E II).

Lettere a Carl Schmitt, Archivio Carl Schmitt di Düsseldorf.

Lettere a Odo Casel, Archivio dell'Abbazia di Maria Laach.

Lettere a Paul Leser, Deutsche Nationalbibliothek, Deutsches Exilarchiv 1933-1945.

D) Scritti dispersi

Augustinus. Studien zur Geschichte seiner philosophie, Bonn 1928 (tesi di abilitazione alla libera docenza)

Die Weltanschauung des Thomas von Aquin (menzionato dalla redazione di «Hochland», 39, 1946/47, p. 26)

Articolo su Bergson (menzionato in *Personalakte* der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn).

Traité sur l'unité de l'homme (opera menzionata da Mounier in «Esprit», juin 1946, p. 157)

Machiavelli (opera menzionata da Mounier in «Esprit», juin 1946, p. 157)

Recensione a: R. Eichenau, *Die Rasse als Lebengesetz in Geschichte und Gesittung. Wegweiser für die deutsche Jugend*, Leipzig 1934 (menzionata da Landsberg in una lettera a Horkheimer del 3.12.1934, pubblicata in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16: *Briefwechsel 1937-1940*, a cura di Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995, p. 278).

L'Etat national et l'Etat de parti en guerre (articolo menzionato da Landsberg in una lettera a Horkheimer del 25.11.1939, pubblicata in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Bd. 16, *Briefwechsel 1937-1940*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995, p. 668).

Diario di Landsberg (alcuni estratti sono citati in traduzione inglese da J. M. Oesterreicher in *Walls are crumbling. Seven Jewish philosophers discover Christ*, The Devin-Adair Company, New York 1952).

II. Traduzioni

La Edad Media y nosotros, in «Revista de Occidente», IX, 1925, pp. 211-245 (versione leggermente abbreviata delle pp. 1-33 dell'edizione tedesca); *La Edad Media y nosotros. Ensayo filosófico-histórico sobre el sentido de una época*, tr. sp. di J. Pérez Bances, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1925.

La Academia platónica, Ed. Revista de Occidente, Madrid 1926.

Ideología racista y ciencia de las razas, in «Revista de Occidente», XII, 1934, pp. 52-71; pp. 154-175.

Piedras blancas, Experiencia de la muerte, La libertad y la gracia en San Agustín, Séneca, Ciudad de México 1940.

Der Selbstmord als moralisches Problem, traduzione tedesca di Friedhelm Kemp, in «Hochland», 39, 1946/47, pp. 401-419.

Kafka y la "Metamorfosis", in P. L. Landsberg, G. Lukács, D. S. Savage, *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka*, Ed. Los Insurgentes, Ciudad de México 1961, pp. 7-29.

José Bergamin, prefazione a J. Bergamin, *Mangas y capirotos (España en su laberinto teatral del siglo XVII)*, Argos, Buenos Aires 1950, pp. 9-15.

Lettre à José Bergamin, in «Esprit» sept. 1956, pp. 460-463. Traduzione francese di *A propósito de Unamuno*, lettera a José Bergamin pubblicata in *España peregrina* 3 (1940) pp. 105-106.

Bibliografia

- The Experience of Death. The Moral Problem of Suicide*, traduzione dal francese di Cynthia Rowland, Rockliff, London 1953; Philosophical Library, New York 1953; Arno Press, New York 1977. *The Experience of Death* è stato ripubblicato anche in *Essays in Phenomenology*, Maurice Natanson (ed.), Martinus Nijhoff, The Hague 1966, pp. 193-231.
- Kafka y la Metamorfosis*, in P.L. Landsberg, D.S. Savage, G. Lukács. *Tres ensayos filosóficos sobre Franz Kafka*, Editorial Los Insurgentes, México D. F. 1961, pp. 7-29.
- The Metamorphosis*, in *The Kafka Problem*, Oktagon Books, New York 1963, pp. 122-133.
- Marx y el problema del hombre*, in «Convivium», Barcelona, XXIII, 1967, pp. 83-95.
- O sentido da ação* (raccolta di saggi e articoli tratti da P.L. Landsberg, *Problèmes du personalisme*, tradotti da Maria H. Kuhner), Ed. Pax et Terra, Rio de Janeiro 1968.
- Reflexions sobre el suicidi i la mort*, traduzione catalana di Ramón Rabassa i Rui di *Le problème moral du suicide* e di *Essai sur l'expérience de la mort*, Ariel, Barcellona 1966.
- Kafka and "The Metamorphosis"*, in «*Quarterly Review of Literature*», 20, 1976, Nr. 1-2, Special Issues Retrospective, pp. 57-65.
- Concezione personalistica della conoscenza ed impegno* (estratto di *Réflexions sur l'engagement personnel*, tradotto in italiano da A. Rigobello), in *Il Personalismo*, scelta antologica a cura di A. Rigobello, G. Mura, M. Ivaldo, Città Nuova, Roma 1978, pp. 142-147.
- Saggio sull'esperienza della morte. Il problema morale del suicidio*, tr. it. di M.L. Mazzini, Moizzi Editore, Milano 1980.
- Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte* (comprende anche *Il problema morale del suicidio*); tr. it. di Gabriele Piana, con prefazione di Virgilio Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 15-78.
- Teoria sociologica della conoscenza* (tr. di *Zur Soziologie der Erkenntnistheorie*), a cura di A. Cavicchia Scalamonti, Ipermedium Libri, Napoli 2003.
- Scritti filosofici*, vol. I, *Gli anni dell'esilio 1934-1944*, a cura di Marco Bucarelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004.

Problemas del personalismo, traduzione spagnola dal francese di Díaz Carlos, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid 2006.

III. Biografia

Promotionsakte der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln, Köln

Personal- und Wiedergutmachungsakte der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Vorlesungsverzeichnisse der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Fakultät zu Bonn, WS 1928/29 - SS 1933.

Anonimo, *Noticies. Treballs de seminari sobre "Nietzsche i Scheler" dirigits pel prof. P. L. Landsberg*, in «Revista de Psicologia i Pedagogía», 3, 1935, pp. 162-178.

BARION JAKOB, Introd. a *150 Jahre Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn (1818-1968)*, pp. 14-15.

DOMENACH, JEAN-MARIE, *Emmanuel Mounier*, Ed. du Seuil, Paris 1972.

„Ernst und Anna Landsberg Stiftung“, *Gedächtnisschrift für Prof. Dr. Ernst Landsberg (1860-1927), Frau Anna Landsberg geb. Silverberg (1878-1938), Dr. Paul Ludwig Landsberg (1901-1944)*, hg. von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn 1953.

FEILCHENFELDT, KONRAD, *Christliches Volksfrontsverhalten. Mit einem Exkursus über Paul Ludwig Landsberg*, in *Christliches Exil und christlicher Widerstand*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1987, pp. 55-69.

HOCKE, GUSTAV RENÉ, «In Bonn 1930-1932. Erinnerungen an eine Universitätsstadt», in «Süddeutsche Zeitung», Nr. 47, 25./26. Feb. 1978, pp. 106-107.

International Biographical Dictionary of Central European Emigrés (1933-1945), vol. II, K.G. Saur, München / New York / Paris 1983, p. 687.

HORKHEIMER, MAX, lettere a P. L. Landsberg, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 15: *Briefwechsel 1913-1936*, a cura di Gunzelin Schmid Noerr; Bd. 16: *Briefwechsel 1937-1940*, a cura di Alfred Schmidt e Gunzelin Schmid Noerr, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1995.

KLOSSOWSKI, PIERRE, introduzione a: P.L. Landsberg, *Les sens spirituels chez saint Augustin*, in «Dieu Vivant», 11 (1948), pp. 83-86.

Bibliografia

- LACROIX, JEAN, prefazione a: P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, suivi de *Le problème morale du suicide*, Paris 1951, pp. 9-12.
- LACROIX, JEAN, *Paul-Louis Landsberg*, in «Esprit», juill. 1952, pp. 45-49.
- LACROIX, JEAN, Prefazione a: P. L. Landsberg, *Problèmes du personnalisme*, Paris 1952, pp. 7-11.
- LENZEN, VERENA, *Paul Ludwig Landsberg. Ein Name in Vergessenheit*, in «Exil 1933-1945», 11, 1985, pp. 5-22.
- LÜTZELER, HEINRICH, *Bonn am Rhein, wie es war*, Dorste Verlag, Düsseldorf 1972.
- LÜTZELER, HEINRICH, *Persönlichkeiten*, Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1978.
- MADALEINE (MAGDALENA) LANDSBERG, lettere a Jean Lacroix (1945-1952), Institut Catholique de Lyon, Fondo Lacroix
- MARAGALL, JORDI, *La generació filosòfica de 1932*, in «Revista de Catalunya», 2, 1986, pp. 49-59.
- MARAGALL, JORDI, intr. a: P. L. Landsberg, *Reflexions sobre el suïcidi i la mort*, Ariel, Barcelona, 1966.
- MARWITZ, ROLAND, *Der junge Landsberg*, in «Hochland», 40, 1947/48, pp. 164-169.
- MONGIN, OLIVIER, *Paul-Louis Landsberg: un lien entre Esprit et l'École de Francfort?*, in «Esprit», mai 1978, pp. 58-61.
- MORÉ, MARCEL, *Pontigny '39: la decade de la destinée* [include il resoconto della comunicazione orale tenuta da Landsberg nel corso del seminario di studio su: "La Destinée chez Saint Augustin"], in «Esprit», nov. 1939, pp. 80-90.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Paul-Louis Landsberg*, in «Esprit», juin 1946, pp. 155-156.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Lettres, carnets et inédites*, Ed. Parole et Silence, Saint-Maur 2002.
- OESTERREICHER, JOHN MARIA, *Walls are crumbling. Seven Jewish philosophers discover Christ*, The Devin-Adair Company, New York 1952, pp. 199-260; tr. fr. *Sept Philosophes juifs devant le Christ*, pref. di J. Maritain, Ed. du Cerf, Paris 1955, pp. 325-418.

Paul Ludwig Landsberg

- RIBARD, ANDRÉ, *Introduction à la vie publique*, Robin, Paris 1950.
- SCHWABEN, JOHANNES, *Beuron und Maria Laach*, in «Erbe und Auftrag», 77 (2001), pp. 42-60.
- SEMPRUN, JORGE, *Adieu, vive clarté...*, Gallimard, Paris 1998.
- SIEBEKE, MARIETTA, *Paul Ludwig Landsberg (1901-1944) – ein Exilkrimi*, pubblicato nell'aprile 2001 sul sito Web del “Deutsches Historisches Museum, Berlin” (http://www.dhm.de/lemo/forum/kollektives_gedaechtnis/210/index.html)
- SIGUÁN, MIGUEL, *Noticia sobre Pablo Luis Landsberg*, in «Convivium», 23 (1967), pp. 79-82.
- STURM, VILMA, *Paul Ludwig Landsberg. Zum Gedächtnis eines rheinischen Philosophen*, in «Rheinische Merkur», Nr. 17 (24.4.1948), pp. 5-6.
- WALTER, HANS-ALBERT, *Deutsche Exilliteratur (1933-1950)*, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1978, vol. 4, p. 172.
- WINOCK, MICHEL, *Histoire politique de la Revue Esprit 1930-1950*, Ed. du Seuil, Paris 1975.

IV. Letteratura su Paul Ludwig Landsberg

- ALBERT, KARL, *Die philosophische Anthropologie bei P. L. Landsberg. Zur 30. Wiederkehr seines Todestages im April 1974*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 27, 1973, pp. 582-594.
- ALBERT, KARL, *Philosophische Anthropologie und Sozialphilosophie bei P. L. Landsberg*, in ID., *Das Gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen*, H. Richarz Verlag, Sankt Augustin 1981, pp. 33-46.
- ALBERT, KARL, *Landsbergs Deutung des Mittelalters und die Idee einer konservativen Revolution*, in ID., *Das Gemeinsame Sein. Studien zur Philosophie des Sozialen*, H. Richarz Verlag, Sankt Augustin 1981, pp. 193-203.
- ALBERT, KARL, *Philosophie im Schatten von Auschwitz: Edith Stein - Theodor Lessing - Walter Benjamin - Paul Ludwig Landsberg*, Röhl, Dettelbach 1995, pp. 97-120.
- ALBERT, KARL, recensione a: «P. L. Landsberg, “Essai sur l'expérience de la mort”», in *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, 1936, pp. 420-421.

Bibliografia

- BETZ, ALBRECHT, *Exil und Engagement. Deutsche Schriftsteller im Frankreich der dreißiger Jahre*, Edition text + kritik, München 1986.
- BUCARELLI, MARCO, *L'esperienza della morte nel pensiero filosofico di Paul Ludwig Landsberg*, in «Miscellanea Francescana», 85, 1985, pp. 784-806.
- BUCARELLI, MARCO, *Saggio introduttivo a Paul Ludwig Landsberg, Scritti filosofici*, vol. I, *Gli anni dell'esilio 1934-1944*, a cura di Marco Bucarelli, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2004, pp. 19-189.
- DEL NOCE, AUGUSTO, *Una riflessione sull'unità antifascista*, in «L'Europa», V, n. 3, 15-2-1971, pp. 59-70; ripubblicato in *Rivoluzione, Risorgimento, Tradizione. Scritti su «L'Europa»*, Giuffrè, Milano 1993, pp. 283-294.
- GUARDINI, ROMANO, *Auf dem Wege*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1923.
- KANZ, HEINRICH, Recensione a: «P. L. Landsberg, "Einführung in die philosophische Anthropologie"», in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 17, 1963, pp. 546-550.
- KELLER, THOMAS, *Les médiateurs personnalistes entre les générations non-conformistes entre la France et l'Allemagne: Alexandre Marc et Paul L. Landsberg*, in Gilbert Merlio (a cura di), *Ni gauche di droit: les chassés croisés idéologiques des intellectuels français et allemands dans l'entre-deux-guerres*, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Bordeaux 1995.
- KELLER, THOMAS, *Discours parallèles et transferts culturels: Scheler, Landsberg et Mounier*, in Guy Coq (a cura di), *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, t. II, Ed. Parole et Silence, Paris 2005.
- KEMP, PETER, *Théorie de l'engagement, I: Pathétique de l'engagement*, Ed. du Seuil, Paris 1972, pp. 27-30.
- LISCHEWSKI, ANDREAS, *Person und Bildung. Überlegungen im Grenzgebiet von philosophischer Anthropologie und Bildungstheorie im Anschluß an Paul Ludwig Landsberg*, Röhl, Dettelbach / Rodopi, Amsterdam 1998.
- MALUSA LUCIANO, *Voce Landsberg, Paul-Louis (Ludwig)*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. III, Sansoni, Firenze 1968, 2. ed., col. 1379.
- MAZZUCCHI PAOLA, *Paul Ludwig Landsberg interprete di Agostino*, in «Asprenas», 1997, pp. 93-104.
- METZGER, ARNOLD, Postfazione a: P. L. Landsberg, *Die Erfahrung des Todes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 133-153.

- MOEBIUS, STEPHAN, *Paul Ludwig Landsberg – ein vergessener Soziologe?, Zu Leben, Werk, Wissens- und Kultursoziologie Paul Ludwig Landsberg*, in «Sociologia Internationalis», 41, 1, 2003, pp. 77-112.
- MOEBIUS, STEPHAN, *Die Zauberlebrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, UVK, Konstanz 2006.
- MOEBIUS, STEPHAN, *Der Tod als thematischer Knotenpunkt der Soziologie, Anthropologie und Philosophie*, in «Sociologia Internationalis», 2, 2004, pp. 199-219.
- MONGIN, OLIVIER, *Paul-Louis Landsberg. Un lien entre "Esprit" et l'École de Franfort?*, in «Esprit», mai 1978, pp. 58-61.
- MONGIN, OLIVIER, *Paul-Louis Landsberg. Personalisme et mystique*, in «Esprit», janv. 1983, pp. 29-34.
- MONGIN, OLIVIER, Postfazione a: P. L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Ed. du Seuil, Paris 1993.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Les cinq étapes d'Esprit*, in «Dieu Vivant», 16, 1950, pp. 37-53.
- NICOLETTI MICHELE, ZUCAL SILVANO, OLIVETTI FABIO (a cura di), *Da che parte dobbiamo stare. Il personalismo di Paul Ludwig Landsberg*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2007.
- RICOEUR, PAUL, Recensione a: «P. L. Landsberg, "Essai sur l'expérience de la mort"», in *Esprit*, juill.-août 1951, pp. 263-265.
- RIEFSTAHL, HERMANN, Recensione a: «P. L. Landsberg, "Problèmes du personalisme"», in *Philosophischer Literaturanzeiger* X (1/1957), pp. 24-28.
- RÖSLER, K., «Landsberg Paul Ludwig», in *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. III, P.U.F., Paris 1992, p. 2591.
- SIMON, ANJA, Recensione a: «P. L. Landsberg, "Die Erfahrung des Todes"», in *Philosophia*, 3, 1938, pp. 586-588.
- SIMONOTTI, EDOARDO, *Impegno e persona in P.L. Landsberg*, in «Prospettiva persona», 48, giugno 2004, pp.11-13.
- SIMONOTTI, EDOARDO, *Paul Ludwig Landsberg. Filosofia dell'omo e resistenza*, in «Humanitas», 61, 2, 2006, pp. 320-329.
- SPESCHA FLURIN, *Paul Louis Landsberg*, Collège de Claparède, Genève 1988.

Bibliografia

- STARK, WERNER, *Die Wissenssoziologie. Ein Beitrag zum tieferen Verständnis des Geistesleben*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1960, pp. 29-38.
- STAUDIGL MICHAEL, *Tod, Altern, Verletzlichkeit. Bausteine einer phänomenologischen Anthropologie nach Landsberg, Schütz und Lévinas*, in Michael Blamauer, Wolfgang Fasching, Matthias Flatscher (a cura di), *Phänomenologische Aufbrüche*, Peter Lang, Frankfurt/Main (u.a.) 2005, pp. 74-87.
- TANEBURGO PIER GIORGIO, *Chiamati ad esprimere una vita universale. Francesco d'Assisi e Bonaventura letti da P. L. Landsberg*, in «Italia Francescana» 80 (2005), pp. 427-458.
- WALDSCHÜTZ, E., «Paul Ludwig Landsberg», in *Großes Werklexikon der Philosophie*, a cura di Franco Volpi, A. Kröner Verlag, Stuttgart 1999, Bd. II, p. 878.
- WEERS A. J. M. van, *Staat en Person. Die politieke filosofie van Emmanuel Mounier*, Delft 1987.
- ZAZA, NOUREDDINE, *Etude critique de la notion d'engagement chez Emmanuel Mounier*, Droz, Paris 1955.
- ZWIERLEIN, EDUARD, *Die Idee einer philosophischen Anthropologie bei Paul Ludwig Landsberg. Zur Frage nach dem Wesen des Menschen zwischen Selbstanfassung und Selbstgestaltung*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989.
- ZWIERLEIN, EDUARD, *Konservative Revolution und Engagement. Paul Ludwig Landsbergs Weg vom Ideal der konservativen Revolution zur Wirklichkeit des engagierten Humanismus*, in «Zeitschrift für Politik» 36, 1, 1989, pp. 88-95.

V. Altri riferimenti

- AA.VV., voce *Person*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VII, Basel 1980, pp. 269-338.
- AGOSTINO, AURELIO, *De Civitate Dei*; tr. it. a cura di Luigi Alici, *La Città di Dio*, Bompiani, Milano 2001.
- AGOSTINO, AURELIO, *Confessiones*; tr. it. a cura di Carlo Carena, *Le confessioni*, Città Nuova, Roma, 1989.
- AGOSTINO, AURELIO, *Soliloquia*; tr. it. a cura di Onorato Grassi, *Soliloqui*, Bompiani, Milano 2002.

- AMÉRY, JEAN, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod*, Ernst Klett, Stuttgart, 1976, (tr. it. di Enrico Ganni, *Levar la mano su di sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1990).
- APORTONE, ANSELMO, *La morte volontaria negli scritti di Kant e nelle riflessioni di un anonimo*”, introduzione a *Sull’etica del suicidio. Dalle “Riflessioni” e “Lezioni” di Immanuel Kant con i “Preparativi di un infelice alla morte volontaria” di un Anonimo del Settecento*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 5-56.
- ARIÈS, PHILIPPE, *Essais sur l’histoire de la mort en Occident du moyen âge à nos jours*, Ed. du Seuil, 1975; tr. it. di Simona Vigezzi, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1998.
- ARIÈS, PHILIPPE, *L’homme devant la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1977; tr. it. di Maria Garin, *L’uomo e la morte dal medioevo a oggi*, Mondadori, Milano 1992.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*; tr. it. a cura di Claudio Mazzarelli, Rusconi, Milano 1987.
- AUSTEDA, FRANZ, voce *Tod* in *Lexikon der Philosophie*, Verlag Brüder Hollinek, Wien 1989, p. 367.
- BAYET, ALBERT, *Le suicide et la morale*, Félix Alcan, Paris 1922.
- BERDJAEV, NIKOLAJ, *Cinq méditations sur l’existence*, Paris 1936; tr. it. a cura di Franco Biasutti, *Cinque meditazioni sull’esistenza*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1982.
- BERGSON, HENRI, *La pensée et le mouvant*, Presses Universitaires de France, Paris 1938; tr.it. di Francesca Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000.
- BERGSON, HENRI, *L’évolution créatrice*, Presses Universitaires de France, Paris 1941; tr. it. di Fabio Polidori, *L’evoluzione creatrice*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.
- BERNING, VINCENT, voce *Anthropologie*, in *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, Bd. I, Kösel Verlag, München, 1974, pp. 1-37.
- BERTI, ENRICO, *Soggetti di responsabilità*, Ed. Diabasis, Reggio Emilia 1993.
- BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*; tr. it. a cura di Giovanni Zuanazzi, *Itinerario della mente in Dio*, La Scuola, Brescia 1995.

Bibliografia

- BOLLNOW, OTTO FRIEDRICH, *Die Philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien*, in R. Roček – O. Schatz, *Philosophische Anthropologie heute*, Verlag C. H. Beck, München 1972, pp. 19-36.
- BUBER MARTIN, *Das Problem des Menschen*, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954; tr. it. a cura di Armido Rizzi, *Il problema dell'uomo*, Elle Di Ci, Leumann (Torino) 1990.
- CAMUS, ALBERT, *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris 1942, tr. it. di Attilio Borelli, *Il mito di Sisifo*, Utet, Torino 1957.
- CARONELLO, GIANCARLO, *Dallo spiritualismo al personalismo. Ipotesi sulla genesi del "Formalismo" di Max Scheler*, saggio introduttivo a Max Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, San Paolo, Milano 1996, pp. 5*-96*.
- DONNE, JOHN, *Biathanatos* (tr. it. di Daniela Panicari *Biathanatos*, SE, Milano, 1993).
- DOSTOEVSKIJ, FĚDOR MICHAJLOVIČ; *I Demoni*, tr. it. di Margherita Santi-Farina, Newton & Compton, Roma, 2001.
- DURKHEIM, EMILE, *Le suicide. Étude de sociologie*, Félix Alcan, Paris, 1897; tr. it. di Rosantonietta Scramaglia, *Il suicidio. Studio di sociologia*, Rizzoli, Milano 1987.
- EBELING, HANS, *Einleitung: Philosophische Thanatologie seit Heidegger*, in Id. (a cura di), *Der Tod in der Moderne*, Verlagsgruppe Athenäum-Hain-Scriptor-Hanstein, Königstein/Taunus 1979, pp. 11-31.
- ECKHART, JOHANNES (detto Meister Eckhart), *Dell'uomo nobile*, tr. it. a cura di Marco Vannini, Ed. Adelphi, Milano 1999.
- EPICURO, *Lettera a Meneceo* (tr. it. di Nicoletta Russello in Epicuro, *Lettere sulla fisica sul cielo e sulla felicità. Frammenti dell'epistolario*, Fabbri Editori, Milano 1996).
- GEHLEN, ARNOLD, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Juncker und Dünnhaupt, Berlin 1940; tr. it. a cura di Carlo Mainoldi, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- GEVAERT, JOSEPH, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1995.

- GOETHE, JOHANN WOLFGANG, *Die Leiden des jungen Werther* (1774); tr. it. di G. A. Borgese, *I dolori del giovane Werther*, in J. W. Goethe, *Romanzi*, Mondadori 1950.
- GUARDINI, ROMANO, *Vom Geist der Liturgie*, sechste und siebte, verbesserte Aufl., Freiburg i. Br. 1921; tr. it. di Mario Bendiscioli, *Lo spirito della liturgia. I santi segni*, Morcelliana, Brescia 2000.
- GUARDINI, ROMANO, *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal*, Kösel Verlag, München 1950; tr. it. di Maria Perotti Caracciolo, *Pascal*, Morcelliana Brescia 1992.
- HABERMAS, JÜRGEN, voce *Anthropologie*, in A. Diemer/I. Frenzel (a cura di), *Fischer-Lexikon Philosophie*, Frankfurt a. M., 1958; ripubblicato in Id., *Kultur und Kritik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, pp. 89-111.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (tr. it. *Essere e tempo*, 13. ed. a cura di P. Chiodi, Longanesi & C., Milano 1976).
- HEIDEGGER, MARTIN, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1943; tr. it. a cura di Armando Carlini, *Che cos'è la metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1959.
- HEIDEGGER, MARTIN, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. ed. ampliata, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973; tr. it. di Maria Elena Reina riveduta da Valerio Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 2000).
- HEIDEGGER, MARTIN, *Über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; tr. it. a cura di Franco Volpi, *Lettera sull'“umanismo”*, 4 ed. Adelphi, Milano 2000.
- HENCKMANN, WOLFHART, *Max Scheler*, Verlag C. H. Beck, München 1998.
- HOLDEREGGER, ADRIAN, *Der Suizid. Humannwissenschaftliche Ergebnisse und ethische Problematik*, Herder, Freiburg 1977; tr. it. a cura di Armido Rizzi, *Il suicidio. Risultati delle scienze umane e problematica etica*, Cittadella Editrice, Assisi 1979.
- HORKHEIMER, MAX, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», 4, 1935, pp. 1-25; raccolto in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di A. Schmidt e G. Schmid Noerr, Bd. 3, Schriften 1931-1936, Frankfurt a.M. 1988, pp. 249-276.

Bibliografia

- HÜGLI, ANTON, *Tod*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. X, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1998, pp. 1227-1242.
- HUIZINGA, JOHAN, *Herfsttij der Middeleeuwen*, Tjeenk Willink, Haarlem 1919; tr. it. di Bernardo Jasink, *L'autunno del Medioevo*, Sansoni, Firenze 1961.
- HUSSERL, EDMUND, *Logische Untersuchungen*, Halle, Max Niemeyer, 1900-1901 (tr. it. a cura di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, il Saggiatore, Milano 2001).
- HUSSERL, EDMUND, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (tr. it. a cura di Vincenzo Costa, 2 voll. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 2002).
- HUSSERL, EDMUND, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1965; tr. it., *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR, *La mort*, Flammarion, Paris, 1966.
- JASPERS, KARL, *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919; tr. it. di Vincenzo Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.
- JASPERS, KARL, *Philosophie II - Existenzerebellung*, Springer, Berlin 1932; tr. it. a cura di Umberto Galimberti, *Filosofia II. Chiarificazione dell'esistenza*, Mursia, Milano 1978.
- KANT, IMMANUEL, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785; tr. it. a cura di Vittorio Mathieu, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1988².
- KEMP, PETER, *Théorie de l'engagement*, vol I, *Pathétique de l'engagement*, Ed. du Seuil, Paris 1973.
- KUNO, LORENZ, voce *Philosophische Anthropologie*, in *Enzyklopädie Philosophie*, Jörg Sandkühler (a cura di), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1999, pp. 1022-1031.
- LACROIX, JEAN, *Le personalisme comme anti-idéologie*, P. U. F., Paris 1972; tr. it. *Il personalismo come anti-ideologia*, Vita e Pensiero, Milano 1974.
- LAMBERTINO, ANTONIO, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1996.

- LENOCI, MICHELE, *Prospettive scheleriane sulla persona*, in AA. VV. (a cura di Virgilio Melchiorre), *L'idea di persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 343-380.
- LÖTHER, ROLF, voce *Philosophische Anthropologie*, in *Philosophie und Naturwissenschaften*, Dietz Verlag Berlin 1991, pp. 703-705.
- MANN, THOMAS, *Avertissement à l'Europe*, Gallimard, Paris 1936.
- MARCEL, GABRIEL, *Journal Métaphisique*, Gallimard, Paris, 1927, (1997); tr. it. di Franca Spirito in G. Marcel, *Giornale metafisico*, Abete, Roma, 1976 (ristampa della 1ª ed. del 1966); riedito a cura di Mauro Cozzoli con il titolo di *Giornale metafisico I: Esistenza e oggettività*, Abete, Roma, 1980.
- MARCEL, GABRIEL, *Position et Aproches concrètes du Mystère ontologique*, in G. Marcel, *Le Monde Cassé*, Desclée de Brouwer, Paris 1933 (tr. it. di Giulio Vagniluca, *Posizione e approcci concreti al mistero ontologico*, in G. Marcel, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo 1972, pp. 67-120).
- MARCEL, GABRIEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris 1935 (tr. it. di Iolanda Poma, in G. Marcel, *Essere e avere*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1999).
- MARCEL, GABRIEL, *Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation* (1937), in Id., *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di Laura Paoletti, *Punti di vista fenomenologici sull'essere in situazione*, in G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1976.
- MARCEL, GABRIEL, *Le mystère de l'Être*, vol. II (*Foi et Réalité*), Aubier, Paris 1951; tr. it. di Giulia Bissaca, *Il mistero dell'essere*, vol. II (*Fede e realtà*), Borla, Torino 1971.
- MARCEL, GABRIEL, *Homo Viator*, Aubier, Ed. Montaigne, Paris 1945; tr. it. di Luigi Castiglione e Mario Rettori, *Homo Viator. Prolegomeni a una metafisica della speranza*, Borla, Torino 1980.
- MARCEL, GABRIEL, *La fidélité créatrice* (1939), in Id., *Du Refus à l'Invocation*, Gallimard, Paris 1940; tr. it. di Laura Paoletti, *La fedeltà creatrice*, in G. Marcel, *Dal rifiuto all'invocazione*, Città Nuova Editrice, Roma 1976.
- MARCEL, GABRIEL, *L'homme problématique*, Aubier, Paris 1955; tr. it. di Leonardo Verdi-Vinghetti, *L'uomo problematico*, Borla, Torino 1964.

Bibliografia

- MARCEL, GABRIEL, *Présence et immortalité*, Flammarion, Paris 1959 tr. it. di Giulio Vagniluca, *Presenza e immortalità*, in G. Marcel, *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Minerva Italica, Bergamo 1972, pp. 67-120.
- MARCEL, GABRIEL, *Gabriel Marcel et la pensée allemande*, Editions Aubier-Montaigne 1979 (tr. it. a cura di Enrico Piscione, *Dialogo sulla speranza*, Edizioni Logos, Roma 1984).
- MARITAIN JACQUES, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, Ed. de la Maison Française, New York 1942; tr. it. di Guglielmo Usellini, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- MARITAIN JACQUES, *La personne et le bien commun*, Desclée de Brouwer, Bruges 1946; tr. it. di Matilde Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1948.
- MARQUARD, ODO, voce *Anthropologie*, in J. Ritter (a cura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt - Basel 1971, Bd. I, pp. 362-376.
- Id., *Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts*, in H. Lübke (a cura di), *Collegium philosophicum. Studien. Joachim Ritter zum 60. Geburtstag*, Schwabe & Co Verlag, Basel/Stuttgart 1965, pp. 209-239.
- MELCHIORRE, VIRGILIO, *Al di là dell'ultimo. Filosofie della morte e filosofie della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1998 (rielaborazione di Id., *Sul senso della morte*, Morcelliana, Brescia 1964).
- MELCHIORRE, VIRGILIO, *La morte nella coscienza contemporanea*, in Id., *Meta-critica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano 1977, pp. 124-151.
- MELCHIORRE, VIRGILIO, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 2000.
- MINOIS, GEORGES, *Histoire du suicide. La société occidentale face à la mort volontaire*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1995.
- MORDACCI, ROBERTO, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*. Feltrinelli, Milano 2003.
- MORIN, EDGAR, *L'Homme et la mort*, Ed. du Seuil, Paris 1970; tr. it. di Antonio Perri e Laura Pacelli, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Qu'est-ce le personnalisme?*, in «Esprit», 3, 1934, pp. 357-367.

- MOUNIER, EMMANUEL, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), in Id., *Œuvres*, t. I, Ed. Seuil, Paris 1961, pp. 129-219.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Manifeste au service du personalisme* (1936), in Id., *Œuvres*, t. III, Ed. Seuil, Paris 1962, pp. 481-649.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Qu'est-ce le personalisme?* (1947), in Id., *Œuvres*, t. III, Ed. Seuil, Paris 1962, pp. 179-245.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Le personalisme* (1949), in Id., *Œuvres*, t. III, Ed. Seuil, Paris 1962; tr. it. di Aldo Carlin, *Il personalismo*, Ave, Roma 1987.
- MOUNIER, EMMANUEL, *Introduction aux Existentialismes* (1947), in Id., *Œuvres*, t. III, Ed. du Seuil, Paris 1962, pp. 69-175; tr. it. di Ada Lamacchia, *Gli esistenzialismi*, Ecumenica Editrice, Bari 1981.
- MÜLLER, MAX – VOSENKUHL, WILHELM, voce *Person* in *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. II, Kösel-Verlag, München 1973.
- OLSON, ROBERT G., voce *Death*, in *Encyclopedia of Philosophy*, vol. II, The Macmillan Company & The Free Press, New York / Collier -Macmillian Limited, London, 1967, pp. 307-309.
- PAREYSON, LUIGI, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 2000.
- PASCAL, BLAISE, *Pensée*, tr. it. di Gennaro Auletta, *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993.
- PAVAN, ANTONIO – MILANO, ANDREA (a cura di), *Persona e personalismi*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1987.
- PIEPER, JOSEF, *Tod und Unsterblichkeit*, Kösel Verlag, München 1968, 1979².
- PIEPER, JOSEF, *Hoffnung und Geschichte*, Kösel Verlag, München 1967; tr. it. di Anita Sorsaja, *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969.
- PLATONE, *Fedone*, tr. it. a cura di Giovanni Reale, Rusconi, Santarcangelo di Romagna (RN) 1997.
- PLATONE, *Leggi*; tr. it. di Cesare Giarratano, in *Opere complete*, vol. VII, Laterza, Bari 4. ed. 1998.
- PLESSNER, HELMUTH, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, de Gruyter & Co., Berlin 1928 (in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981); tr. it. a cura di Vallori Rasini, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.

Bibliografia

- POPPI, ANTONINO, *Note per una fondazione razionale dell'etica*, Cusl Nuova Vita, Padova 1988.
- REICHLIN, MASSIMO, *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- RICOEUR, PAUL, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in «Esprit», 1, 1983, pp. 113-119 (articolo ripubblicato in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, sez. *La personne* [completato da una una recensione a *Essai sur l'expérience de la mort* di Landsberg apparsa nel 1951]); tr. it. a cura di Ilario Bertoletti, *Muore il personalismo, ritorna la persona*, in P. Ricoeur, *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997 pp. 21-36.
- RICOEUR, PAUL, *Vrai et fausse angoisse*, in *L'angoisse du temps présent et les devoirs de l'esprit*, Ed. de la Baconnière, Neuchâtel 1953; raccolto in Id., *Histoire et Vérité*, Ed. du Seuil, Paris 1955.
- RIGOBELLO, ARMANDO, introduzione a *Il personalismo*. Scelta antologica a cura di Armando Rigobello Gaspare Mura e Marco Ivaldo, Città Nuova Editrice, Roma 1978, pp. 7-83. Parzialmente ripreso ne *I fondamenti speculativi dell'affermazione dell'idea di persona nel XX secolo*, in A. Pavan, A. Milano (a cura di), *Persona e personalismi*, Ed. Dehoniane, Napoli 1987, pp. 349- 460.
- RILKE, RAINER MARIA, *Das Stundenbuch*, Insel Verlag, Leipzig 1905.
- RILKE, RAINER MARIA, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, Kippenberg 1910; tr. it. di Claudio Groff, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*, Mondadori, Milano 1995.
- SCHELER, MAX, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethisches Personalismus*, 3. ed., Verlag Hans Niemeyer, Halle 1927; ripreso in *Gesammelte Werke II*, a cura di Maria Scheler, Franke, Bern-München 1954 (tr. it. *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori. Nuovo tentativo di fondazione di un personalismo etico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996).
- SCHELER, MAX, *Zur Idee des Menschen* (1913), raccolto in *GW III*, a cura di Manfred S. Frings, Franke, Bern 1986 (tr. it. di Rosa Padellaro, in Max Scheler, *La posizione del cosmo e altri saggi*, Milano 1970; ripubblicata in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997).
- SCHELER, MAX, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Niemeyer, Halle 1923; tr. it., *Amore e odio*, SugarCo, Carnago [Varese] 1993, pp. 140-141.

- SCHELER, MAX, *Liebe und Erkenntnis* (1916), ripreso in *GW VI, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di Maria Scheler, Bern-München 1963 (tr. it. di Livio Pesante, *Amore e conoscenza*, Liviana Editrice, Padova 1967).
- SCHELER, MAX, *Vom Sinn des Leidens*, in ID., *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig 1916, ripreso in *GW VI, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, a cura di Maria Scheler, Bern-München 1963 (tr. it. a cura di Armido Rizzi, *Il dolore, la morte e l'immortalità*, Elle Di Ci, Leumann [To], 1983).
- SCHELER, MAX, *Vom Wesen der Philosophie* (1917); ripubblicato in ID., *Vom Ewigem im Menschen*, Leipzig 1921; ripreso in *GW V*, a cura di Maria Scheler, Francke, Bern-München 1954, (6 ed. riveduta e corretta Bouvier Verlag, Bonn 2000), pp. 61-101; tr. it. a cura di Ubaldo Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972, pp. 175-213.
- SCHELER, MAX, *Probleme der Religion*, in ID., *Vom Ewigem im Menschen*, Neue Geist, Leipzig 1921; ripubblicato in *GW V*, a cura di Maria Scheler, Francke, Bern-München 1954 (6 ed. riveduta e corretta Bouvier Verlag, Bonn 2000), pp. 101-354; tr. it. a cura di Ubaldo Pellegrino, *L'eterno nell'uomo*, Fabbri, Milano 1972.
- SCHELER, MAX, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bonn 1923; ripreso in *GW VII*, a cura di Manfred S. Frings, Francke, Bern-München 1973.
- SCHELER, MAX, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Reichl, Darmstadt 1928; ripreso in *GW IX*, a cura di Manfred S. Frings, Francke, Bern-München 1975; tr. it. a cura di Rosa Padellaro, in Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Milano 1970, ripubblicata in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando Editore, Roma 1997).
- SCHELER, MAX, *Mensch und Geschichte*, in *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929; ripreso in *GW IX*, a cura di Manfred S. Frings, Francke, Bern-München 1975 (tr. it. a cura di Roberto Racinaro, *Uomo e storia*, in Max Scheler, *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, Guida, Napoli 1988).
- SCHELER, MAX, *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (*GW X*), a cura di Maria Scheler, Franke, Bern-München 1957.
- SCHELER, MAX, *Tod und Fortleben*, in *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. I, *Zur Ethik und Erkenntnislehre* (*GW X*) a cura di Maria Scheler, Bern-München

Bibliografia

- 1957 (tr. it. di Armido Rizzi, in M. Scheler, *Il dolore, la morte e l'immortalità*, Elle Di Ci, Leumann [To], 1983).
- SCHELER, MAX, *Philosophische Anthropologie*, in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. III, a cura di Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 1987 (GW XII).
- SCHELER, MAX, *Zur Idee des ewigen Friedens und der Pazifismus*, a cura di Maria Scheler, Der Neue Geist Verlag, Berlin 1931; ripreso in *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. IV, *Philosophie und Geschichte* (GW XIII), a cura di Manfred S. Frings, Bouvier, Bonn 1990, pp. 73-123; tr. it. di Gianni Santamaria, *L'idea di pace e il pacifismo*, Edizioni Medusa, Milano 2004).
- SCHERER, GEORG, *Das Problem des Todes in der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979 (tr. it. di Giuliano Sansonetti, *Il problema della morte nella filosofia*, Queriniana, Brescia 1995).
- SENECA, LUCIO ANNEO, *Epistulae morales ad Lucilium* (tr. it. di Caterina Barone, *Lettere a Lucilio*, Garzanti, Milano 1989).
- SIMMEL, GEORG, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1919 (tr. it. a cura di Gabriella Antinolfi, *Intuizione della vita. Quattro capitoli metafisici*, ESI, Napoli 1997).
- SIMMEL, GEORG, *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch*, 2 ed., K. Wolff Verlag, Leipzig 1919; tr. it. a cura di Lucio Perucchi in G. Simmel, *Il volto e il ritratto. Saggi sull'arte*, il Mulino, Bologna 1985 .
- SPECK, JOSEF, voce *Person*, in J. Speck/G. Wehle (a cura di), *Handbuch pädagogischer Grundbegriffe*, Bd. II, Kösel Verlag, München 1970.
- STEFANINI, LUIGI, voce *Persona*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. IV, a cura del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Sansoni, Firenze 1967, pp. 1504-1511.
- STERNBERGER, ADOLF, *Der verstandene Tod. Eine Untersuchung über Martin Heideggers Existentialontologie*, S. Hirzel Verlag, Leipzig 1934.
- STRÖCKER, ELISABETH, *Der Tod im Denken Schelers*, in Paul Good, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Franke Verlag, Bern-München 1975, pp. 199-213.
- THOMAS, LOUIS-VINCENT, *Anthropologie de la mort*, Payot, Paris 1975.
- TOLSTOJ, LEV NIKOLAEVIČ, *La morte di Ivan Il'ič*, tr. it. di Giovanni Buttafava, Garzanti, Milano 7 ed. 1990.

- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae* (tr. it. *La Somma Teologica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984).
- VANNI ROVIGHI, SOFIA, *Natura e moralità nell'etica di san Tommaso d'Aquino*, in *Studi di filosofia medioevale, II. Secoli XIII e XIV*, Vita e Pensiero, Milano 1978.
- VOLTAIRE (FRANÇOIS-MARIE AROUET), *Dictionnaire philosophique*, in *Œuvres complètes*, Garnier Frères, Paris 1879.
- WEBER, MAX, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Duncker & Humblot, Berlin 1919; tr. it. di Antonio Giolitti, *Il lavoro intellettuale come professione. Due saggi*, Einaudi, Torino 1966.
- WIPLINGER, FRIDOLIN, *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München, 3. ed. inv. 1985.
- ZIEGLER, JEAN, *Les vivants et la mort*, Éditions du Seuil, Paris 1975; tr. it. *I vivi e la morte. Saggio sulla morte nei paesi capitalisti*, Mondadori, Milano 1978.