

Azione, disbrigo, esonero. Gehlen e l'esperienza di vita

di

Michelantonio Lo Russo

1. L'importanza del «disbrigo» e del «poter disporre»; 2. Corpo e asceti: l'eredità di Schopenhauer; 3. Esperienze di seconda mano e ipermorale; 4. Il ritorno di un ideale e la filosofia come esperienza di vita.

In questo contributo si metterà in evidenza come il nucleo centrale dell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen sia costituito dal modo con il quale egli ha inteso l'esperienza umana, vale a dire come azione caratterizzata dal disbrigo e dall'esonero. Sono le riflessioni sull'esperienza a fargli abbandonare l'idealismo per volgersi all'antropologia filosofica. Il tutto avviene sotto l'influsso di Schopenhauer e del suo filosofare a partire dal corpo.

Di quest'ultimo Gehlen rifiuta la metafisica, ed è scettico verso l'asceti descritta nel Mondo come volontà e rappresentazione. Ma la presenza dell'ideale ascetico, variamente declinato, rimane centrale, sia nel suo progetto d'antropologia elementare, sia nelle riflessioni morali.

Ben lontano dall'essersi esaurita, la vitalità di quest'ideale, dopo la stagione dell'antropologia filosofica, è testimoniata dalla recente riscoperta della tradizione della filosofia come stile di vita, legata soprattutto al nome di Pierre Hadot e centrata sulla nozione di “esercizio”, che porta avanti l'idea e la pratica della filosofia come esperienza di vita.

1. L'importanza del «disbrigo» e del «poter disporre»

Il progetto d'antropologia filosofica di Gehlen, poi sfociato nel suo capolavoro, *L'uomo*¹, è impensabile senza le sue riflessioni sull'esperienza. Queste sono condensate in un saggio del 1936, *Della natura dell'esperienza*². È Gehlen stesso a sostenere che questo saggio contiene la prima versione del modello antropologico con il quale egli ha successivamente lavorato³.

Il saggio sull'esperienza testimonia un cambio di prospettiva. L'autore, sin lì studioso dell'idealismo e specialista di Fichte, cambia oggetto d'analisi. Nel 1935 tiene un corso su «Antropologia filosofica ed etica». L'anno successivo, poi, pubblica *Della natura dell'esperienza*⁴.

Al centro della sua riflessione c'è ora un modo inedito d'intendere il concetto di *azione*, vale a dire a partire dalla condizione dell'uomo, dalla sua morfologia, dai suoi organi, dai suoi istinti. È la necessità d'elaborare il mondo per renderlo un posto adatto a vivere che costituisce, ora, l'irrinunciabile sfondo di ogni discorso sull'azione.

Al centro di questa svolta c'è la necessità per l'uomo di modificare l'ambiente in cui vive. Un agire che contiene in sé anche e sempre un sapere. Il *commercium* con le cose del mondo s'inizia a delineare come un processo infinito, enormemente complicato, che “apre” alla coscienza

attraverso la co-implicazione delle prestazioni motorie, sensoriali e intellettuali, poste alla base dei campi simbolici del vedere, del parlare e del rappresentare.

Nell'agire l'uomo si confronta attivamente con l'ambiente che lo circonda, plasmandolo. Contemporaneamente, il confronto è aperto verso gli altri uomini e verso se stesso. L'esercizio dell'azione e il suo esito, frutto di selezione, scarto, costruzione, sono la base per azioni successive. Di ogni azione, cioè, si dà "memoria". È questo il nucleo del concetto di *esonero*, che avrà importanza capitale nel progetto d'antropologia elementare delineato ne *L'uomo* e nelle grandi opere successive.

L'esperienza è intesa da Gehlen come prestazione, fondata sul *disbrigo* e sul *poter disporre*⁵. L'impostazione kantiana e fichtiana, che riduce l'esperienza in giudizio, è rifiutata. Piuttosto, l'autore guarda ad Aristotele e alla sua concezione dell'esperienza come capacità che deriva dalla memoria. Rispetto a Kant, scrive Gehlen, Aristotele «ha visto innanzitutto la *compiutezza* di un processo dell'esperire, il quale termina in un poter disporre, e ha scelto coll'espressione "techné" (capacità) un termine neutrale rispetto alla differenza tra "fisico" e "psichico". Un uomo esperto è naturalmente in prima istanza non chi dispone di giudizi corretti ma chi, in un campo qualunque, possa anche trattarsi di pura destrezza fisica, ha costruito qualcosa, ne dispone e, semplicemente, *può*».⁶

I due processi costitutivi dell'esperienza così intesa, lo sbrigare e l'avere a disposizione, si rimandano a vicenda. Nella lettura di Gehlen, ogni esperienza è sempre anche un restringimento del campo del possibile. Una delimitazione che, basandosi sul sapere rammemorante, permette di proiettarsi in avanti, di farsi un'idea dell'esito e di ciò che ci si deve o si può attendere. Come anche di indicazioni per le azioni future. In ogni esperienza concentrata, sottolinea Gehlen, «è presente anche ciò che essa *non* manifesta oppure *non* contiene»⁷.

Questo riuscire a "guardare" avanti e indietro è un elemento caratteristico dell'uomo. La sua apertura al mondo rende necessaria l'acquisizione di esperienze. Già in questo saggio, Gehlen mostra che per parlare dell'uomo è utile partire dal confronto con gli animali. Certo, qui non c'è ancora traccia del confronto con le discipline specialistiche come, ad esempio, l'etologia. Ma gli elementi ci sono tutti: l'uomo come essere non specializzato, esposto a un mondo indeterminato e aperto, fonte di possibilità imprevedibili; la carenza di organi adatti all'ambiente; la non specializzazione; la plasticità e l'eccesso pulsionale, compresa la tendenza al lussureggiamento delle pulsioni, cioè alla degenerazione; la funzione esonerante dei simboli dell'esperienza, soprattutto del linguaggio. Per tacere della necessità della disciplina, in un essere che viene al mondo così indifeso. Il testo abbonda di termini come: esercizio, disciplina, training, regola, abitudine, compresa «l'abitudine di contrarre abitudini».

Soprattutto, Gehlen contrae tutti questi termini in uno solo: carattere.

È dunque giustificato – scrive – parlare anche del carattere sotto il titolo di "esperienza": esso appartiene a quell'insieme, grande e estremamente stratificato, di *prese di posizione*, che vanno sviluppate, attraverso le quali noi ci confrontiamo con il mondo [...] Con queste prese di posizione durature, determinate ed esclusive si mira in realtà all'esistenza (in ciò consiste, per dirla con Goethe, "l'opera d'arte" della nostra vita), e tutto ciò diventa comprensibile a partire da quel fatto fondamentale dell'essere umano: l'uomo non vive ma *conduce* una vita, a partire da esperienze e

prestazioni che lui stesso costruisce e coltiva e alle quali è rimandato perfino il puro processo vitale del suo corpo⁸.

2. Corpo e ascesi: l'eredità di Schopenhauer

Questo rimando al corpo va sottolineato. Perché con il saggio sull'esperienza, Gehlen inizia a filosofare a partire dal corpo. Il metodo gli veniva da Arthur Schopenhauer, la cui influenza è capitale. Agli inizi della sua carriera universitaria, infatti, Gehlen dedica tre seminari al filosofo di Danzica. Di quest'ultimo ne rifiuta l'istoricità, cioè il fatto che nel *Mondo* e nelle altre opere la storia tenda a dissolversi in storia naturale. Da questo punto di vista, la filosofia e l'antropologia di Gehlen possono essere persino considerate come un grande tentativo di far valere, contro Schopenhauer, l'autonomia e l'originalità della storicità dell'esserci dell'uomo⁹. Ma pur con tutti i legittimi distinguo, l'influenza rimane. Un occhio alle date. Il saggio sull'esperienza è del 1936. Ma due anni dopo, quasi a rimarcare il nuovo corso di pensiero, Gehlen pubblica un testo intitolato *I risultati di Schopenhauer*.

Certo, dell'autore del *Mondo*, Gehlen rifiuta la metafisica. Ma mette in chiaro che a lui è ascrivibile tutto un nuovo modo di pensare, cristallizzabile attorno ad alcuni nuclei tematici: fare filosofia a partire dall'azione; comprendere l'uomo a partire dal modo con cui il volere si manifesta negli animali, caratterizzato dall'armonia tra dotazione istintuale, struttura degli organi e ambiente; la «superficialità» dell'intelletto, che segna la differenza essenziale appunto tra uomo e animale; la concezione della conoscenza come «medio dei motivi»; il far piazza pulita di ogni distinzione tra corpo ed anima. E quest'ultima, scrive Gehlen lapidariamente, è «la più grande rivoluzione nell'antropologia dai greci»¹⁰.

Tra i «risultati» di Schopenhauer, Gehlen, discutendone l'idea di religione, menziona anche la riscoperta dell'ideale ascetico che, nel *Mondo*, è l'atto principale con il quale la volontà di vita viene negata, l'elemento cardine della soteriologia presentata in quel testo¹¹. È d'altronde lo stesso Schopenhauer a scrivere di considerare il punto di vista ascetico il culmine della sua filosofia¹². Una tesi, questa, che verrà temporaneamente messa da parte con gli *Aforismi sulla saggezza della vita* quando, al punto di vista soteriologico, subentrerà quello eudemonologico¹³. Alla negazione della volontà, cioè, subentra una sua modulazione, nel segno dei moralisti francesi e di Baltasar Gracián¹⁴. Questo mutare la prospettiva non deve sorprendere, poiché fa esplicitamente parte del metodo di lavoro schopenhaueriano, e ha lo scopo di compensare la parzialità di una prospettiva appunto con il considerare le cose dal punto di vista opposto¹⁵.

Gehlen definisce l'ascesi schopenhaueriana correttamente come «un atto individuale, non comunicabile e *opposto alla natura*, di “capovolgimento della volontà di vivere”, di rassegnazione e di rinuncia [che] si esprimerebbe come negazione delle pulsioni naturali, in casi estremi come morte volontaria per inedia»¹⁶. Ma su questo punto non intende seguire Schopenhauer. L'ascesi è rubricata alla voce «interessi per l'impotenza». Con ciò s'intende un complesso di fenomeni che possono portare la persona a una sensazione d'inferiorità esistenziale: insuccessi nell'agire, colpi del destino, malattie, certezza della morte. In queste situazioni limite, l'uomo fa esperienza di qualcosa che lo domina. Ma alla domanda se questa sensazione conduca necessariamente all'ascesi,

Gehlen risponde di no. Né all'ascesi, né alla negazione della volontà, né ad atti di rassegnazione che si oppongano alla natura. Piuttosto il contrario. Perché è proprio della *fantasia* umana essere al servizio della vita, opporsi alla rassegnazione e trasportare l'uomo, anche solo con movimenti virtuali, fuori dalla paralisi dell'impotenza.

Sono piuttosto eccezioni – scrive – i casi nei quali la forza vitale della speranza – la forza magica – si esaurisce talmente nell'uomo che la volontà di reagire contro le potenze che lo dominano si ripiega in se stessa, ricopre la fonte della delusione – cioè gli stessi impulsi vitali – e alla fine non si aspira più a niente per non essere più costretti a rinunciare a qualcosa. Schopenhauer ha indebitamente generalizzato questo caso particolare¹⁷.

Tuttavia, anche se non ne condivide l'impostazione e l'esito, ciò che va sottolineato è la permanenza dell'ideale ascetico, pur se diversamente declinato, nell'opera di Gehlen. E questo sia nelle opere di antropologia filosofica, sia in quelle di carattere etico e persino quelle sociologiche dell'ultimo periodo. Un chiaro segno del perdurante influsso di Schopenhauer, definito, non a caso, come «un filosofo con un'ampiezza di contenuti che si estende su tre secoli»¹⁸.

Senza l'ideale ascetico, infatti, la stessa antropologia filosofica è impensabile. A mettere in risalto questo elemento nell'uomo è stato Max Scheler, altro autore cui Gehlen deve molto. E al centro del progetto antropologico di Scheler c'è proprio la figura dell'uomo che, a differenza dell'animale, è caratterizzato come «colui che sa dire di no», «l'asceta della vita»¹⁹.

Questa nozione dell'uomo come *der Neinsagen-Könner* è indubbiamente suggestiva. Anche la negazione della volontà schopenhaueriana può essere interpretata come un segno della capacità umana di dire no, per esempio al perenne scacco del desiderio umano, alla brutale lotta per la vita e a ogni forma di costrizione.

In generale, però, la definizione di Scheler rientra tra le infinite definizioni dell'uomo «come qualcosa», preludio al ben più difficile sforzo di definire l'uomo «come qualcuno». Nel suo progetto di antropologia filosofica, Hans Blumenberg ha riportato una lista di questi sforzi. Si va dall'uomo come l'animale che «baratta», votato all'essere «indiretto» o che «cerca consolazione» di Simmel, all'«agglomerato di sistemi» di Luhmann, passando per l'essere «in grado di fare promesse» di Nietzsche o all'essere «che si annoia» di Sombart. Oppure, ancora, all'uomo come l'essere «dall'andatura verticale», capace di vedere e di essere visto. Definizione, questa, preferita da Blumenberg²⁰.

La prospettiva di Scheler merita un posto speciale, perché si è rivelata il punto d'avvio di una disciplina come l'antropologia filosofica.

Gehlen ha sottolineato a più riprese che il suo progetto di antropologia elementare si basa sulla messa tra parentesi del dualismo corpo-spirito, a partire dal concetto di azione. Concetto che va inteso in senso «psichicamente neutro». E questo è proprio un termine di Scheler, che lo utilizza in relazione al comportamento umano. Ma l'influsso di quest'ultimo va oltre, ed è ravvisabile in concetti chiave dell'antropologia gehleniana come, ad esempio, «l'apertura al mondo» dell'uomo o la costitutiva «eccedenza pulsionale», che ne fa un essere costantemente in preda alla brama del voler-avere-di-più, cosa che gli antichi greci rendevano con il concetto di *pleonexia*.

La posizione dell'uomo nel cosmo, così come la presenta Scheler, è una posizione eccentrica, aperta al mondo, curiosa, alla base di un comportamento capace di estendersi senza limiti, che ne

fa una *bestia cupidissima rerum novarum*. Ma l'uomo si caratterizza, appunto, anche per la sua capacità di dire no²¹.

La tesi dell'uomo come asceta della vita, come detto, Gehlen non solo la farà propria, ma la utilizzerà in tutti i suoi scritti principali. Questa tesi costituisce il tratto comune che lega il progetto d'antropologia elementare esposto nel suo capolavoro, *L'uomo*, alla proposta etica contenuta nell'ultimo libro, *Morale e ipermorale*. Non a caso, l'asceta è la figura con cui si chiude proprio *L'uomo*.

Nelle pagine conclusive della sua opera principale, Gehlen insiste sul bisogno d'obbligazione, necessario all'uomo per sopravvivere. Il teorico delle istituzioni sottolinea come ogni tipo di obbligazione comporti sempre anche un certo grado di rinuncia, cioè autolimitazione e autoinibizione, poiché siamo costantemente chiamati ad essere noi stessi il tema della nostra forza di volontà, cioè ad essere compito a noi stessi, a prendere posizione verso noi stessi.

La riflessività della nostra costituzione c'impone la scelta di un comportamento verso l'esterno. Il bisogno d'obbligazione è necessario perché apertura al mondo e plasticità pulsionale significano, da ultimo, anche e sempre carenza di meccanismi inibitori e di istinti genuini. L'uomo è costretto a fare i conti con la propria costituzione, e l'ascetismo è una delle forme principali con cui questo stato di cose elementare si manifesta²².

Ed è affascinante seguire il modo con il quale Gehlen delinea i tratti del sorgere delle istituzioni e del sentimento di gruppo, a partire dal totemismo e dalle interdizioni legate alle connesse pratiche rituali. Il divieto di uccidere l'animale totemico e di cibarsene è esteso ai membri del proprio gruppo, fino a forme di tabù più raffinate come, ad esempio, la regolazione inibitrice dei rapporti sessuali. Ma in questa lettura, porre un'inibizione è considerato un equivalente del comportamento ascetico che, dunque, è apportatore di cultura per eccellenza.

Il comportamento ascetico, in particolare, è considerato una vera e propria categoria, facente parte delle serie di comportamenti che Gehlen vede alla base della sua teoria delle istituzioni. Un comportamento definito *ideativo*, non strumentale, cioè senza scopi consapevoli, che però a posteriori si rivela utile per la sopravvivenza e dunque, nel linguaggio gehleniano, caratterizzato da un' *opportunità oggettiva secondaria*.

In questa storia degli albori delle istituzioni umane legata al totemismo, la categoria dell'ascesi figura insieme all'incorporazione (preferita alla nozione di «ruolo»), l'autocoscienza indiretta e l'indiretta coscienza di gruppo, l'obbligazione dall'esterno, la consapevolezza dell'altro Io, l'originario creatore, cioè l'animale-totem come capostipite. La centralità e la particolarità dell'ascesi in questa catena concettuale, si lascia definire dal fatto che essa ha per oggetto atti che l'uomo compie *contro* le sue pulsioni²³.

Questo particolare tipo d'azione, nonostante e contro se stesso, per così dire, è possibile solo perché la riduzione istintuale umana pone tra pulsioni e azioni uno *iato*, una sospensione che è innanzitutto da leggere come una messa tra parentesi e procrastinazione dei bisogni immediati. Questa capacità di *tenere presso di sé* le pulsioni che, contemporaneamente, consente di guardarsi attorno e variare il comportamento, è per Gehlen la base vitale della psiche. È la *legge dell'esonero*, che detta le condizioni per il fenomeno psiche.

Ma lo «giato» tra pulsione e azione è anche ciò che rende possibile l'*inversione della direzione delle pulsioni* alla base di ogni tipo di comportamento ascetico e persino, più in generale, di progresso. Per Gehlen, questo tipo di comportamento è addirittura da intendersi come una prosecuzione del processo di ominazione²⁴.

Questo andare in senso contrario delle pulsioni, è da leggere in relazione alle categorie della *indifferenziazione* e *riduzione istintuale*. Negli animali, gli istinti possono essere considerati come delle forme di movimento specializzate e orientate allo scopo, disinibite da elementi scatenanti di un certo tipo presenti nell'ambiente vitale, e che variano a seconda della specie. Nell'uomo, al contrario, i movimenti genuinamente istintivi sono rari. Per questo Gehlen ritiene opportuno parlare di *residui istintuali*. Fenomeno che mette in relazione con la teoria della *fetalizzazione* di Louis Bolk, centrata sul costitutivo rallentamento dello sviluppo umano²⁵.

Partendo da questo quadro di riferimento, l'ascesi è letta come una forzatura e, soprattutto, elevazione della riduzione istintuale. E il fatto che l'ascesi «prometta» un'elevazione spirituale, permette a Gehlen di intendere questo fenomeno come una prosecuzione cosciente dell'ominizzazione, come detto, fin verso una modalità «più che umana»²⁶.

L'inversione della direzione delle pulsioni è interpretata come quel fenomeno che rende possibile anche l'identificazione con l'altro da sé, fino alla figura del Dio creatore²⁷.

Estasi, ebbrezza e ascesi sono fenomeni legati appunto all'elevazione di sé, che dischiudono lo spazio per l'esperienza interiore. Ma è soprattutto l'ascesi a rappresentare una tappa imprescindibile del processo di ominizzazione, in quanto questo fenomeno, legato all'inversione della direzione delle pulsioni umane, a differenza dei fenomeni orgiastici, lascia intatta la volontà e la coscienza.

L'ascesi, in questo movimento cosciente, fa segnare un notevole cambiamento di passo poiché assurge a preziosa tattica adattativa, che rende possibile la stabilizzazione interiore, cioè si dimostra compatibile con la vita e, persino, con gli imperativi di una religione e di una morale razionale. Qui l'ascesi cambia di passo. Non è più ebbrezza ma disciplina, *sacrificium*²⁸.

In questo movimento è riconoscibile l'inconfondibile tocco del teorico delle istituzioni, da sempre alla ricerca delle forme culturali che hanno reso possibile i processi culturali di «stabilizzazione», cioè i modelli alla base di una condotta di un certo tipo. E questo perché Gehlen ha sempre inteso l'interiorità umana come un processo in divenire, cioè non tanto un'anima divina o immortale, quanto un qualcosa di fluido²⁹.

Per lui, infatti, l'uomo può comprendere se stesso solo indirettamente, cioè uscendo da sé per ritrovarsi a un livello superiore di autocoscienza, vale a dire solo rispecchiandosi, o mettendosi in scena, per così dire.

Ma l'interesse gehleniano per l'ascesi non è confinato solo ai suoi studi sulle origini arcaiche delle istituzioni, totemismo in primis. All'ascesi non va solo il tributo del teorico delle istituzioni, ma anche quello del moralista ultraconservatore che è sempre stato.

3. Esperienze di seconda mano e ipermorale

Il modo con il quale Gehlen ha inteso l'esperienza, è anche alla base delle sue critiche al mondo contemporaneo, sempre venate da una forte carica pessimista. In particolare, nel mirino è finito ciò che egli considera una deriva del moderno modo di vita improntato al consumo sfrenato e all'exasperato soggettivismo, e cioè *l'esonero dal negativo*, dalla serietà della vita. Il pericolo intravisto è quello del *lussureggiare delle pulsioni*, di uno scatenarsi della naturalità di ritorno. L'eccedenza pulsionale, caratterizzata dalla carenza d'istinti genuini e dalla non-specializzazione, ha il suo lato d'ombra, che si manifesta nel «troppo esonero», per così dire. Con questo risultato:

L'uomo ha, dovunque noi lo possiamo incontrare, una certa tendenza alla degenerazione e una plasticità che si eleva facilmente fino al lusso [...] Il processo di adattamento a condizioni di vita eccessivamente comode significa degenerazione³⁰.

Il critico conservatore non ha mai smesso di lamentare il declino dell'*ethos* delle istituzioni, e il disagio verso una vita spirituale che fa sempre a meno del prezioso e del discreto. Ha puntato l'indice contro l'exasperazione dell'elemento passionale nell'uomo, anche a causa del progressivo esonero dal lavoro fisico, che ha portato al conseguente sovra-impegno intellettuale. In breve, il pericolo intravisto è quello di una progressiva caduta dei freni inibitori, già labili in un essere caratterizzato dalla riduzione istintuale.

Il tema centrale delle analisi di Gehlen a partire dagli anni Cinquanta, cioè dopo il processo di denazificazione cui fu sottoposto, è stato quello della «complessità delle superstrutture civilizzatrici». Da una parte, per l'adulto occidentale, il mondo appare dominato e privo di sorprese. Perché le possibili alternative: politiche, economiche e culturali, hanno esaurito la loro vitalità. Dall'altra, per il singolo, il mondo appare complicato e imperscrutabile, dominato da saperi specializzati. L'esperienza del mondo esterno si assottiglia e, veicolata dai mass-media, diventa *esperienza di seconda mano*. Soprattutto, a Gehlen preme mettere in primo piano la de-moralizzazione del mondo moderno, poiché «l'apparato scientifico-tecnologico» non si lascia valutare dal punto di vista morale: non è né buono né cattivo, bensì inevitabile.

Contemporaneamente, però, Gehlen non ha mancato d'additare una via d'uscita. Una sola. E lo ha fatto indicando nell'ascesi una valida alternativa al «flusso di coscienza» imperante, al lusso e allo spreco della vita pulsionale lasciata a se stessa³¹. Si tratta, dunque, della capacità e del coraggio di centrare la propria condotta lontano dai valori riconosciuti come tali dalla società³².

Ancora una volta, le speranze sono affidate alla «volontà di rinuncia», persino di rinuncia al bisogno. Un compito arduo, in un contesto segnato dalle conquiste e dagli agi della vita moderna improntata al consumo. Ma dotato di senso, poiché il critico conservatore non può fare a meno di notare che l'attuale sviluppo senza freni provoca un rilassamento della morale.

Gehlen, in particolare, non manca di rilevare come l'ideale imperante del consumo a tutti i costi trovi la sua sponda psicologica nell'idealizzazione dell'uomo «privo di conflitti». Una figura che, per lui, rappresenta proprio l'ideologia contraria a quella dell'inversione della direzione delle pulsioni³³.

Gehlen non smette di denunciare l'ambiguità diffusa, e propone l'ascesi come un'alternativa praticabile, ben conscio del carattere decisamente controcorrente della sua proposta.

Non esita a definire l'asceta contemporaneo come un utopista e non manca di sottolineare con forza che, tra quasi tutti gli elementi della religione cristiana, proprio questo non è stato sottoposto a processi di secolarizzazione, a differenza di concetti come libertà, uguaglianza, progresso, umanità³⁴.

L'ascesi è chiaramente vista come un argine a quel voler-aver-di-più che dal tempo dai greci non ha smesso di essere al centro della riflessione filosofica. «Per ascetismo – ha chiarito Gehlen – noi intendiamo qui ogni rinuncia volontaria a piaceri del consumo di qualsiasi genere, prescindendo dai motivi che determinano tale rinuncia e anche dal livello al quale essa avviene [...]»³⁵.

La figura di ciò che l'ascesi vuole arginare è imponente e molto antica, soprattutto sempre attuale, ed è quella della *pleonexia*, cioè l'irresistibile spinta all'affermazione di sé a spese degli altri, a dare libero sfogo al desiderio e all'ambizione. Questa voce ha ricevuto una sua perentoria modulazione diverse volte nella storia della cultura occidentale. Una per tutte: quella di Callicle nel *Gorgia* platonico: «il più forte è destinato ad avere di più del debole»³⁶.

E nel I libro della *Repubblica*, Trasimaco, dirà che ciò che giova al più forte è propriamente ciò che è giusto, poiché forte è chi detiene il potere, la cui attività legislativa, essenzialmente tesa a perpetrare se stessa, impone il metro del giusto che, quindi, equivale all'utile del più forte³⁷. Nel II libro della stessa opera, sarà poi Glaucone a relativizzare la tesi di Callicle: non esistono deboli e forti per natura. L'inestricabile volontà di sopraffazione di tutti verso tutti produce quel timore e quella paura all'origine del rispetto delle leggi. Ma il desiderio e l'ambizione, la sete per il potere, la gloria, la ricchezza, in breve: l'assenza di limite, trovano una strada alternativa, quella del complotto, dell'intrigo, dell'impunità, simboleggiata dall'anello di Gige.

Quella della *pleonexia* è una voce antica, certo, ma che, come le passioni, fa sentire ancora oggi la sua voce prepotentemente, segno che la natura umana non è poi molto cambiata dal tempo dei greci. Non può e non deve stupire, allora, se Gehlen, ne *L'uomo nell'era della tecnica*, vi faccia riferimento esplicito per definire «la massa».

Lo spunto gli viene ancora una volta da Max Scheler, che aveva denunciato la «sconfinata pleonessia in tutti i circoli che dettano legge»³⁸. Per Gehlen, la *pleonexia*, che indica insieme avidità, arroganza e brama di dominio, è un attributo della massa, non delle *élite*.

Qualunque sia il grado di cultura o la posizione sociale del singolo: se manifesta pleonessia fa parte della massa, mentre viceversa riconosceremo che appartiene alla *élite* chiunque sia in possesso di autodisciplina e autocontrollo, sappia distanziarsi dalla propria persona e abbia una qualsiasi idea del modo con cui si può superare se stessi³⁹.

Qui, il creatore di concetti importanti come: *cristallizzazione culturale* e *post-historie*⁴⁰, cita a sorpresa un altro Arnold, Toynbee, per il quale l'ascetismo e il *self-control* sono sintomi tipici delle culture in declino. Con l'aggiunta però che quest'ultimo, in modo sibillino, non mancava di registrare come, visto che di rinascita d'ideali ascetici non si dà notizia e che la civiltà occidentale è effettivamente in

declino, il suo effettivo tramonto non possa poi essere così vicino. Ma anche Gehlen non ha mancato di far notare l'assenza, per lui sorprendente, d'ideali ascetici nel nostro tempo⁴¹.

Un'epoca caratterizzata dall'eredità dell'Illuminismo, i cui due presupposti erano l'attitudine alla riorganizzazione e al programma, anche della società, oltre alla giustificazione della felicità terrena che ha portato all'ideologia del benessere basato sul consumo. Ma, aggiunge Gehlen, ciò che resta è un fenomeno diverso. «L'età dell'Illuminismo ci sembra ormai passata – scrive –, le sue premesse sono morte, ma le sue conseguenze continuano a svolgersi [...]»⁴².

È precisamente questa «cristallizzazione culturale» a rendere difficilmente praticabili gli ideali ascetici, ripensati soprattutto come una rinuncia al consumo. Al diritto universale al benessere, infatti, fa da contraltare l'impossibilità di praticare proprio il diritto alla rinuncia del benessere, in quanto i bisogni del consumo sono ormai essi stessi automatizzati⁴³.

Ciò che va notato è che le «speranze ascetiche» di Gehlen sono spesso affidate non tanto al singolo, quanto alle *élite*. Per contrastare il consumismo imperante, il declino delle istituzioni, la perdita di personalità generalizzata oppure anche solo la perdita di valore di qualcosa inteso come obbligazione in senso lato, Gehlen pensava a una reazione di non meglio precisate “*élite* ascetiche” che si chiamino fuori innanzitutto dalla corsa al benessere⁴⁴. In particolare, la sua idea è che è proprio l'ascesi, dunque un atto di libertà interiore, a legittimare un'*élite*, e che una minoranza ha la possibilità di diventare un'*élite* solo se riesce a negare in un punto decisivo il sistema dei valori vigenti⁴⁵.

L'ascesi, intesa come una sorta di forma di “resistenza” all'ideologia corrente, è menzionata da Gehlen anche nella sua ultima grande opera, *Morale e ipermorale*, del 1969. Questo testo è volto a presentare non tanto una storia del pensiero morale in occidente, quanto a mettere in evidenza le radici pluralistiche di quel fenomeno che siamo soliti chiamare moralità, e la cui funzione ultima è garantire la sopravvivenza della specie. In particolare perché, sotto i codici e le riflessioni morali, Gehlen vi vede uno strumento elaborato dall'uomo per arginare i pericoli dell'*aggressività*, intesa come una vera costante antropologica dal potenziale effetto distruttivo se rivolta verso gli altri, e autodistruttivo se rivolta verso se stessi.

Gehlen contesta in modo polemico la diffusa credenza, di derivazione illuminista, che vi sia solo un tipo di morale. Le radici ultime dei comportamenti morali sono invece molteplici. E queste non hanno nulla di soprannaturale. Perciò usa il termine di *regolazioni sociali*⁴⁶. Queste radici ultime sono in costante tensione tra loro, e creano conflitto anche all'interno dello stesso cuore, fino alla contraddizione e all'inconciliabilità, ovvero al conflitto morale.

Questo pluralismo delle istanze etiche è rivolto contro l'ideologia tesa a giustificare e propagandare un unico *ethos*, quello dominante. La radicalizzazione di un *ethos*, è frutto di epoche di crisi, ma non è mai la verità. Soprattutto, lì dove c'è la radicalizzazione di un *ethos*, c'è scatenamento dell'*aggressività*.

Lo sfondo di queste tesi è la condizione dell'etica dei nostri giorni, letta come un appiattimento verso un'uguaglianza di valori. Il livellamento va inteso nel senso della formazione di un unico, grande ceto medio caratterizzato dall'omogeneità degli stili di vita, persino dei desideri, che sono poi essenzialmente quelli veicolati dai mezzi di comunicazione di massa. In questo panorama in

cui, secondo la lettura gehleniana, a fare la differenza è l'etica dei pubblicitari, che è spacciata come verità universale quando è solo l'etica di un "gruppo", i contrasti e i conflitti etici sono ridotti a fatti privati, manifestazioni di principio, punti d'onore e d'orgoglio, poiché non passano più attraverso il filtro delle istituzioni.

Il punto di riferimento è ancora una volta Max Scheler, il quale, in un saggio edito postumo ma scritto nel 1927, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, si soffermò sulle conseguenze spirituali di una cultura industriale globale, mettendone in risalto la tendenza alla demolizione delle forme, delle tensioni e delle diversità, e soffermandosi sul livellamento sia delle norme istituzionali sia dei corrispondenti limiti emotivi⁴⁷.

Una tendenza paragonata a una furia devastatrice, potenzialmente in grado di modificare, alla lunga, persino il sentire dell'uomo. "Colpevoli" di questo livellamento informale che esclude la diversità e lo stile, sono ideologie divenute di massa come l'eudemonologia e l'umanitarismo che, di per sé, rappresentano appunto la radicalizzazione di un solo ethos, derivante a sua volta da singole ultime istanze.

Gehlen infatti distingue quattro grandi radici della moralità. Ognuna di queste regolazioni sociali, come le pulsioni umane, è caratterizzata dall'essere aperta al mondo, elastica fino alla massima espansione. Un ampliamento che implica un allontanamento dalle finalità originarie. L'impulso etico di partenza, in altre parole, si fa sempre più astratto perché non è predeterminato da un corredo istintuale fisso e specifico. Gli impulsi etici si spingono oltre il presente, fino a diventare sentimento d'obbligazione verso partner invisibili, la qual cosa determina una certa inattendibilità dell'azione mossa da questi impulsi, se si esclude una certa, vaga partecipazione "simpatetica".

Da notare che è in questo contesto che Gehlen rilegge la *compassione* così come è presentata nelle opere di Schopenhauer, ovvero come fondamento dell'agire etico. Gehlen non risparmia un paio di righe velenose al suo vecchio maestro, in quanto la compassione in Schopenhauer è interpretata come verità parziale, ovvero il punto di vista di uno scapolo solitario e senza professione. Un uomo che ha vissuto di rendita e che difficilmente poteva trovare in sé altri stimoli per degli obblighi di tipo morale⁴⁸.

La compassione è interpretata come uno stimolo etico vago, alla lontana, che ai nostri giorni, combinato con *news* e immagini dei mass-media, diventa addirittura "tele-etica", uno stimolo effimero che smuove qualcosa dal punto di vista emotivo, ma solo per il tempo di una *new*, lasciando poi le cose come sono. Il risultato, per Gehlen, è l'ipertrofia morale del mondo contemporaneo. Un eccesso di "moralina" parlata, cui non fa riscontro un effettivo agire etico.

La prima radice dell'etica riscontrata da Gehlen è la *reciprocità delle pulsioni umane*, dalla quale discende un *ethos* che è possibile riscontrare nello scambio e nel dono, ma anche, ad un livello più sofisticato, nelle strutture della parentela, fino al diritto naturale.

La seconda è l'*impulso alla simpatia*, riscontrabile nei comportamenti di protezione e cura della prole. L'*ethos* che discende da questa regolazione istintuale si è allargato fino a diventare un ideale di pan-eudemonia, ovvero la richiesta, accettata senza obiezioni, della felicità per tutti.

La terza radice trova il campo d'applicazione nei piccoli gruppi, dalla *famiglia* al *clan*, e ha trovato la sua cristallizzazione nei comportamenti improntati alla solidarietà dei propri simili. Questi

comportamenti si sono allargati fino a diventare umanitarismo, cioè la richiesta di uguaglianza generalizzata.

L'ultima radice menzionata da Gehlen è quella che origina l'*ethos delle istituzioni*, basato sul potere, e che ha trovato il proprio ampliamento nello Stato, l'istituzione per eccellenza.

La condizione di crisi permanente del mondo contemporaneo, caratterizzato dall'iper morale, cioè una morale svuotata del suo senso originario, è intesa da Gehlen come una conseguenza soprattutto dell'avvento dell'eudemonismo di massa e della richiesta di uguaglianza generalizzata, cioè la seconda e la terza delle radici morali menzionate. L'eudemonismo e l'umanitarismo, in particolare, hanno trovato nell'*ethos* delle istituzioni un ostacolo, finendo con lo svuotare la forza dello Stato. E questo, proprio mentre si è fatta sempre più pressante la richiesta che deve essere appunto lo Stato a garantire l'effettiva realizzazione degli ideali di benessere e uguaglianza generalizzata. Lo sguardo sarcastico del conservatore, qui, va al declino dell'*ethos* delle istituzioni e all'idea di Stato ridotto a "mucca da mungere".

Questa dinamica si è svolta attraverso diverse fasi, ma le sue origini sono chiaramente riscontrabili nell'ideologia liberale della borghesia, trapassata poi in quella socialista, in cui un ruolo determinante è stato giocato dall'Illuminismo.

Lo sviluppo di questa dinamica ha trovato nell'eticizzazione del benessere collettivo, poi nell'ideologizzazione dei mezzi di comunicazione di massa e infine nella cieca fede nel progresso tecnico, i suoi punti salienti. Il risultato è stato che la cornice istituzionale dell'originario impulso alla simpatia, orientato ai piccoli gruppi, cioè lì dove l'*ethos* delle istituzioni aveva una delle sue origini, si è svuotato di senso. Le conseguenze di questo processo sono: l'abbassarsi della soglia di tolleranza, cioè l'accettazione del diverso, ovvero di tutti e tutto, ritenuto ora come doverosa a prescindere; un'opinione pubblica perennemente eccitata e nervosa; il soggettivismo esasperato, inteso come individualismo autoriflessivo stimolato in modo eccessivo, ovvero un egocentrismo molto spinto; l'etica di seconda mano propagata dalla contro-aristocrazia del ceto intellettuale, vero moltiplicatore di questa morale ipertrofica, a cui il controllo dei mezzi di comunicazione di massa conferisce un potere immenso al quale, spesso, non fa da contraltare un adeguato senso della responsabilità. Un processo che sembra sfuggire di mano, poiché il mix d'informazioni, immagini, opinioni e spettacolo va a costituire una sorta di mondo di mezzo privo d'appiglio alla realtà⁴⁹. Queste *esperienze di seconda mano* portano all'estrema astrazione della vita interiore, anche in virtù della commercializzazione su vasta scala delle "riproduzioni" di parole e immagini, che va ad influire anche sul modo con cui il lavoro è suddiviso nelle moderne società occidentali⁵⁰.

L'intento ultimo di Gehlen è chiaramente la riabilitazione delle istituzioni, e in particolare dello Stato, la cui funzione ritiene essenziale proprio per ricomporre i conflitti e i dilemmi etici.

A livello individuale, invece, è l'ascesi che viene riproposta come diga contro l'aggressività che scaturisce dalla radicalizzazione di una sola radice etica⁵¹.

La "purezza" del cuore decisamente non incontra la simpatia del critico, che non manca di insistere sul fatto che la radicalizzazione di un *ethos* porti con sé sempre aggressività che, spesso, si traduce nel bollare come «immorali» i punti di vista contrari. Una tendenza che Gehlen riscontra in figure come il pacifista inviperito o la famigliola egoista⁵².

L'ascesi, in particolare, è discussa all'interno del capitolo dedicato alle virtù fisiologiche, lì dove non si manca di far notare come, parallelamente all'avvento degli ideali liberali e socialdemocratici, lo stesso cristianesimo abbia di fatto abbandonato gli ideali della rinuncia e dell'ascesi⁵³.

L'ascesi è l'esempio più lampante di impulsi che vanno "controcorrente". Un fenomeno descritto come enigmatico, che non ha mai mancato di suscitare meraviglia. In sé, fa parte dei processi e delle regolazioni inibitorie presenti nella natura umana.

L'ascesi è intesa innanzitutto come "stimulans", una pratica da sempre in grado di aumentare l'intensità di corrente del processo vitale, e che si presta a molteplici usi, dallo sciamano al fanatico politico. Un ascetismo strumentale, capace di aumentare il sentimento di sé proprio grazie all'inibizione⁵⁴.

Qui, in questo movimento di rinuncia vissuto come preludio a una maggiore concentrazione dello spirito, viene citata anche l'ascesi dei filosofi. Non Schopenhauer, però, bensì Descartes e Kant. La loro leggendaria assenza di bisogni è posta come la chiave della libertà interiore che ha sempre contraddistinto questi due grandi uomini. La loro capacità di fare di se stessi il proprio oggetto, di disciplinarsi, di concentrarsi sulla condotta attraverso la rinuncia a stimoli e distrazioni, ha portato alla stabilizzazione del loro spirito.

E ancora una volta, come nel progetto d'antropologia elementare, è la categoria dell'esonero il punto sul quale viene richiamata l'attenzione. La concentrazione su pochi motivi libera energie interiori che contribuiscono a un elevato sentimento di sé. Un qualcosa che Gehlen ritiene prossimo al sentimento di felicità in generale⁵⁵.

Oltre all'ascesi come stimolante, Gehlen cita anche l'ascesi come disciplina e come «sacrificium». Nel primo caso, ciò che intende è il rispetto verso l'*ethos* delle istituzioni. «Farsi consumare dalle istituzioni», come scrive, è dunque un esempio di ascesi, apportatrice di dignità e di libertà, e proprio attraverso il movimento spirituale dell'*estraneazione*, che è posto come distanza da se stessi e, dunque, ancora una volta come fonte del preziosissimo esonero. Esonero, scrive Gehlen, da ciò che si è depositato nella testa e nel cuore⁵⁶.

La terza forma di ascesi citata è quella come «sacrificium», un elemento essenziale dell'esperienza religiosa. La preziosità di questo fenomeno, al di là della diversità dei dogmi con cui è puntellata, è data dal suo essere accompagnata da una visione globale della vita, di cui uno degli elementi portanti, spesso addirittura il centrale, è l'attenzione costante verso il negativo, soprattutto il dolore. Ed è proprio qui che si ritrova il nome di Schopenhauer, citato come l'ultimo grande filosofo che abbia proposto un simile sguardo globale sulla vita, sottolineando sia il carattere doloroso dell'esistenza, sia la sua nullità.

Soprattutto, però, Gehlen evidenzia come, in questo tipo di ascesi, è soprattutto la morte a essere tematizzata, attraverso l'inversione della carica aggressiva che contiene il fenomeno della fine della propria persona. Questo è un punto importante, poiché la meditazione sulla morte è molto presente in un autore come Schopenhauer, per il quale la consapevolezza della caducità di tutte le cose contribuisce a far emergere un altro tipo di consapevolezza, quella dell'eternità della propria intima essenza⁵⁷.

In questa lettura, la morte non è un momento finale, ma piuttosto un risveglio, un ritorno allo stato originario, all'interno del quale la vita è solo un breve passaggio, un sogno.

Dalla mia proposizione iniziale - scrive Schopenhauer – “il mondo è la mia rappresentazione”, segue immediatamente: “prima sono io e poi il mondo”. A ciò bisognerebbe attenersi come all'antidoto contro la tendenza a scambiare la morte con l'annientamento. – Ciascuno pensi che il suo nucleo intimo è qualche cosa che contiene, e porta in se stesso, il *presente*⁵⁸.

La morte, qui, e proprio nel suo rimando al presente, è chiaramente un esercizio di vita.

4. Il ritorno di un ideale e la filosofia come esperienza di vita

L'ideale di cui si parla è quello ascetico. Di recente, questo ideale è stato riproposto grazie alla riscoperta della tradizione che interpreta la filosofia come stile di vita. Al centro di questi studi vi sono i lavori di Pierre Hadot, Paul Rabbow e Michel Foucault⁵⁹. Le nozioni-chiave di *esercizio spirituale* (Hadot), *esercizio morale* (Rabbow) e *pratiche del sé* (Foucault) indicano lo stesso ambito tematico e, tutte, traducono *askesis*.

L'origine e l'essenza della filosofia, secondo questa tradizione, va cercata nell'ambito formativo. Ci si allenava a padroneggiare l'esistenza attraverso delle pratiche di pensiero ispirate ai principi di una determinata scuola filosofica. Questo nell'antichità. Ma lo stesso lavoro può essere fatto anche oggi. In questo caso, si tratta di rileggere ecletticamente gli esercizi dell'antichità e inventarne di nuovi, più consoni alla sensibilità contemporanea⁶⁰.

Ciò che va sottolineato è che, nella tradizione della filosofia come stile di vita, si fa esperienza della filosofia. Esperienza filosofica, qui, è sinonimo d'esperienza di vita poiché, ciò che si sperimenta, è un certo modo di stare al mondo. È stato Gehlen a ricordare come lo stesso carattere sia esperienza, in quanto frutto di prese di posizione verso il mondo. Queste prese di posizione mirano all'esistenza, poiché l'uomo non vive ma conduce la propria vita. La disciplina, il training, l'ordinare i propri sforzi in funzione di determinati principi, le regole e le abitudini della condotta di vita. Sono tutti elementi che Gehlen riunisce appunto sotto il concetto di esperienza di vita⁶¹.

Gli esercizi alla base della filosofia come stile di vita indicano lo stesso ambito tematico. Tra l'altro va notato come, parlando del carattere come esperienza, Gehlen prende in prestito da Goethe l'idea che il carattere sia l'*opera d'arte* della nostra vita. Esattamente quello che Foucault indicò con il termine di *estetica dell'esistenza*, per lui il risultato ideale cui dovevano condurre le *pratiche del sé*⁶².

Questo tema è ancora più evidente in Pierre Hadot che, riannodando i fili della propria esistenza e il senso del suo pionieristico articolo *Esercizi spirituali*, poi compreso nella raccolta di saggi divenuta celebre con il titolo *Esercizi spirituali e filosofia antica*, ha scritto come, con quell' articolo, ciò che aveva proposto era additare la possibilità di un modo di vita filosofico a quanti non possono, o non vogliono, vivere secondo un modello religioso⁶³.

Ciò che Hadot ha fatto, è stato proporre un *atteggiamento* filosofico indipendente anche da ogni scuola o corrente filosofica particolare⁶⁴. Un atteggiamento che gli stesso definisce *eclettico*, rimandando all'esempio di Cicerone e alla scuola degli Accademici.

Il senso del suo recupero della tradizione degli esercizi spirituali in filosofia è certamente storico. Ma, proprio perché la filosofia è esperienza di vita, il progetto di dare una risposta ai problemi

della contemporaneità attraverso la filosofia rimane. È questo, forse, il senso del termine «atteggiamento», che si ritrova spesso nelle opere di Hadot, che invita a distinguere tra l'atteggiamento concreto attualizzabile, riscontrabile nei vari esercizi spirituali delle scuole antiche, e l'ideologia che lo giustificava. Non si tratta più, per lui, oggi, della scelta esclusiva di una scuola, come nell'antichità, ma appunto di un certo atteggiamento di fondo, che è possibile far risalire a una scuola filosofica⁶⁵.

Hadot, al proposito, ricorda un frammento di Nietzsche, che non esita a definire «capitale», che invitava a considerare le scuole filosofiche antiche come dei laboratori in cui venivano sperimentati accorgimenti per la vita pratica. L'unilateralità che caratterizzava questi tentativi è stata utile a fissare obiettivi e raggiungere dei risultati. E i risultati di questi esperimenti, siano essi di natura stoica o epicurea, ad esempio, appartengono a tutti in egual misura⁶⁶.

Hadot è arrivato persino a fare una distinzione tra esercizio in senso stretto e atteggiamento. Al primo ambito, ad esempio, appartengono esercizi singoli come l'esame di coscienza. All'atteggiamento, invece, le disposizioni interiori filosofiche di fondo come, ad esempio, l'attenzione a sé degli stoici⁶⁷. Ma si potrebbe aggiungere anche, come ulteriore esempio, l'atteggiamento teso verso l'accettazione del momento presente, comune sia agli stoici sia agli epicurei.

In generale, Hadot suddivide gli esercizi spirituali in filosofia in due grandi gruppi, che rappresentano due movimenti di presa di coscienza di sé, opposti e complementari, di concentrazione e dilatazione dell'io⁶⁸. Fanno parte del primo movimento esercizi come l'accettazione del presente, l'esercizio della morte, l'esame di coscienza. Del secondo, ad esempio, lo sguardo dall'alto, l'esercizio della fisica, l'espansione dell'io nel cosmo.

Due movimenti, di concentrazione e distensione, che possono essere visti come due facce della stessa medaglia, cui l'atteggiamento filosofico di fondo dello stoicismo e dell'epicureismo dà forma attraverso i principi delle rispettive scuole. Due atteggiamenti che, al di là dei secoli che ci separano dal mondo ellenistico greco-romano, sono ravvisabili ancora oggi, e persino nella stessa persona.

L'operazione di Hadot, questa l'idea, va dunque oltre il mero interesse accademico di storico eminente della filosofia. La sua è una proposta etica. Una proposta che ha un nome: *perfezionismo morale*. Il termine è di Stanley Cavell, ma Hadot lo fa proprio⁶⁹.

Gli esercizi spirituali in filosofia, rivisitati, servono a praticare questo training senza tempo: elevare la parte migliore di sé. C'è, qui, un risvolto esistenziale notevole. Da sottolineare, in questo tentativo di rileggere la storia della filosofia come fenomeno spirituale e, più precisamente, come esperienza di vita.

Il cuore di questa proposta è la nozione di «esercizio», che traduce *askesis*. Parlare di modo di vita filosofico, allora, è riproporre un atteggiamento ascetico. Certo, l'uso cristiano e poi moderno del termine asceti indica elementi come l'astinenza completa o la restrizione di cibo, bevande, sonno, attività sessuale, vestiario, proprietà. L'asceti dei filosofi antichi, invece, è più mondana e indica un'attività interiore del pensiero e della volontà che ruota attorno a determinati principi. Questa attività interiore, poi, soprattutto nei cinici e nei neoplatonici, coesisteva accanto a pratiche

alimentari o sessuali analoghe a quelle che, successivamente, faranno da sfondo all'ascesi cristiana⁷⁰.

Di questo, nel mondo contemporaneo non c'è traccia, se non in modo labile. Ma quello che importa sottolineare, però, è questo graduale risveglio dell'interesse per l'ideale ascetico, al di fuori dell'ambito strettamente religioso. Evidentemente, qui c'è un nervo scoperto, un'esigenza delle donne e degli uomini contemporanei. Bisogno di spiritualità laica, si potrebbe dire. O di "sacro". E l'interesse contemporaneo per la *natura*, declinata come ambiente da proteggere ma anche come ascesi dai consumi, "decrescita felice", può essere letto appunto come il risveglio del bisogno di "sacro" in una maniera inaspettata forse, ma del tutto in linea con la sensibilità contemporanea.

Il rinnovato interesse per l'ideale ascetico, allora, sarebbe da inserire proprio qui, nel bisogno d'idee guida cui guardare per centrare la condotta. Un bisogno spirituale ad altissimo grado che secondo Nietzsche, anche in questo educato da Schopenhauer, dota di senso la vita dell'uomo perché risponde al *perché* della sofferenza. Soprattutto, un bisogno intramontabile, visto che la stessa Terra può essere definita come una *stella ascetica*.⁷¹

Note

¹ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940-1950, trad. it. L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo, Feltrinelli, Milano, 1990.

² A. Gehlen, *Vom Wesen der Erfahrung*, 1936, trad. it. Della natura dell'esperienza, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli, 1990, pp. 33-55.

³ Cfr. A. Gehlen, *Gesamtausgabe. Bd. 4: Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Hrsg. v. K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a. M., 1983, p. 426.

⁴ L. Samson, *Nachwort*, in A. Gehlen, *G.A. Bd. 2: Philosophische Schriften II (1933-1938)*, Hrsg. v. L. Samson, Klostermann, Frankfurt a. M., 1980, pp. 409-418. p. 412.

⁵ A. Gehlen, *Della natura dell'esperienza*, cit., p. 37.

⁶ Ivi, p. 36.

⁷ Ivi, p. 39.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ L. Samson, *Nachwort*, in A. Gehlen, *G.A. Bd. 1: Philosophische Schriften I (1925-1933)*, Hrsg. v. L. Samson, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 417-422. p. 418.

¹⁰ A. Gehlen, *Die Resultate Schopenhauers*, 1938, trad. it. I risultati di Schopenhauer, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 57-82. p. 69.

¹¹ Per una discussione aggiornata, cfr. M. Koßler, *Schopenhauers Soteriologie (WI §§68-71)*, in O. Hallich, M. Koßler (Hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (= Klassiker Auslegen, Bd. 42)*, De Gruyter, Berlin, 2014, pp. 171-190.

¹²A. Schopenhauer, *Parerga e Paralipomena II*, 1851, trad. it. a cura di M. Carpitella, Adelphi, Milano, 2007³, p. 547.

¹³A. Schopenhauer, *Parerga I*, trad. it. a cura di G. Colli, cit., p. 423.

¹⁴ Cfr. R. Zimmer, *Moralistik*, in D. Schubbe, M. Koßler (Hrsg.), *Schopenhauer Handbuch*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2014, pp. 208-210; Id., *Schopenhauers zweites Hauptwerk. Die Parerga und Paralipomena und ihre Wurzeln in der Aufklärungssayistik und Moralistik*, in «Schopenhauer Jahrbuch», 94/2013, pp. 143-155.

- ¹⁵ A. Schopenhauer, *Parerga II*, cit., § 27, p. 48. Sui «cambiamenti di prospettiva», cfr. V. Spierling, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, Reclam, Leipzig, 1998, pp. 223-240.
- ¹⁶ A. Gehlen, *I risultati di Schopenhauer*, cit., p. 74.
- ¹⁷ Ivi, p. 79.
- ¹⁸ Ivi, p. 82.
- ¹⁹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano, 2004⁴, p. 140.
- ²⁰ H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006, p. 512 ss.
- ²¹ A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, 1975, trad. it. *Uno sguardo retrospettivo sull'antropologia di Max Scheler*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 297-309. p. 304.
- ²² A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 444 s.
- ²³ Ivi, p. 450.
- ²⁴ Ivi, p. 81.
- ²⁵ Ivi, p. 131 ss.
- ²⁶ A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, 1956, trad. it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura. Testi e risultati filosofici*, il Saggiatore, Milano, 1994, p. 257.
- ²⁷ Ivi, p. 129.
- ²⁸ Ivi, p. 257.
- ²⁹ Ivi, p. 269.
- ³⁰ A. Gehlen, *Della natura dell'esperienza*, cit., p. 49.
- ³¹ Cfr. A. Gehlen, *Das Bild des Menschen im Lichte der modernen Anthropologie*, 1952, trad. it. *L'immagine dell'uomo alla luce dell'antropologia moderna*, in Id., *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 169-184. p. 182 s. Un capitolo del saggio è intitolato proprio *Der Ausweg der Askese*.
- ³² A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., p. 271.
- ³³ Ivi, p. 130.
- ³⁴ A. Gehlen, *L'immagine dell'uomo alla luce dell'antropologia moderna*, cit., p. 183.
- ³⁵ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft*, 1957, trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, SugarCo, Milano, 1984², pp. 130-31.
- ³⁶ Platone, *Gorgia* 483 b-d.
- ³⁷ Platone, *Repubblica* 338c.
- ³⁸ Cfr. M. Scheler, *Nation und Weltanschauung*, 1923, in Id., *Gesammelte Werke. Bd. VI: Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Hrsg. v. Maria Scheler, Francke, München/Bern, 1964, pp. 115-219. p. 202.
- ³⁹ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 134.
- ⁴⁰ «Cristallizzazione» è un termine preso a prestito da Pareto, mentre «post-histoire» da Cournot, tramite Hendrik de Man.
- ⁴¹ Ma una grande eccezione è il pensiero razionale alla base della scienza europea, il cui ethos secondo Gehlen è ascetico, nel senso che ha portato alla rinuncia ad abitudini di pensiero, attese e credenze secolari. Cfr. Id., *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., p. 354 s.
- ⁴² A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, cit., p. 126.
- ⁴³ Ivi, p. 132.
- ⁴⁴ L'espressione è proprio «asketische Eliten». Cfr. A. Gehlen, *Die Rolle des Lebensstandards in der heutigen Gesellschaft*, 1952, in Id., *G.A. Bd. 7: Einblicke*, Hrsg. v. K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a. M., 1978, pp. 15-19. p. 19.

- ⁴⁵ A. Gehlen, *Das Elitenproblem*, 1952, in Id., *GA. Bd 7: Einblicke*, cit., pp. 105-109. p. 108.
- ⁴⁶ A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, 1969, trad. it. *Morale e ipermorale. Per un'etica pluralistica*, Ombre Corte, Verona, 2001, p. 52.
- ⁴⁷ Ivi, p. 159.
- ⁴⁸ Ivi, p. 71.
- ⁴⁹ A. Gehlen, *Erfahrung zweiter Hand*, 1974, in Id., *GA. Bd. 6: Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*, Hrsg. v. K.-S. Rehberg, Klostermann, Frankfurt a. M., 2004, pp. 204-213. p. 212.
- ⁵⁰ A. Gehlen, *Mensch trotz Masse. Der Einzelne in der Umwälzung der Gesellschaft*, 1952, in Id., *GA. Bd. 6*, cit., pp. 217-228. p. 217-8.
- ⁵¹ A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, cit., p. 78.
- ⁵² Ivi, p. 82.
- ⁵³ Ivi, p. 81.
- ⁵⁴ Ivi, p. 85.
- ⁵⁵ Ivi, p. 86. Altrove la mancanza di bisogni di Descartes e Kant è citata come esempio di «asilo psicologico». Cfr. A. Gehlen, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, cit., p. 104.
- ⁵⁶ A. Gehlen, *Morale e ipermorale*, cit., p. 87.
- ⁵⁷ A. Schopenhauer, *Parerga* II, cit., § 138, p. 356.
- ⁵⁸ Ivi, § 139, p. 357.
- ⁵⁹ P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1993-2002, trad. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 1998, 2005; P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, im Kösel, München, 1954; M. Foucault, *L'Herméneutique du Sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*, 2001, trad. it. *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2003.
- ⁶⁰ Cfr. R. Mådera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Cortina, Milano, 2012, p. 191 ss.
- ⁶¹ A. Gehlen, *Della natura dell'esperienza*, cit., p. 48 ss.
- ⁶² Ivi, p. 48. Cfr. anche M. Foucault, *On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress*, 1983, trad. it. *Sulla genealogia dell'etica: compendio di un work in progress*, in H. L. Dreyfus, P. Rabinow, *La ricerca di Michel Foucault. Analitica della verità e storia del presente*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1989, pp. 256-281. p. 263.
- ⁶³ P. Hadot, *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, 2001, trad. it. *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Einaudi, Torino, 2008, p. 51.
- ⁶⁴ P. Hadot, *Qu'est-ce que l'éthique?*, 2001, trad. it. *Che cos'è l'etica?*, in Id., *La filosofia come modo di vivere*, cit., pp. 243-257. p. 252 s.
- ⁶⁵ P. Hadot, *L'Enseignement des antiques, l'enseignement des modernes*, 2010, trad. it. *L'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, a cura di A. I. Davidson, F. Worms, ETS, Pisa, 2012, p. 40.
- ⁶⁶ F. Nietzsche, *Frammento 15 [59], Autunno 1881*, trad. it. in Id., *Opere*, vol. V, t. II, Adelphi, Milano, 1991², p. 544-5.
- ⁶⁷ P. Hadot, *L'insegnamento degli antichi, l'insegnamento dei moderni*, cit., p. 34.
- ⁶⁸ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 1995, trad. it. *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 1998, p. 182 ss.
- ⁶⁹ P. Hadot, *Che cos'è l'etica?*, cit., p. 247 ss. Da sottolineare, al riguardo, l'interesse mostrato da Putnam per gli scritti di Hadot e per il perfezionismo morale. Cfr. H. Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, 2008, trad. it. *Filosofia ebraica, una guida di vita. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*, Carocci, Roma, 2011, p. 21 s.; p. 66 s.
- ⁷⁰ P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 71.

⁷¹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887, trad. it. *Genealogia della morale*, in Id., *Opere*, Vol. VI, t. II, Adelphi, Milano, 1986⁴, pp. 211-367. p. 299 ss.