

La questione del divenire umano. A proposito della crisi del soggetto a partire da Aldo Gargani

Ubaldo Fadini*

ABSTRACT

Aldo Gargani's research is driven by the enigmatic specificity of the human condition, leading him towards a sophisticated and accurate phenomenology of existence. In this approach, the relationship with the 'outside' partially restores the value of exceeding what is necessary according to the rules. Gargani develops the theme of 'plural rationality' philosophically and literarily by virtue of the relationship between the excess of/in saying, which can be grasped above all in modes of narration free from the presumptuousness and violence of an immediate conferral of indisputable meaning, and the established reality of rules. This theme finds its object of investment in everything that manifests perceptual elasticity and conceptual inventiveness together.

KEYWORDS

Anthropology; Becoming Human; Possibility; History; Rationality.

Nella introduzione a *La crisi del soggetto. Esplorazione e ricerca del sé nella cultura austriaca contemporanea*, Aldo Gargani sottolinea come l'idea del soggetto "portatore di una visione panottica del mondo", l'assunzione risoluta che la dimensione di ciò che si può conoscere e del significato dei simbolismi da noi prodotti coincida di fatto con la "sfera unitaria della coscienza umana", entri in crisi nel passaggio tra il secolo XIX e il secolo XX soprattutto nell'ambito della cultura mitteleuropea. Gli interpreti di tale crisi, coloro che effettivamente hanno contribuito al suo delinearsi, sono, tra gli altri, E. Mach, H. von Hofmannsthal, K. Kraus, R. Musil, G. Mahler, A. Schoenberg, L. Wittgenstein e successivamente I. Bachmann. Quest'ultima, a cui presto il filosofo italiano affiancherà T. Bernhard, rappresenta l'ultima espressione di un percorso contrassegnato dalla multiforme presa di consapevolezza di come una varietà di fattori e processi sorpassi/sopraanzi la stessa immagine abituale/tradizionale del soggetto: "Nell'esperienza di una molteplicità di fattori e di situazioni, che non era in grado di sottomettere

* Università degli Studi di Firenze, ubaldo.fadini@unifi.it

al dominio e al controllo delle proprie rappresentazioni razionali e consapevoli, l'io avvertiva e incontrava il lato oscuro, imprevedibile, incontrollabile della propria esistenza. In questa cerchia oscura – l'incontro con la quale doveva costituire l'iniziazione dell'io alla propria sofferenza, alla sofferenza del sé – l'io doveva scoprire di costituire appena una parte di un'esperienza psichica e intellettuale che la sovrastava. E così nella cultura austriaca e mitteleuropea l'io doveva convertirsi nella ricerca inquieta e tormentosa del proprio sé, di quell'antefatto di cui esso appariva come l'estremità terminale. La crisi della nozione tradizionale del soggetto umano imponeva la revisione e la critica dei linguaggi esistenti e l'elaborazione creativa e costruttiva di nuovi sistemi simbolici e rappresentativi nell'ambito filosofico, letterario, musicale e artistico, ma anche in quello scientifico” (Gargani 1985: 8-9)¹.

È in quest'ottica che il confronto con Wittgenstein, teso alla ricerca e alla rilevazione dell'importanza della costruzione di nuovi significati e oggetti inesistenti prima della loro costituzione, s'incentra sul tentativo di coglierne la specificità nel riconoscimento di taglio profondamente etico del proprio sé e della propria natura, al di là del loro frequente e indecente, insopportabile, rivestimento di carattere fattuale qualificato come ciò che più conta, che ha più valore. Gargani mantiene presso di sé il disporsi del filosofo viennese a considerare l'etico (e l'estetico) come qualcosa che non va enunciato in quanto il – pretendere di – dirlo non potrebbe fare altro che concretizzare un effetto di deturpamento individuabile nel precipitarli *“nello spazio e nel tempo, nei quali ci sono i fatti, ma non c'è il loro senso”* (Gargani 1985: 20).

La volontà di guardare va incontro a delle difficoltà che possono risultare insormontabili nel momento in cui si vuole vedere in un certo modo di fatto prestabilito, senza cioè riuscire – come in Joseph K. o nel campagnolo – a “varcare la soglia della vita”, quella zona che comporta, a me piace dire, inciampi, interruzioni, soste non previste. La ricerca del sé deve cioè fare i conti con una eccedenza di fondo che riguarda quest'ultimo e che restituita dalla percezione oscillante e spesso vaga di qualcosa di più ampio, comprensivo della persona, che stimola ad esplorarne i confini e possibilmente le tra-

¹ In un suo recente contributo, Nicola Perullo indica incisivamente il concretizzarsi in Gargani, in particolare a partire dagli '80, di una strategia di ricerca – quella che qui tengo presente – riassumibile almeno in parte nella “proposta di un diverso rapporto con la pratica filosofica e con la scrittura: non venne mai meno a quell'idea-guida della sua filosofia, quella di un ‘attrito del pensiero’ che limita ogni pretesa di sistematizzazione e di fagocitazione del mondo da parte di un soggetto; a mio parere, anzi, questa idea venne radicalizzata nelle opere filosofico-letterarie secondo una prospettiva prospettivista che non significava affatto il trionfo del soggetto e delle sue costruzioni” (Nicola Perullo, *I nostri fantasmi*, in Perullo – Fadini 2022: 249).

me dei suoi innumerevoli tessuti/disegni. Gargani è particolarmente attento a tutto quello che consente un posizionamento differente, che stimola in definitiva una sorta di “metamorfosi psicologica” espressione anche di un sempre diverso distacco di sé a sé proprio dell’esistere umano. È a questa urgenza di carattere squisitamente etico di rilevazione eventuale che va riferita in ogni modo lo sguardo gettato su quelle circostanze che permettono al sé di cogliersi là dove non sospettava minimamente di trovarsi e rispetto a cui non dispone di criteri prestabiliti di avanzamento o di procedure canoniche. Ma a questa urgenza non va accompagnato il manifestarsi di una volontà che specificherebbe il soggetto conoscente e/o quello pratico; in tal senso, Gargani richiama, dopo aver ricordato l’influenza di Schopenhauer su Wittgenstein e Kafka, come proprio in quest’ultimo emerga in maniera ancor più netta, se possibile, il darsi della volontà non più nei termini di una “*presenza metafisica*” e come essa non abbia più neppure un ruolo epistemico determinato: “In Kafka la volontà – se con questo termine si intende esprimere un assetto univoco da imprimere sul mondo e sulla vita umana – una meta irraggiungibile, l’intenzione che l’uomo, impegnato nella ricerca della verità, della legge e della giustizia, vede spostarsi di continuo davanti a sé, senza riuscire ad afferrarla. E i personaggi di Kafka sono rinviati a questo processo di incessante *differimento*, nel corso del quale risultano condannati alla stanchezza, all’estenuazione, alla magrezza e alla morte” (Gargani 1985: 44-45)².

Il rinvio all’autore praghese mi consente di operare un collegamento – all’interno della dimensione di quella “crisi del soggetto” affrontata negli anni ‘80 in primo luogo dallo stesso Gargani – con alcune osservazioni di Ferruccio Masini che toccavano allora il cerchio di una dinamica dissolvente concernente proprio la soggettività e in particolare l’idea di un soggetto capace di disporre con effetti di padronanza praticamente indiscutibile gli sviluppi del suo argomentare e gli stessi percorsi dimostrativi. Il testo dello studioso fiorentino su *Franz Kafka: una distruzione che edifica* è quello della sua relazione tenuta nel marzo del 1983 al Convegno di Reggio Emilia su “La crisi del soggetto nella cultura austriaca di inizio secolo”, di cui Gargani raccolse e curò gli atti. Tra i molti spunti di un contributo che testimonia della ricchezza di un lavoro di scavo pluridecennale, quello che vorrei qui trattenere la sottolineatura del venir meno dell’io come sistema di riferimento per qualsiasi tentativo di comprensione e pure di razionalizzazione degli accadimenti. Le ostruzioni paradossali che si concretizza-

² Questo confronto con Kafka ripreso in Gargani 1985.

no nel racconto complessivo kafkiano hanno a che vedere infatti, con ricadute umoristiche, con un procedere così attento alle minuzie e alle deviazioni da mettere in risalto proprio la decisiva esaltazione dell'insignificante. Richiamando l'importante testo di Gerhard Neumann dedicato a *Umkehrung und Ablenkung*, Franz Kafka 'Gleitendes Paradox' (1968), Masini coglie – nel suo testo contenuto in *La crisi del soggetto* – come i paradossi, le inversioni kafkiane di senso, siano appunto sempre connessi a delle deviazioni rispetto alle applicazioni scontate di qualsiasi regola schematica, il che vale a partire dal fatto che l'*Umkehrung* si articola dall'io e che in definitiva i paradossi risultano poi per l'io stesso sotto la veste di “compiti insolubili”. E a questo punto però ci si può pure chiedere se le ostruzioni paradossali del racconto, “nella sua presumibile processualità costruttiva”, non stiano di fatto a indicare come l'io non sia più capace di ordinare/dominare “la logica del suo procedere per paradossi, così da normalizzare il divagare insensato delle argomentazioni e ricondurre il travaglio della ricerca ad un *telos*. Quel punto di Archimede che doveva sollevare il mondo dai suoi cardini è stato trovato – scriveva Kafka nei *Frammenti della serie 'Egli'* – solo alla condizione di essere usato per la nostra autodistruzione. 'Egli ha trovato il punto di Archimede, ma lo ha usato contro se stesso, evidentemente gli è stato concesso di scoprirlo solo a questa condizione'. Le argomentazioni lavorate dal paradosso si rivoltano contro l'Io, ne mostrano l'effimera consistenza, la ridicola precarietà e fragilità delle sue giunture, lo sviano da se stesso: esso diventa così quell'impossibile punto di fuga a cui tenderebbero i paradossi se non fossero precisamente i sintomi di una degenerazione, di una *reductio ad absurdum*. E il senso dell'interrogare? La risposta la dà Kafka stesso: 'Un tempo – scrive nelle *Betrachtungen* – non capivo perché non ricevessi risposta alla mia domanda, oggi non capisco come potessi illudermi di far domande. Ma non che m'illudessi, interrogavo soltanto” (Gargani 1985: 94)³.

Gargani sottolinea, in sintonia con le osservazioni di Masini, come in Kafka la possibilità di pervenire ad una esperienza effettivamente significativa, non scontata, comporti sul piano della scrittura il perseguimento di un punto limite di arresto e rottura, il che vuol dire evitare descrizioni narrative di carattere lineare e raffigurazioni di segno psicologico. Ciò restituisce l'atto della scrittura come “costituzione” di un oggetto (ad esempio Gregor Samsa che si sveglia trasformato in insetto) e non come rappresentazione

³ Il contributo di Masini, *Franz Kafka: una distruzione che edifica*, ora compreso in Masini 2010.

di esso; Kafka specifica così il suo procedere narrativo a partire dalla rinuncia a collegarlo rigidamente alla relazione tra soggetto, che descrive, e oggetto (allora descritto). In tale ottica, viene meno la centralità della struttura soggetto-oggetto considerata abitualmente come indiscutibile e lo scrittore praghese appare quindi convinto che sia letteralmente impossibile cogliere un significato univoco degli accadimenti: “I fatti rimangono ambigui, sospesi a interpretazioni tra loro alternative. Sembra che gli uomini non possano che interpretare la realtà nei termini dei loro paradigmi, che in termini di se stessi, e che perciò siano inesorabilmente destinati a fraintenderla. La vita appare dominata da un potere invisibile che ha prescelto inspiegabilmente un’alternativa piuttosto che un’altra; ciò ha l’effetto supplementare di generare un senso di colpa non solo di carattere etico, ma un vero e proprio senso di colpa metafisico. L’incertezza e l’ambiguità irriducibili dei fatti si rivela nel largo uso dei verbi modali (‘potrebbe’, ‘vorrebbe’, ‘dovrebbe’ e simili) da parte di Kafka, nel suo impiego frequente delle espressioni ipotetiche, dei condizionali ‘se...allora’; e più in generale nella strutturazione dei fatti, degli eventi in termini di rappresentazioni tra loro alternative per cui, anziché descrivere i fatti, Kafka traccia una serie di modelli alternativi secondo cui leggerli” (Gargani 1985: 28).

L’inspiegabilità dei fatti è dunque ciò che spinge ciascun soggetto a cercare qualcosa che possa fungere da giustificazione della mancata comprensione di quello che accade, del perché del darsi di un’alternativa piuttosto che di un’altra, e tutto questo a conferma di una incertezza e fragilità di fondo del proprio esserci, contraddistinto da una irrimediabile instabilità che si manifesta ovunque, negli spazi anche più distanti tra loro del vivere quotidiano. Gargani mette in evidenza come Kafka abbia realizzato una rivoluzione dei paradigmi della scrivere nel momento in cui si concretizza nei suoi racconti una sorta di teorema della limitazione, vale a dire che in essi si riflette in modalità singolari l’assenza di un osservatore panottico e neutrale, posto al fuori dei fatti materiali e delle loro rappresentazioni: l’osservatore (e il suo sistema di riferimento) infatti parte della situazione osservata/descritta. Viene così meno la possibilità di un sistema di osservazione dominante nella sua proclamata centralità ed è ciò che rende, tra l’altro, l’opera complessiva kaffiana impossibile da cogliere nel suo senso quando quest’ultimo viene considerato “come se fosse un oggetto di cui si possano illustrare le proprietà ad esaurimento” oppure viene presentato celebrandone semplicemente la paradossalità e il suo porsi bizzarro come “non senso”; la scrittura di Kafka “non consente metalinguaggi, meta-

discorsi o, come si suol dire, discorsi di secondo ordine”, non si presta cioè “*ad essere ridescritta come un blocco omogeneo sul cui senso possa passare un altro senso esplicativo e univoco*”⁴.

Kafka non ha in definitiva la certezza ontologica del soggetto e la sua identità stabile, ben definita, e quindi non ha neppure un oggetto altrettanto determinato di fronte a sé: in “questo” senso, egli sta nella relazione ed è da qui che deriva la sua spiccata attenzione ai sistemi di rapporti, alle grammatiche delle relazioni affettive e sociali. Ma ciò che mi preme riprendere dell’insieme delle annotazioni di Gargani sull’opera kaffiana è la constatazione riguardante il tormento manifesto nella scrittura derivante dalla sensazione propria di un venir meno di possibilità di vita di fatto pregiudicate dal bisogno di voler a tutti i costi imporre una misura certa, definitiva, attraverso il nostro giudizio, alla potenza di vita che trascorre incessantemente al di là del modo istituito in cui la volontà cerca di guardare una volta per tutte le cose, gli ordini dei fatti. Si è visto che proprio l’inspiegabilità di quest’ultimi a provocare la consapevolezza di una mancanza costitutiva dell’esserci, l’impossibilità di afferrare il perché quel “potere infinito” abbia fatto una scelta piuttosto che un’altra: ciò sta alla base di quel sentimento di colpa e sofferenza che si traduce nella restituzione dell’esistere alla condizione della paradossalità, mai oltrepassabile. Quest’ultima trova però una possibilità di trasfigurazione, della stessa incognita a cui rimanda (su cui tanto si discusso e si continua a farlo: indicandone a volte una eventuale e complicata valenza mistico-teologica), nella scrittura che presenta in cui agisce la potenza del “lamento”, ciò che si può svolgere “in limpida bellezza”, come sottolinea lo stesso Kafka, che osserva nei *Diari*: “Dimenticavo di aggiungere che quanto di meglio ho scritto ha il suo fondamento in questa mia facoltà di morire contento. Per me che credo di poter essere contento sul letto di morte, quei racconti sono un gioco segreto, tanto è vero che sono lieto di morire col morente, sfrutto quindi volutamente l’attenzione del lettore concentrato su quella morte e mi conservo la mente molto più lucida di lui che, secondo me, si lamenterà sul letto di morte” (Kafka 1952: 78). E Masini, ricordando anche i contributi “kafkiani” di Maurice Blanchot, sottolinea appunto come la “facoltà di morire” contenti possa essere compresa pure come una sorta di “distruzione che edifica” in grado di assicurare l’indirizzo proprio dell’evoluzione umana e di consegnare la pratica letteraria al compito essenziale di una determinata “iniziazione a ben morire”.

Il carattere paradossale di questa scrittura che è *insieme feb-*

⁴ Ivi, p. 33.

bre/malattia e possibilità di liberazione esprime un certo modo di prendere ironicamente le distanze da sé fino a quando la condizione dolorosa non si manifesta crudamente, arrivando ai limiti della dissoluzione. Il soggetto narrativo quindi compreso nel suo posizionarsi indubbiamente creativo, corrispondente per~ a un venir meno inderogabile di quel presuntuoso volersi compattare in vista di un superamento del senso di inadeguatezza di fronte al quale, ai suoi effetti, si cerca comunque di resistere. È *attraverso* Bernhard che Gargani richiama una modalità di scrittura che dubita della riflessione condotta da criteri di coerenza analitica e accompagna invece “il libero corso alle complessità paradossali, agli sviluppi contraddittori che appartengono *all'energia passionale del pensiero*”, esprimendo così non un “pensiero sintetico” consegnato alla finalità del compimento bensì “uno sgretolamento di ogni coerenza e che rappresentano anzi le discontinuità che la riflessione suscita di fronte a se stessa nei suoi paradossali ragionamenti. c'è piuttosto *un'esistenza da criticare* e da smontare attraverso giochi di pensiero e giochi di linguaggio che costituiscono tutto ciò che praticabile nei confronti dell'esistenza umana, dal momento che l'esistenza umana non consente la comunicazione di verità alcuna. La situazione rappresentata da Bernhard rinvia alla paradossalità del giudizio umano rilevata da Kafka negli *Oktavhefte*: soltanto la parte in causa può giudicare, ma poiché parte in causa, essa non può giudicare obiettivamente. Perciò non v'è possibilità di giudizio e verità in questo mondo, ma soltanto il loro riflesso indiretto” (Gargani 1990: 27).

Tutto questo comporta l'assunzione del carattere di estrema radicalità dell'esistenza – come si dà anche in Bachmann⁵ – in una direzione differente da quella della tradizionale antropologia filosofica che fa risaltare il ruolo centrale dell'umano risolto nell'io della coscienza in qualsiasi ambito di sua espressione. Riprendendo ancora Bernhard quando afferma: “Io voglio essere, non essere io” (in *Amras*), allora si può muovere verso una diversa raffigurazione dell'umano che colga quest'ultimo nel suo essere di relazione, situato, contraddistinto dalla mutevolezza irriducibile dei suoi assetti e delle sue configurazioni. È ciò che rimarca Sergio Moravia riferendosi proprio al percorso complessivo della ricerca di Gargani

⁵ Scrive Gargani: “Bernhard condivide con Bachmann la pratica di una scrittura che l'esercizio di un'analisi critica del linguaggio e di un impegno etico che decostruiscono la scrittura stessa che pretende di affermarsi come descrizione univoca e inesorabile della realtà. I personaggi di Bachmann e Bernhard esprimono il bisogno di isolarsi in qualche luogo segreto e remoto per definire quella distanza dagli altri e dai fatti la quale consiste nel circondarsi di uno spazio di simbolizzazione; ma questi luoghi, se da un lato costituiscono un luogo di fuga, dall'altro si rivelano un carcere, nel quale sono destinati a soffocare nella scissione e nella depressione fino all'estinzione” (Gargani 2017: 106).

cogliendo come in quest'ultimo si abbia le consapevolezza piena del fatto che "nessuna domanda su quanto ci riguarda da vicino" possa considerarsi "genuinamente neutrale-descrittiva. Ognuna di esse invece ispirata e promossa da una 'volontà di essere', o da una volontà di (auto-)modifica personale, ovvero da una volontà di divenire ciò che non si ancora" (Moravia 1999: 97).

È l'attenzione a una nuova raffigurazione dell'umano, a una diversa antropologia filosofica, che mi pare avvicinare le posizioni di Gargani, Masini, Moravia, tra gli altri, vale a dire alcuni dei più sensibili studiosi di quella "crisi del soggetto", sotto veste per così dire moderna, che può stimolare una rinnovata "esplorazione e ricerca del sé". Si prendano in considerazione appunto alcuni testi di Moravia della seconda metà degli anni Novanta, particolarmente prossimi allo sviluppo dell'indagine di Gargani, e si può cogliere come proprio in essi emerga un interesse forte nei confronti di una riflessione sull'umano in grado di afferrarne il provare dolore e il sentire gioioso come modi e significati imprescindibili per la realizzazione di una impresa filosofica che aspiri a qualificarsi ontologicamente, come "ontologia semantico-modale", e topologicamente come "topologia esistenziale-relazionale". Alla base di ciò sta la rilevazione dell'importanza decisiva proprio della "relazione" per un approccio all'umano che si presenta come "relazionale-sistemico", capace in definitiva di approssimare in tale "figura" "l'intersezione di tutta una serie di fattori – storici, relazionali, sociali – che si incontrano e si scontrano nel suo essere" (Moravia 1999: 214), il che non vuol comunque dire che l'indagine sull'essere umano debba risolversi soltanto nella rilevazione di una certa costruzione relazionale-sociale, del concretizzarsi di una determinata genealogia, in quanto una simile costruzione ha motivi pure di segno "personale" che non potranno mai essere pienamente comprensibili da un "sapere generalizzante". L'essere umano incarna allora questo paradosso: "quello di essere, nello stesso tempo, la tessera di un mosaico relazionale-contestuale-sistemico e il generatore di un amalgama individuale la cui formula non scritta in alcun codice standard. Forse anche per questo che le relazioni tra gli uomini si svolgono secondo il duplice regime della *mediazione* e della *differenza*. E forse è proprio la differenza che distingue gli umani in rapporto ai loro ruoli e funzioni, producendo da ultimo il *conflitto*. Nessuna armonia funzionalistica – di quelle amate da una certa ingegneria psicosociale – potrà mai cancellare del tutto la dimensione *antagonistica* presente in ogni relazione in cui A e B si vivono, pur cooperando, come irriducibilmente *diversi*. È anche per ciò che nell'universo umano

il conflitto non potrà probabilmente mai scomparire del tutto” (Moravia 1999: 214-215).

Il richiamo antropologico-filosofico sviluppato da Moravia è poi quello che indica i caratteri-base dell’umano, del suo fare esperienza, nella natura plastica che lo contraddistingue (messa a tema da Arnold Gehlen) e anche nelle capacità auto-trasformative. Un occhio di riguardo va dunque verso l’antropologia filosofica tedesca che a partire dagli anni Venti del secolo scorso ha avuto esponenti di spicco come Max Scheler, Helmuth Plessner e su piani più eccentrici Paul Alsbeger e Guenther Anders (fino poi arrivare appunto a Gehlen) ed è questa attenzione che vorrei trattenere individuandola però all’interno della ricerca di Masini, in particolare in un testo pubblicato originariamente nel 1987: *Utopia e storia*. In quest’ultimo si sottolinea il carattere polimorfico dell’essere umano che lo restituisce alla natura ma in un senso che immediatamente lo qualifica come *creatura creatrix*, cioè come un esistere che completa e perfeziona la natura stessa creando appunto artifici, facendo “cultura”: la “variabilità storica” è dunque il suo “destino radicale” che si concretizza nel moltiplicarsi degli “assoluti” che costellano il processo storico complessivo. Il momento di effettiva vicinanza alle riflessioni di Gargani lo si può però cogliere soprattutto quando il polimorfismo antropologico viene opposto all’idea “monolitica” di un decorso storico lineare, fondamentalmente predefinito, il che significa evidenziare il nesso tra la dimensione polimorfa e la critica netta di quella “fiducia ottimistica nel progresso e nella razionalità della storia” sulla quale la coscienza storica ha realizzato i suoi criteri di valutazione, i suoi “ordini di valore”; in tale ottica, favorevole al delinarsi di una filosofia effettivamente pluralistica e quindi incline ad un atteggiamento scettico-nichilista capace di affrontare in termini critici la pretesa di unilinearità del progresso storico, si dà infatti il rinvio a *L’uomo senza qualità* di Musil, nel quale l’andamento della storia viene raffigurato come un “continuo sbandamento”, indicativo cioè di un procedere (“noi erriamo in avanti”: così lo scrittore di Klagenfurt) verso un avvenire che non presenta mete o compiti prestabiliti ma piuttosto costituito da errori che si affermano come traguardi specifici. È così che si rimarca il venir meno di qualsiasi finalità o ideale assoluto, come lo si rappresenta ironicamente nel progetto di riunificazione spirituale, di fatto vuoto, dell’Azione Parallela e ciò trova conferma – quale disgregazione dell’esistere storico presunto compatto e delle stesse procedure protocollari in qualsiasi ambito di esercizio – nella costitutiva ambiguità della natura umana, nel suo essere sempre decentrata/eccentrica, situata cioè in ambiti mossi di “relazioni fluttuanti e contradditto-

rie”, che restituiscono l’essere umano nel suo essere “senza forma”, *gestaltlos*. Masini osserva come nel romanzo musiliano prenda corpo l’idea del venir meno della “causalità storica” a favore dell’affermarsi del principio della “causa insufficiente”, espresso nella/dalla percezione che nella vita pubblica/storica, come spiega il personaggio principale dell’*Uomo senza qualità*, accada sempre qualcosa che in definitiva non rinvia a una “causa ragionevole”.

È in tale ottica che la “causa insufficiente” si affianca sempre a un “senso della possibilità” che contraddistingue la condizione antropologica dispiegandola appunto eccentricamente in relazione al decorso storico ordinario: “L’asse dell’esistenza storica, in questa prospettiva, viene estromessa dal suo centro di gravità, costituito dalla salda coappartenenza reciproca di uomo e storia: l’esistenza storica viene messa da Musil ‘fuori gioco’, esposta, per così dire, ad un dissolvimento ironico, nel senso che attraverso di essa si intravede un altro ordine di possibilità che spodesta il reale e la storicità del reale dalla loro presunta autoritaria compiutezza” (Masini 1990: 186).

La possibilità destata dalla realtà: ancora Musil, in consonanza – rileva Masini – con Ernst Bloch, il che significa che il reale si fa “occasione del possibile” e si presenta dunque nelle sue discontinuità, in quelle sue lacune che rendono l’occasione stessa fattore di ulteriori possibilità. La realtà si dispiega così come spazio/laboratorio sperimentale che comprende l’umano come tentativo incessante di divenire diversamente a partire da un “costante interiore”, un “decisionismo intimo” che conferisce un singolare tono alla metamorfosi degli stati, presupposto inequivocabile di conferimento di senso.

È così che si prospetta una esistenza di tipo saggistico-utopico che restituisce il possibile al processo storico, meglio: al tempo presente che si manifesta in noi sotto veste appunto utopica, insieme di potenziali di trasformazione mai esauribile, come ciò che non può essere consegnato al passato o fatto venir meno nel suo trascorrere futuro. Masini aggiunge che in tale direzione l’utopia si delinea come “una esperienza intima della temporalità e quindi non implica un porsi al di fuori o al di là, non evoca una trascendenza, bensì uno stabilirsi al di qua, all’interno del mondo. Potremmo dire che con il termine utopia si esprime una nuova immanenza diversa da quella prospettata dallo storicismo che vede l’uomo conchiuso nell’assoluto della storia, coinvolto in quel processo che lo costruisce e lo distrugge. Dobbiamo vedere l’uomo nell’orizzonte di una reale possibilità che dalla sua stessa speranza di liberazione” (Masini 1990: 193).

Dotarsi del senso del possibile e del diverso, per dirla con Gargani, indispensabile per entrare in un rapporto certo difficile, com-

plicato, con una realtà e delle “cose” che possono andare come vanno, “così”, ma anche in tanti altri modi. Si riafferma dunque, in tali termini, quella “passione per il possibile” affermata da Kierkegaard e riproposta in modo incomparabile da Bloch nel *Prinzipio speranza*, in cui proprio l’atto del sperare viene compreso nella sua funzione utopica di segno positivo, come “affetto attivo” che restituisce l’orizzonte del futuro alla determinazione parziale del reale, all’idea di matrice marxiana che proprio il modo del futuro fornisca lo spazio indispensabile per la possibilità concreta del divenire storico. “Scommettere sul possibile”, dunque, per riprendere René Schérer (richiamato ancora da Deleuze nel suo confronto con Bloch), ma quello che più mi preme trattenere la ricaduta antropologica, per così dire, della riflessione blochiana. In questo senso è da menzionare il paragrafo 36 di *Experimentum Mundi. Le categorie del portar-fuori. La prassi. La domanda centrale*, essenziale per una raffigurazione dell’umano specificato dal “costante in-tendere del nostro vivere e tendere”, del quale riporto quella parte che pare dare forza all’idea, da me tante volte sondata, che l’*essere* dell’essere umano sia il *divenire*: viene sottolineato in breve come la nostra vicenda complessiva non sia soltanto caratterizzata dal “mettersi in piedi” ma anche dal “mettersi sulla testa e fare così da sé la sua difficile storia, anche senza saperlo”, vale a dire che allora “c’è un che di talmente inconchiuso che noi stessi non sappiamo nemmeno se siamo uomini” ed è ciò che non toglie però il fatto che il rapporto “servo-padrone” mantenutosi fino ad ora non rappresenta la genuina umanità, così pure che nessun mero super-uomo occupa la carriera e sbarra la strada all’umano, a questo tentativo non ancora riuscito né fallito. Il sipario non è ancora calato e tutte le domande sono qui non soltanto aperte; se non si sa ancora che cosa sia l’uomo, si sa però che cosa inumano, anche senza poter già sapere esattamente che cosa sia umano. Si possiede la conoscenza e l’orientamento per smascherare l’inumano, per mettere fuori circolazione il pescecane fin dalla sue cause. E se sono le circostanze a fare gli uomini, questo non significa appunto che ci si possa arrestare ed acquietare con ciò. Proprio al contrario, dice Marx, sono le circostanze a dover essere rese umane e gli educatori a dovervi essere educati” (Bloch 1980: 208).

La problematizzazione dell’umano è in definitiva l’esigenza decisiva che emerge dalla ricerca di Gargani e dalla costellazione di figure e altri studiosi richiamata in queste pagine e a me piace anche rimarcare come il motivo della enigmaticità della nostra condizione antropologica, ciò che favorisce una fenomenologia dell’esistenza rivolta a riconoscere in essa, nel complesso delle sue articolazioni, la

presenza di eccezioni accanto a quella delle regole, sia la base, quella appunto della raffigurazione della costitutiva parzialità dell'essere umano, di una preziosa e multiforme riflessione su una "razionalità plurale" – così Gargani – che sembra ancora oggi proporsi come tentativo indispensabile di restituzione a noi soggetti di una elasticità percettiva e concettuale avvertita come essenziale per non rassegnarsi a tutto ciò che mira a offendere/violentare l'universo dell'esistere e a cercare quindi di supportare/accompagnare quello che oggi appare suscettibile di vera e propria trasformazione. È a tale base che l'autore di *Sguardo e destino* si riferisce nel momento in cui scommette sulle "seconde storie" delle vite umane, finalmente così sottratte al destino infausto delle "vite mancate", per dirla con Elias Canetti, di cui sia possibile la narrazione al livello di una autocoscienza non prepotente proprio laddove ci si abbandoni al pensare, al dire, allo scrivere senza l'ossessione di avere a disposizione regole ferme, rispetto alle quali pare inopportuno – si sostiene da molte parti con voce maliziosamente suadente – lo sforzo, a volte la sofferenza, di adottarne/acquisirne altre, nel transito interminabile tra "teoria" e "narrazione", tra quest'ultima e i differenti *orditi del mondo*.

Bibliografia

- Bloch, E., *Experimentum mundi. La domanda centrale. Le categorie del portar-fuori. La prassi*, tr. it. e cura di G. Cunico, Brescia, Queriniana, 1980.
- Cacciari, M., *Paradiso e naufragio. Saggio sull'Uomo senza qualità di Musil*, Torino, Einaudi, 2022.
- Gargani, A., *Stili di analisi*, Milano, Feltrinelli, 1980.
- Gargani A., *Lo stupore e il caso*, Roma-Bari, Laterza, 1985.
- Gargani A., *L'io insalvabile*, in AA.VV., *La crisi del soggetto. Esplorazione e ricerca del sé nella cultura austriaca contemporanea*, Firenze, La Casa Usher, 1985.
- Gargani, A., *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Roma-Bari, Laterza, 1990.
- Gargani, A., *L'arte di esistere contro i fatti. Thomas Bernhard, Ingeborg Bachmann e la cultura austriaca*, introduzione e cura di M. G. Ciaurro, Brescia, Lamantica Edizioni, 2017.
- Kafka F., *Diari*, 2 voll., a cura di M. Brod, tr. it. di E. Pocar, Milano, Mondadori, 1952.
- Masini F., *Franz Kafka: una distruzione che edifica*, in AA.VV., *La crisi del soggetto. Esplorazione e ricerca del sé nella cultura austriaca contemporanea*, Firenze, La Casa Usher, 1985.

- Masini F., *La via eccentrica. Figure e miti dell'anima tedesca da Kleist a Kafka*, Casale Monferrato, Marietti, 1986.
- Masini F., *Utopia e storia*, in F. M., *Le stanze del labirinto. Saggi teorici e altri scritti*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Firenze, Ponte alle Grazie, 1990.
- Masini F., *Franz Kafka. La metamorfosi del significato*, a cura di E. C. Corriero, Torino, Ananke, 2010.
- Moravia S., *L'esistenza ferita. Modi d'essere, sofferenze, terapie dell'uomo nell'inquietudine del mondo*, Milano, Feltrinelli, 1999.
- Perullo, N., *I nostri fantasmi*, in N. Perullo e U. Fadini (a cura di), *Storia, natura, ecologia. Scritti per Manlio Iofrida*, Modena, Mucchi, 2022.