

Oreste Tolone

MITO E MORTE NELL'ANTROPOLOGIA DI PLESSNER

«Il più orribile dei mali, la morte, non è dunque nulla per noi; poiché quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più»¹. Di certo la posizione sostenuta da Epicuro nella Lettera a Meneceo ha dato origine a mille dibattiti e mille dubbi ha sollevato; quello che particolarmente ci colpisce, tuttavia, è probabilmente il senso di estraneità e di totale alterità che sembra vigere tra la vita e la morte, realtà assolutamente inconciliabili tra di loro, che si escludono a vicenda come due circonferenze tra cui non è dato trovare alcun punto di contatto. Quando ci sono io lei non c'è, pertanto ogni intrusione e incursione della morte o del morire all'interno della sfera del vitale, del vivente, appare impossibile e dannosa, essendo fonte di dolore oltre che di inutile preoccupazione. L'invito della filosofia ellenista a non soffrire dei mali futuri, a non creare o assecondare paure inesistenti, si spinge fino al punto di vedere, nel dolore e nella morte, elementi solo relativamente pertinenti la vita dell'uomo. La sensazione è che, pur di rendere efficaci i farmaci a propria disposizione, si sia disposti a relativizzare o addirittura a disconoscere l'entità della malattia. In questo caso l'entità della morte.

Questo processo di coappartenenza, appena negato, sembra invece un dato di fatto, un'acquisizione della riflessione filosofica del

¹ EPICURO, Lettera a Meneceo, in *Opere*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1980, p. 32.

900, per la quale è difficile ipotizzare un vivere che possa fare a meno di convivere con la morte, con il morire, che possa cogliere la sua intima essenza, prescindendo da essi. Addirittura con Martin Heidegger, non solo non esperiamo la morte, perché siamo già da sempre presso di essa, ma nell'essere-per-la-morte, nella decisione per la morte, si realizza la più autentica forma di vita dell'uomo, nel senso che solamente di fronte all'accettazione della più propria e specifica possibilità, ovvero la «possibilità dell'impossibilità di ogni altra possibilità», l'uomo si comprende nella strutturale finitezza, limitatezza, sua e di tutte le sue opportunità. Per di più in questa coappartenenza noi siamo, in un certo senso, gettati, dal momento che non possiamo fare a meno, in quanto Dasein, esserci aperti al mondo, di eludere la morte, che si presenta ovunque nella più tipica forma del «si muore» (man stirbt)².

Anche secondo Landsberg (*Die Erfahrung des Todes*)³, l'uomo vive in una strutturale vicinanza con la morte, che si evidenzia soprattutto nel rapporto con il prossimo, nel senso che il morire, più che essere un si muore generico e impersonale, appare come un fatto umano, reale, riferito sempre a qualche nostro conoscente, amico, a qualcuno che, in quanto vicino alla morte, ci appare solidale, più umano e fratello, più simile a noi proprio in quanto in prossimità della dipartita. La morte altrui non è mai generica, ma coinvolgente, perché in essa io vedo la mia morte, in quella tragedia contemplo la tragicità della mia esistenza. Pertanto, osserva Landsberg, è destino dialettico della morte 1. di essere sempre, comunque, presente nell'assenza, anzi, quanto più sembra celarsi e assentarsi nel corso del tempo, tanto più si fa sentire incombente (dunque è vero che noi la morte ce la portiamo dentro, o forse dietro, senza scampo); 2. di essere assente nella presenza, perché nulla è così lontano e distante da noi, quanto la presenza della morte nelle spoglie del morto, per cui al suo più diretto manifestarsi corrisponde il più diretto dileguarsi.

Le due prospettive, pur recuperando una tematica comune, denotano posizioni differenti. Secondo Plessner è come se, da un lato emergesse in tutta la sua forza un'intima sintonia e consonanza con un protestantesimo secolarizzato nel quale io, volontà, vita indivi-

² Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986, § 65.

³ P. LANDSBERG, *Die Erfahrung des Todes*, Luzern, 1937.

duale, sembrano scomparire, dall'altro, invece, si riscontrasse una cristianità più solidale, anche nel morire⁴!

Tutto ciò non deve condurre, però, a facili generalizzazioni. È vero che gli antichi temevano la familiarità con i morti (si pensi semplicemente alla pratica di disporre, in età greco-romana, le tombe lungo le strade che conducevano fuori città)⁵ non meno della sua improvvisa venuta, è anche vero, tuttavia, che è soprattutto in epoca moderna che si assiste allo spodestamento del morente e al rifiuto del lutto, come sostiene lo storico Philippe Ariès. Per cui, nonostante la riflessione filosofica proceda in direzione di un recupero del ruolo e della centralità della morte all'interno del vivere - come abbiamo visto in Heidegger, Landsberg, ma anche in Scheler⁶ - si assiste contemporaneamente a un rifiuto della morte, che diventa sempre più innominabile e clandestina, qualcosa di cui liberarsi in silenzio, in punta di piedi, e che non deve lasciare tracce. Come se la tentazione di svincolarsi da essa, pervada necessariamente ogni epoca. Per Ariès la sicura corrispondenza tra il trionfo della morte e il trionfo dell'individuo nel secondo Medioevo, ci invita a chiederci se oggi non esista una relazione simile, ma invertita, fra la «crisi della morte» e quella dell'individualità⁷. Forse la negazione della morte è da legare al modello della civiltà industriale, che evacuando la morte la rende accettabile, per cui se in passato il cavolo era il luogo per eccellenza sotto cui poter nascere, oggi diventa senz'altro quello sotto cui poter scomparire definitivamente. Ciò che resta comunque scandaloso, tabù, è *the dying*, il morire, ovvero il processo, il divenire che tiene insieme due dimensioni, altrimenti separate e disgiunte⁸. Morire sotto un cavolo vuol dire sottrarre all'attenzione un trapasso ancora più radicale rispetto a quello del vivere; in entrambi i casi si assiste alla trasformazione del corpo, se vogliamo alla deformazione, che in un modo o nell'altro ci segnala un passaggio in atto, un divenire nel quale si è ancora e tuttavia non si è più, si è uno e insieme due, come nel caso della mamma, oppure si è uno e contemporaneamente si comincia a non essere più, a essere niente. La matematica sembra prendere il so-

⁴ H. PLESSNER, *Über die Beziehung der Zeit zum Tode*, in GS IX, Suhrkamp, Frankfurt a M., 1985, p. 257.

⁵ Cfr. P. ARIES, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano, 1994, p. 179.

⁶ Cfr. M. SCHELER, *Il dolore, la morte, l'immortalità*, Elle Di Ci, Torino, 1983.

⁷ P. ARIES, *op. cit.* p. 225.

⁸ Cfr. *ivi.*, p. 247, soprattutto in riferimento al testo *The Dying Patient*.

pravvento! E tuttavia siamo proprio al cospetto del luogo in cui la contraddizione è elevata a sistema, il luogo nel quale il principio di non contraddizione mostra la sua limitatezza, essendo ciò che è due allo stesso tempo uno e ciò che è uno allo stesso tempo zero. L'identità nella differenza rimane l'unica strada percorribile per evitare che essere e non essere appaiano di nuovo nella loro inconciliabile contraddittorietà. Il parmenicidio, però, è storia antica: il non essere, il nulla, è sempre non essere di qualcosa e ciò è tanto più tangibile nel caso del morire. In fondo nel nascere e morire si ripropone il problema fondamentale del rapporto eleatico tra essere e non essere: sono uno ma non sono due, sono uno ma non sono niente. In entrambi i casi affrontiamo la questione dell'inserzione nell'essere o della scomparsa dall'essere; tuttavia la radicalità del morire sembra superare di gran lunga quella del nascere, poiché si nasce sempre da uno preesistente (per non dire da due). Il nulla non appare, se non sotto mentite spoglie, ovvero risalendo, secondo percorso aristotelico-tomista, da genitore a genitore fino a scoprire che questa catena infinita poggia essa stessa sul nulla, alla stessa maniera in cui il morire sfocia nel nulla. Il nulla-poi è immediato e biografico, il nulla-prima è distante ed ontologico.

Non è un caso che siano proprio questi i due punti a rischio nella società occidentale, i nervi scoperti nei quali viene alla luce la strutturale «carenza di libertà», scandalosa e intollerabile secondo logica corrente. Scandalosi sono il nascere e morire, perché da me svincolati e sottratti, perché fonte di umiliazione per una libertà alla quale l'uomo ha sempre più affidato la sua umanità e dignità. Se umano e solo umano è l'uomo libero, morire è quanto di più umiliante possa esistere! (Nel nascere c'è quanto meno la libera vitalità di chi decide di mettere al mondo). E allora si comprende come mai diventi indispensabile riappropriarsi di questi due passaggi, rendendoli provincia della libertà umana. Il fatto che soprattutto oggi si impongano questioni cruciali come quelle dell'eutanasia e della manipolazione genetica è una testimonianza dell'impellente bisogno di «umanizzare» il nascere e il morire, di rendersi responsabili ed arbitri di eventi di cui non è più possibile accettare la gratuità e la sacralità. Questo, infatti, significherebbe riconoscere un non plus ultra, un limite invalicabile, difficile da conciliare con un'ottimistica concezione di progresso, che intende spingersi fino al punto di sondare e includere gli estremi.

Se Epicuro, in fondo, fornisce una risposta alla morte sottraendola

all'ambito della vita e quindi della libertà, l'uomo occidentale, al contrario, non potendo più compiere tale opera di rimozione, se ne fa promotore, gestore, in modo da vivere anche il trapasso come sua creazione e scelta. Decidere se e come morire, in fondo, potrebbe essere una maniera evoluta e più raffinata di rendere meno virulenta la morte, senza per questo disinteressarsene. Pertanto, se di primo acchito ciò potrebbe sembrare in contraddizione con il rifiuto del dying, sopra accennato, viceversa l'anticipazione della morte potrebbe nascondere ancora una volta il bisogno dell'uomo di sottrarsi al confronto con il morire. Vivere la morte, o morire la vita, è quanto di più scandaloso possa esistere, poiché evidenzia la strutturale convivenza e coappartenenza di essere e non essere, molto più scandaloso, comunque, del darsi la morte, con il quale sembra poter resistere la separatezza e incomunicabilità degli ambiti. Data la nostra vita e la nostra morte, dignitoso ci è sembrato poter decidere liberamente di tutto quello che potesse accadere all'interno di quel segmento di esistenza messo a nostra disposizione, di quel tratto di strada imprecisato. Oggi, invece, la pretesa si spinge fino al punto di decidere dello stesso diritto di esserci o non esserci, in modo da espandere la nostra «libertà» in direzione del prima e del poi, tradizionalmente sottratti al nostro arbitrio. Si comprendono, allora, le recenti richieste di risarcimento, avanzate da parte di individui, che si ritenevano penalizzati dal fatto di essere stati messi al mondo in condizioni di rischio, senza essere stati 'consultati'. Tale pretesa si inserisce proprio all'interno di quel nuovo quadro di diritti, in cui è compreso quello di darsi la vita e darsi la morte.

Scandaloso è morire!

Prima di tutto cerchiamo di chiarire il senso della parola «morire», in particolar modo alla luce dell'antropologia filosofica di Helmuth Plessner, che di tale questione si è esplicitamente occupato nel saggio del 1952 dal titolo *Sulla relazione di tempo e morte*⁹. Morire è un termine troppo generico, che normalmente viene utilizzato per indicare l'interruzione, la scomparsa, la cessazione di qualsiasi fenomeno esistente. Si parla pertanto di morte di una stella, di una lingua etc., senza porre eccessiva attenzione al senso specifico che tale espressione dovrebbe contenere. Eppure, tale utilizzo appare errato e azzardato. Da un certo punto di vista, infatti, è possibile attribuire l'atto del mo-

⁹ H. PLESSNER, cit., pp. 225-62.

rire a qualsiasi cosa abbia la capacità, la facoltà di divenire, di trasformarsi, di trascorrere, e dunque di rapportarsi, in una qualche maniera, al tempo. L'interruzione di questo fluire, e del modo in cui tale fluire avveniva, segna una conclusione, una cessazione (quanto meno della forma così come essa si dava) che potremmo definire: morte. Tuttavia «la morte è il modo di finire di ogni cosa vivente. L'inanimato trascorre, si consuma, scompare, può essere disgregato e annientato, ma non si dà fine da sé se non gli si pone fine ... può morire solo ciò che si muove da sé, cresce e si sviluppa: la vita»¹⁰. In senso stretto, quindi, può morire solo ciò che è vissuto, ma non nell'accezione di esistito; può morire solo ciò che si dà e che è nella forma del vivente. Muore colui che vive, l'essere capace di vivere, ovvero di svilupparsi, di crescere e di darsi movimento in maniera autonoma. All'interno del mondo del vivente, però, persistono delle differenze strutturali, che rendono differente, tra i vari esseri, anche il modo di rapportarsi alla propria conclusione. Per cui, in verità, delle piante noi possiamo dire che si estinguono, deperiscono (absterben)¹¹, periscono come gli animali che, a loro volta, vengono meno, decedono, tutt'al più, crepano (verenden), alla stessa maniera in cui crepa un uomo quando la sua scomparsa si assimila a quella brutale e inumana di una bestia. In definitiva solo dell'uomo si può dire che muoia, a lui soltanto è riservata questa prerogativa, questo discutibile primato che fa di lui un essere a metà tra angelo ed essere carente, tra Engelwesen e Mängelwesen. All'uomo soltanto è dato di morire, cioè di assistere a questo passaggio doloroso e di prendere parte attivamente al proprio decedere, scomparire, venir meno, crepare, perire, estinguersi, deperire etc. La presa di coscienza del decesso individuale, che di per sé caratterizza tutti gli esseri direzionati e viventi, è ciò che rende il decesso dell'uomo un morire, e dunque qualitativamente altro. Io muoio quando il mio venir meno è accompagnato dalla mia piena consapevolezza. Tanto è vero che spesso la brutalità della morte di un uomo non è direttamente collegata alla sua scomparsa, quanto al modo inconsapevole, e pertanto violento e repentino, con cui egli viene strappato alla vita. Non a caso in passato si temeva, si abborriva la morte violenta e improvvisa, perché in essa risultava impossibile, per ovvi motivi, ogni genere di presa di coscienza del

¹⁰ Ivi, p. 243.

¹¹ Ibidem.

proprio morire! Chi non sa di morire e di dover morire, prima o poi, non morirà davvero, bensì sarà strappato alla vita con inaudita sofferenza, e quindi destinato a scomparire, come gli animali. L'uomo che sa la sua finitezza muore e si rapporta alla morte come a una minaccia che segna la vita e il vivere: «l'uomo, che ha il privilegio di dover condurre la sua vita, si confronta con la sua finitezza, vive a partire dalla morte e in direzione di essa, cioè, in qualche modo, le fornisce sempre un posto nell'ordine delle cose»¹². Animali e piante, al contrario, hanno in comune il fatto di subire la propria fine, senza tuttavia soffrire di essa, e questo perché entrambi ne sono inconsapevoli¹³.

Alla base di questa concezione c'è l'assunto dell'antropologia filosofica di Plessner, secondo il quale la caratteristica fondante l'umanità dell'uomo risiederebbe nell'eccentricità¹⁴. Nella fondazione della sua antropologia, Plessner poneva come condizione essenziale allo studio dell'uomo l'individuazione preventiva di quegli elementi capaci di rendere ragione della comparsa della vita. In altre parole, prima di poter parlare con certezza della natura dell'uomo è necessario comprendere ciò che distingue strutturalmente la natura di un essere non vivente da quella di un vivente. La conclusione potrebbe essere sintetizzata pressappoco così: ciò che fa sì che una cosa sia vivente piuttosto che inanimata è il tipo di confine, di limite che le pertiene. Difatti un oggetto è caratterizzato dal fatto di essere racchiuso all'interno del proprio confine, che dunque assume la funzione di delimitare e separare l'interno dall'esterno, di porre un recinto, una barriera (*Schranke*)¹⁵ che sancisca con nettezza ciò che è dentro e ciò che è fuori, che delinei l'appartenenza e la non appartenenza, esercitando, dunque, una funzione di chiusura e salvaguardia rispetto all'altro da sé. Questo tipo di profilo, che appartiene all'essere inanimato tout court, è statico e rigido, come quello della pietra, la quale riposa in se stessa, senza per questo provare la necessità di interagire con ciò che è esterno. La qual cosa implica una estrema sicurezza, ma allo stesso tempo una staticità e una monotonia che escludono, apriori, ogni forma di

¹² Ibidem.

¹³ Ivi, p. 243.

¹⁴ Tra le sue principali pubblicazioni di antropologia filosofica ricordiamo soltanto, *Die Stufen des Organischen un der Mensch* 1928; *Lachen und Weinen* 1941; *Die Frage nache der Conditio humana* 1961.

¹⁵ H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1975, p. 155.

divenire e di trasformazione. Il contorno di un vegetale o di un animale, al contrario, possiede la peculiarità di non chiudere e precludere all'interazione con l'esterno, bensì di favorire la comunicazione, in virtù di una limitazione (*Begrenzung*) che diventa limite (*Grenze*)¹⁶ permeabile al confronto e quindi capace di aprirsi al mondo. Il confine del vivente sconfinava verso l'altro da sé, né è possibile fare a meno di tale naturale propensione. Pertanto giungere al limite fisico di una cosa animata vuol dire sondare il suo proiettarsi in direzione dell'ambiente circostante, coglierne la sua imprescindibile natura di andirivieni. Mentre, dunque, la barriera chiude, il limite inaugura un modo di essere che non si identifica con il solo stare, sussistere, ma anche con il divenire, il trasformarsi, l'andare oltre se stessi, il superarsi-verso. Quando ci troviamo alla presenza di un oggetto che va al di là di sé, la cui identità è strettamente connessa al suo trascendersi in direzione del mondo, lì ci troviamo alla presenza di un essere che per eccellenza è divenire, e dunque sempre aperto all'ulteriore in tutte le sue dimensioni, spaziali e temporali. In tal senso, come il vivente si supera nel tempo e nello spazio, nelle forme della maturità, dell'invecchiamento, dell'accrescimento, ovvero dello sviluppo (*Entwicklung*)¹⁷, allo stesso modo si trascende, in ultima analisi, in direzione della morte, margine e limite ultimo a cui si rivolge tutto ciò che è vivente, cioè dotato di un limite aperto. Il problema, però, è che il passaggio, strutturale al vivente nella sua funzione di sviluppo e di apertura, sarebbe in questo caso un passaggio a ciò che è completamente altro dalla vita, cioè alla chiusura definitiva di ogni apertura, e dunque alla negazione di sé. Infatti, secondo Plessner, la morte è una possibilità esterna e contraria alla vita, che ha le sue «premesse» nel crescere e nell'invecchiare, che tuttavia restano dimensioni dell'esistere e dello svilupparsi. Con la morte, invece, avviene una negazione ed un passaggio ad altro, per il quale la vita, ad un certo punto, può dirsi anche matura. Il contatto tra due ambiti alieni e contrastanti, come la morte e la vita, può avvenire solo per iato, solo per il mezzo di un tramite, il morire, che appartiene alla vita! Cosicché «il vivente si trascende oltre se stesso, così vive, e il risultato è il un superamento della vita»¹⁸.

¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 99-105.

¹⁷ Cfr. *ivi*, pp. 146-53.

¹⁸ *Ivi*, p.153.

Paradossale resta il fatto di dover vivere la morte, e in senso stretto solo un animale eccentrico è nella condizione di viverla, cioè di morire. Ciò che pesa veramente è proprio la capacità di guardarsi dall'esterno, prendere le distanze da ogni cosa, e quindi da se stessi, e scoprire l'esito finale che ci attende e ci accompagna: solo chi possiede una trasparenza e una permeabilità nei confronti dell'esterno è in grado di rapportarsi a sé e ad altro, con tutto quello che di negativo e positivo questo comporta. Tuttavia, a ben guardare, non sembra sia stato sempre così, difatti è esistito un tempo nel quale l'uomo appariva sottratto al ricatto del tempo passato e futuro, al ricatto dell'oggettivazione, alla pesante consapevolezza del proprio non essere ancora e non essere più. E' esistito un tempo senza tempo e senza morte, che rendeva l'uomo, forse, più inconsapevole, ma certamente meno in balia della morte e del suo pensiero ricorrente. Fu questo il tempo mitico, del mito. In esso non accade mai nulla di veramente nuovo, poiché tutto quello che accade è già accaduto e ancora accadrà, simile a se stesso, senza reali mutamenti, senza trasformazioni, né dello spazio né del tempo. Così nella rappresentazione mitica tutto è uguale a se stesso, tutto si ripete indefinitamente come si ripete il fenomeno del sorgere del sole, come si ripete all'infinito ciò che avviene una sola volta, ma per sempre. In altre parole il tempo mitico sopprime il tempo¹⁹ - essendo precedente e successivo ad esso - nega la novità di ciò che accadrà, perché la realtà, in fondo, è il ciclico ripetersi dell'identico. In esso il tempo è l'eterno e la successione nasconde un racconto medesimo, una narrazione, una celebrazione che si rinnova, pur nell'apparente cambiamento dei contesti. Questa specificità del racconto mitico la possiamo rintracciare ancora, a parere di G. v. d. Leeuw, nelle favole, nelle fiabe di tutti i popoli²⁰. Innanzitutto, affinché le favole siano veritiere, occorre che non vengano alterate minimamente nella sostanza, né nella forma e che dunque siano narrate sempre così come ai primordi. Inoltre l'identificazione di luoghi e personaggi risulta del tutto secondaria e accessoria, dal momento che la storia ha valore emblematico; questo spiega la presenza di individui qualsiasi, anonimi, che vanno sotto il nome di Alì, Gretel, il califfo, e l'assenza di riferimenti precisi, spaziali e temporali. La forza del-

¹⁹ A questo proposito consulta il testo di G.V. der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, in particolare alle pagine 313-338.

²⁰ Ivi, pp. 325-6.

le fiabe sta proprio nell'eternità di cui si fanno portavoce, nella capacità di esprimere una vicenda tipica e quindi mitica, che ha un valore universale e perenne, cioè svincolato dal trascorrere del tempo quotidiano: «Pollicino e tutti gli altri vivono da migliaia di anni»²¹. Non è un caso che la maggior parte delle favole comincino con il classico «C'era una volta», poiché in esso viene fuori la dimensione eterna e atemporale. Non ci interessa davvero sapere dove e quando, in quale città o in che anno, dal momento che ogni lettore rintraccerà la propria età e il proprio spazio.

Il tempo mitico e favoloso è il tempo della ripetizione ciclica, in cui ciò che accade è accaduto ed accadrà e in cui l'uomo, abbracciato da tale rassicurante certezza, vive in un eterno presente che lo mette al riparo da passato e futuro, dalla morte e dalla libera consapevolezza del morire. Tuttavia, sostiene Plessner, questo sentirsi parte integrante di un mondo sferico, completo, di un cosmo, nel quale l'uomo trova immediatamente la sua posizione e il suo ruolo, e in cui l'eterno ritorno dell'identico è garanzia di pace, ha dei prezzi notevoli. Un uomo del genere, infatti, la cui vita procede e si sviluppa allo stesso modo di tutti gli altri esseri viventi, privo di consapevolezza temporale e quindi di oggettivazione, o è un bambino oppure è uomo in misura affatto parziale²². Chi non sa la propria morte (individuale ed esistenziale, personale ed insostituibile), bensì soltanto il carattere universale della morte ciclica, la morte nella sua dimensione organica e indiscriminata, non sa neppure la propria vita. Colui che vive e muore in tale stato di animale immediatezza è primitivo e a lui spetta l'appartenenza ad uno stadio di sviluppo pre-umano²³! Per riassumere: il 'primitivo', vivendo in una processione ciclica e ripetitiva, non è capace di rapportarsi alle estasi temporali nella loro successione lineare, il che comporta l'impossibilità di cogliere la specificità della propria vita e della propria morte.

Solo con il passaggio all'uomo tecnologico, si raggiunge un'effettiva emancipazione e liberazione dalla natura. Non stiamo parlando, però, della funzione della rivoluzione scientifica in senso stretto, che svolge un ruolo conclusivo all'interno di questo processo di emanci-

²¹ Ivi, p. 325.

²² H. PLESSNER, *Über die Beziehung der Zeit zum Tode*, cit. p. 227.

²³ «Aber ohne irgendwelche Objektivierung ist der Mensch nicht nur ein Primitiver, sondern kein Mensch» (Ivi, p. 225).

pazione. Non stiamo parlando della secolarizzazione della civiltà occidentale industrializzata, che pure presenta tali caratteristiche. Alla base del processo di demitizzazione temporale, rintracciamo la nascita del tempo lineare, cristiano, quando nulla è più uguale, quando quello che verrà sarà diverso per sempre e noi costretti a decidere il nostro rapporto col futuro²⁴. La comparsa di un prima e di un poi, ci costringe a pensare un'origine ed una conclusione, che forniscono al tempo una dimensione escatologica, una direzione, un percorso, rispetto al quale anche la nostra individualità specifica, la nostra persona è costretta a pronunciarsi. Da questo momento l'intenzione divina diventa lo schema portante, l'asse della storia, per cui il passato per eccellenza è il Dio della creazione, e il futuro è la resurrezione che supera e sconfigge per sempre la morte individuale. Si passa dalla matassa raggomitolata al filo, di cui l'uomo, pur non conoscendo inizio e fine, ha cognizione. Tutto questo lo rende più libero e grande o semplicemente più disorientato ed insicuro? Sta di fatto che la comparsa del tempo lineare uccide lo scorrere rituale del tempo, prima caratterizzato dal susseguirsi del sole e della luna, del giorno e della notte; viene meno l'unità del tempo celebrato, in cui uomo e natura appartenevano ai ritmi solari, e si passa all'ora legale, nella quale è l'uomo, adesso, a scandire e a dettare i modi del buio e della luce²⁵. Anche il tempo si fa portavoce di un intento, di una volontà e intenzione divina, che impedisce agli istanti di essere simili agli altri, interscambiabili; al contrario ogni attimo assume valore per quello che significa, per le decisioni che prendiamo, ogni individuo diventa persona riconoscendo il proprio originale e specifico modo di rapportarsi alla vita e alla morte. Colui che vive orientato al futuro è capace di oggettivare la realtà, di concettualizzarla, è libero di creare il suo avvenire, sa di essere responsabile di ciò che sarà e per questo vive nella piena consapevolezza di sé, con l'angoscia, il timore, ma anche con l'umana determinazione che questo comporta. In altre parole, chi scopre il tempo lineare supera la sua esistenza mitica ed integrata, per tuffarsi in un divenire in cui la conclusione non coincide con l'origine, ma è tutta da inventare; quest'uomo nuovo è un essere più precario

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 228-9.

²⁵ Anche la regolarità astronomica, non è più un modo per riconoscere l'eterna circolarità dell'universo, quanto uno strumento di dominio dello stesso. Cfr. *ivi*, P. 231.

perché meno protetto, eppure per questo più libero ed umano, tecnologico, cioè artificiale, artefice di sé e del mondo circostante. È un uomo, tuttavia, che scopre la morte personale, che muore singolarmente, che soffre la solitudine di una scomparsa solo sua, di cui, a differenza dei primitivi e dei bambini, si meraviglia profondamente²⁶.

A questo punto del discorso ci sembra necessario tirare alcune conclusioni essenziali. Il passaggio da un mondo mitico, senza principio e fine, ad un mondo con dei limiti (Grenzen) - i limiti della nascita e della morte individuale e cosmica - ovvero il passaggio dalla ciclicità alla linearità, si fonda esso stesso su di un mito, il mito ebraico della creatio ex nihilo: «Solo qui un mito, una rivelazione mitica, ha sviluppato le forze che hanno condotto a una demitizzazione»²⁷. La demitizzazione del tempo è la premessa del suo svuotamento, della riduzione degli istanti temporali a un quantum scientificamente analizzabile. La linearità, disarticolando l'eterno ritorno dell'identico, ovvero negando la possibilità di un cosmo eterno e in perenne movimento circolare, presuppone e legittima, di fatto, la creazione ex nihilo, cioè da un nulla che nasconde un Dio misericordioso. E il nulla da cui ogni cosa procede è tanto pieno e glorioso, quanto quel nulla nel quale, in conclusione, siamo destinati a confluire. Nulla di origine e nulla di arrivo rappresentano una divina cesura rispetto alla temporalità dell'uomo. Quindi non solo viene meno l'immanenza di un tempo mitico, che sembrava ribadire «tutto e ora», ma si riconosce la necessità di un taglio iniziale e finale. Di fatto compare, e con grande clamore, il nulla. Certo un nulla che contiene il tutto, al principio, e che contiene il tutto alla fine: un nulla comparso sotto l'egida del tutto. Tuttavia, superata l'autosufficienza e l'immanenza dell'universo mitico, il nulla - per quanto pieno - si espone al rischio del nulla vuoto (il niente), in balia di un'interpretazione che potremmo senz'altro definire «nichilista». In un mondo demitizzato, in cui l'uomo oggettiva e sa di morire, in cui il cielo perde il suo colore celeste per diventare cielo matematico, in cui l'uomo corregge artificialmente il disordine di ciò che non può più essere considerato un cosmo, in cui la perdita della dimensione cosmica apre la strada a un'epocale paura della

²⁶Né ciò vale a far dimenticare lo stretto nesso che unisce e accomuna nella morte tutti i viventi: solo nella pretesa di sopravvivenza che accomuna gli esseri animati è possibile motivare la sofferenza per la morte. Ivi, pp. 257-8.

²⁷ Ivi, p. 229.

morte, in un mondo del genere la coscienza finisce per abituarsi al niente, e della peggiore specie.

Il passaggio ad un mondo diverso, con dei limiti, richiede allo stesso modo un uomo diverso, anche lui dotato di limiti (Grenzen). L'uomo eccentrico per sua natura è e deve essere animale del limite da superare, dell'ordine da creare, della trascendenza in direzione del vuoto o del pieno. Perdere l'ordine mitico, in un certo senso, corrisponde a perdere l'immediatezza del mondo ambiente (Umwelt), dell'inserimento istintuale nella sfera della vita; il mondo chiuso ed animale garantisce e rassicura, non richiede decisioni, il mondo (Welt) aperto, invece, precarizza, rende insicuri e costringe a pianificare, a lottare, persino contro la morte²⁸. Certamente, ammette Plessner, neanche l'uomo più ingenuo ha mai posseduto un mondo chiuso alla stregua degli animali, non è mai stato totalmente funzione del suo ambiente. Questo non vuol dire che una cultura mitica sia chiusa quanto il mondo degli animali, fatto di azioni ed elementi funzionali alla sopravvivenza; infatti, per quanto primitivo, l'uomo è da sempre costretto a un mondo aperto a cui rispondere artificialmente, tecnicamente, creando una seconda natura. Tuttavia è come se, con il passaggio al tempo lineare, l'apertura al mondo non tollerasse più circolarità, che in passato avevano fornito pienezza e sicurezza. Con la demitizzazione si passa da un mondo aperto-chiuso ad un mondo aperto-aperto. Che però questa cattiva infinità sia difficilmente sostenibile lo ribadisce anche Hegel nella sua critica a Fichte; ancor più in una fase in cui scienza e tecnica appaiono gli unici strumenti a disposizione, fornitori di senso. Al niente, che l'uomo eccentrico ha smascherato, al nichilismo d'arrivo e di partenza, che il mito ebraico ha originato, si risponde con la creazione di senso. Ecco i nuovi miti della razza, della nazione, con i quali il 900 ha avuto a che fare²⁹. E' come se, in fondo, non fosse davvero possibile vivere senza cercare o creare patrie dalle pretese mitiche, cioè capaci di sconfiggere la precarietà di un tempo lineare, ormai privato dei suoi estremi eterni.

Concludendo, ci pare 1. che l'estraneità di vita e morte (Epicuro) sia divenuta insostenibile in un'epoca in cui, invece, se ne sostiene la

²⁸ Recuperando Erich Neumann, Plessner ribadisce che «Il malessere nella cultura è in realtà il malessere della vita in un mondo demitizzato» (Ivi, p 240).

²⁹ Su questa base si fondano un certo tipo di evolucionismo estremo, il Nazionalsocialismo, miti possibili in una coscienza oramai sdivinizzata.

coappartenenza; nella morte, anzi, si vive l'intima essenza del vivere (Heidegger, Landsberg). 2. Pur nel recupero della morte, si assiste a un diffuso fenomeno di evitazione ed evacuazione della stessa (sotto il cavolo oggi non si nasce, ma si muore) che potrebbe fare tutt'uno con la crisi dell'individuo nell'attuale società di massa, industriale, spersonalizzante (Duby). 3. La riappropriazione di sé sembra passare per una riaffermazione delle libertà essenziali, incluse quelle tradizionalmente sottratte all'uomo: libertà di nascere e di morire (eutanasia). 4 Scandaloso, tuttavia, è morire, il dying. 5. Morire, infatti, è prerogativa umana, perché solo chi ha coscienza della propria morte personale avrà coscienza del suo vivere. Della morte, in effetti, si teme il morire violento, repentino e inconsapevole (crepare come un animale). 6. Nel tipo di limite posseduto risiede la possibilità di decedere, con un salto incomunicante (vivo/morto), oppure con un passaggio doloroso (morire). 7. Nel tempo mitico l'uomo non prende del tutto distanza da sé, non vive in balia della sua morte, che dunque resta impersonale. 8. Chi vive, però, nel cosmo e non sa la propria morte o è un bimbo o un pre-uomo. 9. Il tempo lineare demitizza, emancipa l'uomo dalla natura, disorientandolo: l'uomo è più precario e più libero. 10. La linearità introdotta con la creatio ex nihilo, legittima il nulla, che tuttavia in una società secolarizzata introduce il nichilismo, a cui l'uomo è soggetto in quanto aperto al mondo (weltoffen). 11. Non è escluso che una forma di patria mitica sia comunque indispensabile all'uomo, incapace di sostenere una cattiva infinità e dunque bisognoso, in epoca tecnologica, di trovare una seconda natura, che questa volta lo allontana dal mondo e lo avvicina all'irrimediabile senso di solitudine esistenziale di fronte alla morte. Per una coscienza senza mito, priva di eterno e dei, la deriva decisionista appare quasi un fatto inevitabile, e con essa gli umani miti che la storia recente ci ha offerto.