

Indice

- p. 9 *Ludwig Binswanger critico di Heidegger. Essere-per-l'amore*
di Enrico R.A.C. Giannetto
- 15 *Introduzione*
di Domenica Discipio
- 41 *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano*
parte prima, capitolo primo
L'essere insieme l'un con l'altro di me e di te
L'essere noi nell'amore

Ludwig Binswanger critico di Heidegger

Essere-per-l'amore

Ludwig Binswanger (1881-1966) è all'origine di quella prospettiva che è chiamata psicoanalisi esistenziale o antropoanalisi o ancora psichiatria fenomenologica: si trattava di superare la filosofia positivista che pensava essere alla base della psicoanalisi freudiana, per dare alla psicoanalisi un fondamento che rintracciava nella fenomenologia di Edmund Husserl (1859-1938), nella sua declinazione esistenziale ed ermeneutica da parte di Martin Heidegger (1889-1976), nella *Daseinsanalyse*, a cui dava una valenza importante anche per una antropologia fenomenologica.

Meno noto è che Binswanger, specialmente nell'opera del 1942 intitolata *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (Forme fondamentali e conoscenza dell'esistenza umana)*¹, metteva completamente in discussione l'analisi esistenziale heideggeriana, e, in particolare, la distinzione fra ontologico e ontico, fra piano trascendentale e piano empirico, e quindi l'individuazione della struttura ontologica dell'esserci in termini della cura². Heidegger pensava che la cura, la pre-occupazione per la stessa sua esistenza-sussistenza, fosse la caratterizzazione fondamentale dell'esistenza umana, una volta eliminate tutte le prospettive teoriche, tutti i presupposti teoretici, tutte le categorie sovrastrutturali con cui la guardiamo e la pensiamo, e risalendo, attraverso la metodologia fenomenologica,

1. L. Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Niehans, Zürich 1942, Reinhart, München 1953, 1962.

2. Danilo Cargnello (1911-1998) ha dato di questo testo ampio resoconto: D. Cargnello, *Amore, amicizia, aggressività ed ipseità nell'antropologia esistenzialista di Ludwig Binswanger*, in "Rivista di Psicologia normale, patologica e applicata", XLIII/3-4 (1947), pp. 111-142, XLIV/1-2 (1948), pp. 36-59, XLIV/4 (1948), pp. 178-199; D. Cargnello, *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1966, 1977, poi Fioriti, Roma 2010. Domenica Discipio aveva pure già presentato l'argomento: D. Discipio, *Per una "fenomenologia dell'amore": Ludwig Binswanger*, in *La cosa stessa. Seminari fenomenologici*, a cura di Giuseppe Semerari, Dedalo, Bari 1995, pp. 231-269.

all'esperienza vivente, esistenziale, dell'essere stesso: a Heidegger, questa sembrava una caratterizzazione primaria e inequivocabile dell'esistenza, una condizione di possibilità della auto-comprensione dell'esistenza, una base eticamente "neutrale" su cui considerare tutti gli altri aspetti dell'esistenza³. Soprattutto, Heidegger voleva contrapporsi alla prospettiva fenomenologica etica di Max Scheler (1874-1928), che considerava, sotto la luce di un'intuizione sentimentale legata all'amore, l'essere delle cose come un con-essere eticamente connotato: la natura del puro essere non poteva essere considerata dal punto di vista del "dovere essere" etico, a meno di ricadere in un'identificazione di ontologia ed etica⁴. Questa conclusione era dovuta all'assenza di una prospettiva storico-evolutiva antropologica dalla fenomenologia di Heidegger, che avrebbe potuto comprendere la necessità dell'etica a partire dalla consapevolezza di una natura originaria in cui non sussiste differenza fra naturalità ed eticità ad essa implicita e di una posteriore corruzione della natura (per esempio, a causa del peccato originale nella prospettiva cristiana) che pone la differenza fra essere e dovere-essere.

Comunque, Heidegger identificò la cura come struttura ontologica e trascendentale dell'esistenza umana, e considerò come ontica ed empirica qualsiasi altra connotazione e non si rese conto che la cura di sé come preoccupazione per la propria stessa esistenza-sussistenza non poteva costituire una base eticamente neutrale per l'auto-comprensione umana, ma piuttosto ontologizzava e trascendentalizzava una natura già corrotta dell'esistenza umana, non tenendo conto della sua natura pre-lapsaria: per Heidegger, l'eticità stava così solo in una cura di sé (d'ispirazione greca), legata all'autenticità, in contrapposizione a una cura delle cose puramente mondane, che porta a una condizione alienata; mai in una cura degli altri (propugnata dal Cristianesimo).

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, a cura di E. Husserl, Band VIII (1927), pp. 1-438 e poi Niemeyer, Tübingen 1927, 2001; a cura di F.-W. von Hermann, in *Gesamtausgabe*, vol. II, Klostermann, Frankfurt am Main 1977 (la prima con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* di Heidegger); tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, con aggiornamento bio-bibliografico di A. Marini 1976; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi con le glosse a margine dell'*Hüttenexemplar* (esemplare della baita) di Heidegger, Longanesi, Milano 2005; tr. it., con testo tedesco a fronte, di A. Marini, *Essere e tempo*, Mondadori, Milano 2006.

4. M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass mit einem Ahnang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*, Nyemeier, Halle 1913; tr. it. di A. Zhok, *Amore e odio*, Sugarco, Milano 1993, e poi M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Cohen, Bern 1923; tr. it. di L. Pucci, *Essenza e forme della simpatia*, Città nuova, Roma 1980; tr. it. di L. Oliva & S. Soannini, a cura di L. Boella, FrancoAngeli, Milano 2010; E. Giannetto, *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Limena (PD) 2018, pp. 149-160.

Questa scelta di caratterizzare la struttura ontologica dell'esserci in termini di cura, anziché in termini di amore fu subito contestata a Heidegger, da parte del teologo Wilhelm Koepp (1885-1965): nell'analitica dell'esistenza di Heidegger la struttura trascendentale dell'umano è stata fissata fenomenologicamente, con un passaggio arbitrario dall'ontico all'ontologico⁵, in una cura preoccupantesi e procurantesi i mezzi della sua sussistenza in cui si appiattisce anche il con-essere: questa era stata anche la critica di Karl Löwith (1897-1973), nella sua tesi di abilitazione alla docenza, *Phänomenologische Grundlegung der ethischen Probleme*, del 1927, con relatore lo stesso Heidegger, pubblicata l'anno successivo con alcune modifiche⁶.

Se la struttura trascendentale dell'esistenza è questa della cura, allora solo l'angoscia può esserne la cifra.

Certamente, Heidegger era consapevole della rilevanza dell'amore, specialmente nelle sue prime riflessioni⁷, ma non ne sviluppò mai una fenomenologia, come già aveva tentato Scheler⁸ e poi Binswanger.

Questo è importante da rilevare, perché, mentre una critica sul fondamento può essere comunque discutibile, un'effettiva fenomenologia dell'amore, come quella elaborata da Binswanger, mostra invece una contraddizione nella prospettiva heideggeriana: Heidegger, infatti, riteneva che fosse possibile spiegare l'amore come fenomeno ontico derivabile dalla struttura ontologica della cura. Binswanger, però, mostra che la fenomenologia dell'amore non è compatibile

5. Cfr. K. Löwith, *Grundzüge der Entwicklung der Phänomenologie zur Philosophie und ihr Verhältnis zur protestantischen Theologie*, in *Theologische Rundschau* II (1930), 26-64, 333-361; id., *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie*, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* XI (1930), 365-399; tr. it. a cura di U. Ugazio, *Ontologia fenomenologica e teologia protestante. Due studi*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 2001, 90, 133-134, dove è discussa la critica di W. Koepp alla prospettiva heideggeriana in nome della centralità dell'amore: W. Koepp, *Merimna und Agape. (Zur Analytik des Daseins in Heideggers „Sein und Zeit“ 1927)*, in: Wilhelm Koepp (Hrsg.): *Reinhold-Seeberg-Festschrift*. Band 1: *Zur Theorie des Christentums*. A. Deichert, Leipzig 1929, pp. 99-139. Heidegger ha sempre risposto che l'amore si poneva sul piano ontico e non ontologico, ma è chiaro che se la struttura ontologica è quella della egoistica cura di sé seppure condivisa, l'amore non ne può essere mai una manifestazione ontica.

6. K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Drei Masken, München 1928; poi in K. Löwith, *Sämtliche Schriften I, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, a cura di von Klaus Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197; tr. it. a cura di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.

7. E. Giannetto, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli, Roma 2010, pp. 7-8.

8. E. Giannetto, *Sguardi sul pensiero contemporaneo. Filosofia e scienze per cambiare il mondo*, libreriauniversitaria.it, Limena (PD) 2018, pp. 149-160.

con la temporalità della cura e con la caratterizzazione dell'esistenza umana con l'essere-per-la-morte.

Seppure Binswanger parla dell'amore come un modo d'essere, mostra comunque che non solo l'amore può costituire una struttura ontologica dell'esistenza, alternativa a quella heideggeriana, ma porta a una connotazione ulteriore dell'esistenza in termini completamente diversi.

A partire da Binswanger, con Binswanger e oltre Binswanger, si può mostrare che il modo di essere-nell'amore, di essere-insieme-nell'amore, di essere-l'uno-con-l'altro nell'amore (*Mit-einander-sein in der Liebe*), il *modus amoris* non è soltanto un modo fra altre possibili manifestazioni ontiche dell'esserci, ma può essere costitutivo dell'ontologia dell'esserci umano, se l'esserci (*Dasein*) è costitutivamente, intrinsecamente, un con-esserci (*Mit-sein, Mit-Da-sein*) come pure aveva pensato Scheler: si tratta non di mero amore sessuale, non di mera passione amorosa, non di un amore romantico destinato alla morte, non di amore platonico ideale, non di amore religioso sovranaturale, ma propriamente dell'unione di due (duale) o più (plurale) esistenze, dell'unione attiva di cura uno-dell'altro che costituisce la trascendenza di sé stessi, dell'ipseità egoica, in un "noi".

L'amore è pensiero, idea, sentimento, affetto, volontà, ma soprattutto azione, prassi di co-esistenza l'uno-per-l'altro, l'uno-per-gli-altri: è un modo di esistere, un modo di vivere che abbraccia tutti gli aspetti dell'esistenza, e quindi non è mera natura, dato ontologico, ma anche etica.

Con Binswanger si possono delineare le proprietà dell'amore. Per prima cosa, l'amore annulla le distanze, la prossimità prodotta dall'amore annulla lo spazio. Mentre la spazialità della cura è finita e delimitata dall'interesse per la sussistenza, la spazialità dell'amore è infinita, illimitata, indeterminata; illimitata come l'etica dell'amore, che è volto a tutte le forme di vita, a ogni singola vita anche non-umana⁹: come nell'amore del prossimo proposto da Gesù, inteso (*Vangelo di Luca 10.29-37*) come un genitivo soggetto in cui è chi ama che si fa prossimo a tutti al di là delle differenze di etnia, di religione, di cultura, di genere e anche di specie¹⁰.

9. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik*, in *Kulturphilosophie. Bd. 1: Verfall und Wiederaufbau der Kultur (1914-1917); Bd. 2. Kultur und Ethik*, Beck, München 1923; tr. it. di A. Guglielmi Manzoni, *Filosofia della civiltà*, Fazi, Roma 2014.

10. E. Giannetto, *L'etica della Regalità di Dio e la negazione della sovranità politico-religiosa*, in *La sovranità in legame*, a cura di G. Dalmasso & S. Maletta, Jaca Book, Milano 2015, pp. 221-241.

L'amore annulla anche le distanze temporali, annulla il tempo, lo arresta: l'amore non ha limiti temporali, va anche oltre la finitezza temporale dell'eserci, oltre la morte.

Quello di Heidegger era il tentativo di delineare una struttura universale trascendentale, e, seppure temporale, astorica dell'esistenza umana e della realtà cosmica, in cui essa s'innesta. Così, quanto si dà sul piano empirico, concreto, storico – che Heidegger chiama ontico –, si traspone su un piano universale, trascendentale – che Heidegger considera ontologico. Ma la cura per quanto sia un atteggiamento esistenziale che si presenta spesso nell'esistenza umana individuale, diventa categoria esistenziale di auto-comprensione della vita umana solo in particolari epoche storiche e in particolari località geografiche.

Ora, è chiaro che se la cura come categoria esistenziale è legata a una certa elaborazione storico-culturale sul tema del tempo e della morte, l'amore, come categoria esistenziale, è strettamente legata all'evento storico del cristianesimo, in cui l'escatologia e il messianismo ebraico si presentano come realizzati nell'esperienza esistenziale e super-etica di Gesù come Cristo: questo è un fatto storico. Così, dopo l'etica greca e le etiche orientali caratterizzabili come etiche della cura di sé¹¹, è con il Cristianesimo che si rivela il superamento dell'ontologia nell'etica attiva dell'amore che trascende l'esistenza individuale, e che si dà storicamente la condizione di possibilità di un'esistenza basata sull'amore totale come dono della propria esistenza agli altri.

Le differenti manifestazioni storiche, culturali ed etniche, dell'amore sono espressioni parziali di questa struttura originaria fondamentale di quest'amore totale, che non è un dato ontologico fissato, ma un "apriori etico"¹², e che quin-

11. A. Schweitzer, *Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik*, Beck, Munchen 1935, 1965; tr. it. di A. Olivoni, a cura di S. Marchignoli, *I grandi pensatori dell'India*, Astrolabio-Ubaldini 1962, poi Donzelli, Roma 1997.

12. G. Calogero, *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Edizioni di Comunità, Milano 1950; poi, introduzione e cura di E. Giannetto e M. La Torre, Rubettino, Soveria Mannelli 2020. Guido Calogero ampliò poi il suo scritto: G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1962. La seconda parte è intitolata *Dialogo, laicismo, coesistenza*. Nella ristampa del 1969, *Logo e dialogo* è compreso alle pp. 13-160, mentre il testo completo è di 408 pagine. Per quanto in sé coerente con il progetto iniziale, questo volume contiene, nella seconda parte, anche il testo di tre lezioni tenute da Calogero all'Università di Bruxelles nel marzo 1958, in lingua francese, *L'éthique du dialogue et le fondements de la démocratie*, pp. 319-356. Questo testo è stato solo recentemente tradotto in lingua italiana da Renato Trombelli: G. Calogero, *L'etica del dialogo e i fondamenti della democrazia*, in G. Calogero, *L'abbcicci della democrazia e altri scritti*, a cura di R. Trombelli, con una testimonianza di G. Sasso, Editoriale scientifica, Napoli 2018, pp. 137-177.

di non può essere interpretata come data una volta per tutte, staticamente, ma eticamente, come frutto di scelte, di decisioni, di attività.

È erroneo, anche dal punto di vista cristiano, cercare un fondamento onto-teologico all'amore: l'evento storico del cristianesimo si pone come la condizione di possibilità storico-trascendentale dell'apparire dell'amore come categoria esistenziale di auto-comprensione della vita umana, e in generale della vita e del cosmo, nella sua natura originaria mai assolutamente data come realtà ontologica.

La temporalità costitutiva dell'esserci singolare di Heidegger si mostra così solo quale caratterizzazione di un'esistenza egoicamente isolata, nell'epoca contemporanea in cui si è data una de-cristianizzazione quasi completa delle società umane: l'esistere-l'uno-nell'altro-negli-altri proprio dell'amore fa sì che la finitezza temporale dell'esserci egoico sia trascesa, fa sì che sia trascesa anche la morte, perché si continua ad esistere negli altri, anche dopo la morte individuale; l'evento storico del cristianesimo aveva effettivamente abolito la morte. San Paolo nella *Lettera ai Romani* al cap. 6 (6.2, 6.4, 6.8, 6.11) e nella *Seconda lettera ai Corinzi* al cap. 5 (5.14, 5.17) dice che noi tutti siamo già morti, perché la vera morte è la condizione egoica del peccato; e adesso siamo creature nuove, libere dal peccato, risorte. L'anticipazione heideggeriana della morte trasforma un evento futuro in un evento continuamente presente; per San Paolo, invece, il cristiano anticipa l'evento della morte nel battesimo e la getta nel passato; la morte appartiene ormai al passato, perché non si vive più per sé stessi: nell'amore, non si muore più. Anche la morte dell'altro appartiene già al passato: l'altro continua a vivere per sempre in noi nell'amore; questa è la vita "eterna", la vera vita dell'amore.

L'esistenza, allora, non può caratterizzarsi come un heideggeriano essere-per-la-morte: questo può caratterizzare solo l'esistenza egoica di una certa epoca storica, non l'essere-nell'amore. La morte non è altro, allora, che la via per l'esistere totalmente nell'altro, negli altri, la realizzazione totale dell'amore come dono della propria esistenza nella sua totalità all'altro, agli altri: la totalità del proprio esistere che si può abbracciare nella morte è solo la totalità dell'amore.

L'amore non è allora solo il modo di esistere, ma anche la sua finalità: esistere è trascendersi negli altri, trascendersi nell'amore degli altri, essere-per-l'amore.

Enrico R.A.C. Giannetto

direttore del Dipartimento di lettere, filosofia, comunicazione
dell'Università degli Studi di Bergamo

L'essere insieme l'un con l'altro di me e di te

L'essere noi nell'amore

A. L'essere insieme l'un con l'altro nel modo dell'amore (*liebende*)

I. La spazialità dell'essere insieme l'un con l'altro nel modo dell'amore

Esposizione del problema

Il quotidiano relazionarsi degli uomini, la loro piccola e grande politica sono dominati da un chiaro imperativo e dalle misure prese per la sua restrizione, regolamentazione e organizzazione, l'imperativo: *ôte-toi que je m'y mette*. Noi ci poniamo la domanda sul modo (*Modus*) della spazialità, nel quale sono "possibili" un tale imperativo e l'evidente brevità e inequivocabilità del suo linguaggio, in maniera tale da accedere, senza ulteriori indugi, al modo della estensione, della *extensio* in senso cartesiano. Questa modalità di spazializzazione, l'unica che Cartesio conosceva e che ha successivamente identificato con la spazialità, anzi, esattamente con il mondo – con grande svantaggio per la psicologia e l'ontologia del periodo successivo – è caratterizzata da indivisibilità, composizione e movimento. Ciò che permane in tutti questi cambiamenti, che rimane costante in essi, è la cosa corporea (*Körperding*), la *res corporea*. La relazione spaziale tra le singole cose corporee è l'esser-presenti-l'una-accanto-all'altra, ragion per cui una cosa non può prendere il posto di un'altra senza che l'altra non cambi il proprio posto.

Introduzione

In opposizione ad una psicologia che procede in modo puramente rappresentativo o oggettivante, che può innalzare solo muri di conoscenza intorno all'amore, la conoscenza dell'esserci ha il suo autentico fondamento

e la sua base nell'essere-l'un-con-l'altro amante di Io e Tu. Se la domanda diretta verso gli oggetti cela e, rinunciando, ruota solo attorno all'essere-l'un-con-l'altro amante, la domanda sull'esserci riceve le autentiche direttive proprio da questo essere. Giacché solo dall'indivisa pienezza d'essere della reciprocità (*Einander*) emergono Io e Tu, per raggiungere l'un l'altro la loro "Identità" (*Selbstheit*). Ma anche il semplice prendere "l'altro" per qualcosa – per l'orecchio, per la parola, per il "punto debole", ecc. –, anche il maneggiare, circuire, trafficare dell'uno con l'"Altro" nella vita sociale, la grande e piccola politica, l'amministrazione della giustizia, l'economia, anche questo prendere-per si apre alla comprensione dell'esserci solo quando si rivela come "restringimento" o "decadimento" dell'essere-l'un-con-l'altro nel mero con-essere di "uno e di un altro". Ciò vale a maggior ragione per l'essere-per-se-stesso dell'io-individuo autosufficiente. Il fatto che, fino ai nostri giorni, la psicologia, partendo dall'io-individuo assolutizzato e dalle possibilità, dalle disposizioni, dagli eventi, dai processi, dalle attività, dalle tendenze e dalle funzioni o atti "in" esse o "su" esse, si sia orientata e formata metodologicamente sulla base di questo "decadimento", mostra soltanto che essa ha attinto le direttive della sua ricerca dall'impersonale oggettività di una "società" concepita secondo il modello naturale, dal concetto di cosa, caratteristica, funzione ed energia della scienza naturale, comunque, nel migliore dei casi, dall'idealismo dell'intenzionalità unilateralmente costituita.

Come ha mostrato Heidegger¹, questa visione scaturisce interamente dalla spazialità e dal mondo dell'orientamento unilaterale verso l'essere come costante presenza. Anche questo progetto d'essere giace in fondo all'*ôte-toi que je m'y mette*. Per lui è inconcepibile il fatto che la spazialità possa significare qualcosa di diverso dall'essere l'uno accanto all'altro "nello spazio" e che il cambiamento ad opera di qualcos'altro possa essere causato dall'applicazione di una pressione e di una forza per superare una resistenza.

Oltre all'imperativo unilaterale "*Lévati tu, che in quel posto mi metto io*", oltre a questa "violenta" concessione di un *posto* in una determinata *zona* mediante lo sfratto di chi aveva preso quel posto o di un corpo umano che si trovava in esso (oppure di una sfera di potere ad esso corrispondente),

1. *Essere e tempo*, §§ 22-24.

conosciamo, tuttavia, altri tipi di sfratto e di sgombero antropologici. Può fungere da esempio quello della possibilità dello scientifico, che si basa davvero su qualsiasi discussione fattuale. Anche qui si tratta di togliere il posto e prendere il posto di un determinato, ma ora significativamente limitato, ambito spaziale, all'interno di una predeterminata spazialità di senso. "Io te lo concedo" significa che io riconosco o lascio al mio interlocutore una determinata "posizione" all'interno di una tematica relazione di senso, significa che io libero questa posizione, dalla quale mi ritiro o che lascio (si veda con-cedere, con-cessio), per cederla al partner, per non "contendergliela" più, riconoscendo il fatto che egli ha diritto a questo spazio "controverso" e che, dunque, esso è "un suo diritto". E non per caso, ma grazie alla perfetta strutturazione (*Durchstrukturiertheit*) dell'essere umano, vediamo che l'ammissione o il riempimento di spazio produce il gesto della resa, uscendo, in questo modo, "dal suo spazio" ed effettuando il passaggio nello spazio dell'altro, mentre l'altro, a lui proteso, prende in consegna la sua "offerta"². Ciò che vale per l'atteggiamento e il gesto di questo fare-spazio, vale anche per lo sguardo, per l'espressione del volto e per la voce. La voce della disposizione donante, anche solo nell'essere profferita, "si abbassa" e diviene un po' più sommessa, l'espressione del volto si distende, lo sguardo diventa "meno penetrante", in conformità alla perdita del proprio spazio, della personale sfera di potere; anche qui, infatti, domina ancora l'opposizione di mio e tuo, la legge dello spostamento di opinioni contrastanti, l'obbligo di cedere il territorio sotto l'influsso di un potere ordinato, quello della struttura spaziale della Ratio. Ma questa Ratio aleggia così poco *sull'essere* umano che, anzi, ovunque essa domini e fintanto che domina, controlla questa comune struttura spaziale fino al comportamento "nello spazio" del dito mignolo.

Se adesso proviamo ad indagare l'essere l'un con l'altro amante – detto in modo abbreviato: *l'amore* – nella peculiare modalità della disposizione antropologica, non sorgono difficoltà finché conduciamo questa indagine in relazione alle due summenzionate forme di disposizione. Che amore significhi proprio il contrario di comando, pressione e violenza, di sviluppo

2. Si può vedere come il cosiddetto io-spazializzato superi lo spazio fisico in quello spazio mondano in cui dev'essere compresa, ovviamente sotto lo spazio mondano, l'intera spazialità "del mondo", anche quella "spirituale".

di potere con l'intento di superare una resistenza, ma anche di "chiara" inequivocabilità nel senso della ratio, sembra esser chiaro sin dal principio. Allo stesso tempo, ciò significa che la spazializzazione dell'amore dev'essere qualcosa di totalmente diverso dalla violenta disposizione di un posto mediante l'allontanamento di un corpo umano esistente su di esso, o dalla sfera di potere ad esso appropriata, e che il suo linguaggio dev'essere un altro rispetto al linguaggio guidato da questa disposizione. Amore e forza, o violenza, si escludono a vicenda. Allo stesso modo, si escludono a vicenda amore e ogni modalità dell'aver ragione e dell'avere-un-diritto-su-qualcosa, del cambio di proprietà e della cessione, dello scambio e del commercio o, soprattutto, dell'agire. Pertanto, qui non troviamo alcuna concessione e rinuncia a qualcosa, né crescita o perdita, né ampliamento né riduzione del "proprio spazio", quindi nessun contatto della sfera del mio e del tuo nel senso del possesso "mondano". Certo, anche l'amante "può", a volte, essere coinvolto in una discussione scientifica, ma deve esser chiaro che questo "potere" non ha nulla a che vedere con l'essenza dell'essere l'un con l'altro amante, anzi, esso le è, piuttosto, completamente estraneo. Si può discutere in termini scientifici, soprattutto "cooperare", senza amarsi, e ci si può amare senza cooperare. Nella misura in cui esiste, da un lato, una differenza tra la relazione antropologica di forza o di comando, dall'altro, cooperazione e amore, nel primo caso, si tratta di una esclusione opposta, nel secondo, di estraneità o intangibilità. Il semplice fatto che tu hai ragione ed io torto o viceversa, non riguarda in alcun modo l'essere l'un con l'altro amante, ma è del tutto incompatibile con l'amore insistere sul mio o sul tuo diritto, lo è, soprattutto, ogni forma di costrizione a riconoscere un diritto, quindi ogni imperativo e, con esso, ogni disposizione nel senso della spazialità della extensio, della presenza di cose corporee in determinati luoghi, e di forme e leggi del loro cambiare di posto. Ciò si evidenzia anche da entrambi i lati della struttura spaziale. Il gesto proprio del "politico", relativo al superamento di un imperativo di resistenza, indipendentemente dal fatto che si tratti di individui umani o statali, è il "*venire alle mani*", sono i maneggi mutevoli, calcolati e gli intrighi delle lotte di potere che fluttuano "nello spazio"; l'autentico gesto d'amore è l'*abbraccio*: lì una situazione condizionata e controllata, una disposizione estraniante e che rivendica il proprio strappando, spingendo, allontanando oppure distruggendo, con tutte le sue

modificazioni tecniche, qui la situazione unica, finita, non condizionata da nessuno o, mediante l'“indisponibile”, soprattutto “strutturata”, della spazializzazione mano nella mano, noncurante della zona, del posto, una concessione infinita *l'uno all'altro* di spazio indivisibile, l'infinito, inesauribile e imperscrutabile *Noi dell'amore*. Ma da dove assumiamo, noi, il diritto di parlare dell'amore?

È noto che il significato del *linguaggio* dell'amore è imposto in grande misura e in modo del tutto determinato da “rappresentazioni spaziali”. Quando, poco fa, abbiamo parlato di illimitato, infinito, inesauribile e imperscrutabile spazio dell'amore, abbiamo, con ciò, parlato nel linguaggio stesso dell'amore. Ciò potrebbe essere dimostrato dal linguaggio di una tragedia, che, secondo un'espressione di Lessing, “l'amore stesso ha contribuito ad elaborare”:

Nel bene sono profondo come il mare, così profondamente innamorato... più ti do³, più ho: tutt'e due le cose senza limiti (Giulietta in *Romeo e Giulietta*, II, 2).

Qui la creatura innamorata parla a se stessa, l'amante parla *di* se stessa; ma la sua esperienza viene dall'unione, dalla reciprocità o dal noi dell'amore, dall'eros, conosce un accrescimento dell'*avere* solo attraverso il *dare*, è⁴, infatti, *ἑαυτὸν ἀύξων*, auto-accrescimento “senza limiti”:

Make thy love larger to enlarge my worth [Rendi più grande il tuo amore per ingrandire il mio valore] (Elizabeth Barrett-Browning, *Sonnets from the Portuguese*, XVI).

Rilke (*Inselbücherei*, n. 252, Leipzig 1919, XVIII) traduce liberamente:

3. Tradotto da Gundolf. Nell'originale: more I give to thee, più ti do! – Per evitare fraintendimenti, va qui notato che se traiamo i nostri esempi linguistici dal linguaggio dell'amore sessuato, la nostra ricerca non si limita affatto all'amore dei sessi nel senso dell'amour-passion o amore-passione. Finora abbiamo usato soltanto il linguaggio dell'amore-passione, mentre in esso *non* è espressa soltanto la passione, bensì *l'amore*! A parte l'amore tra madre e figlio, che, in quanto amore tra amanti non uguali, non può esaurire l'intero contenuto fenomenico dell'essere l'un con l'altro amante, in nessun luogo l'amore può *esprimersi* più profondamente e chiaramente che nell'amore dei sessi.

4. Cfr. Eraclito, fr. 115 (Diels), dove si parla di un (del tutto diverso) autoaccrescimento del *Logos*: “L'anima è il Logos che accresce se stesso”.