

che il rapporto fra soggetto umano e mondo non può essere posto come rapporto fra due enti. D'altra parte, però, egli non ha alcuna possibilità di determinare concettualmente un rapporto che non si dipani fra due cose nel mondo, ma fra l'uomo nel mondo, conscio dell'essere, e l'intero universale dell'essere. Kant ha dovuto perciò "soggettivare" l'universo, farne una struttura del soggetto che elabora delle idee. Così Kant rigetta nell'oscurità il problema che lui stesso aveva eccellentemente sollevato. Tuttavia è ancora vivo nella sua filosofia un "pathos cosmico", che viene in luce per esempio in quello che lui chiama "il concetto cosmico" di filosofia, che non è per lui erudizione, ma un modo di esistenza, il modo di vivere dell'uomo, che è consapevole dei suoi fini supremi ed è memore dell'"impronta divina che è in noi".

Ma se fa veramente parte dell'essenza dell'uomo esistere in rapporto con il tutto universale e aprirsi per mezzo della comprensione al tutto dell'essere, allora emerge la difficoltà che, non solo nella comprensione quotidiana, ma in larga misura anche nella filosofia ci mancano i concetti per contraddistinguere tale "rapporto". Tale deficienza non dipende però da un caso maligno o una lacuna della nostra lingua, ha la sua ragione più profonda nel fatto che, nello svolgimento storico della filosofia occidentale, il rapporto dell'esistenza umana con l'universo è caduto sempre più dietro l'ombra di un altro rapporto, e cioè del rapporto dell'uomo con la divinità. Il carattere teologico della metafisica ha oscurato e nascosto sempre più il rapporto dell'umanità con l'universo. Però una meditazione che ritornasse ai primordi del pensiero occidentale non ci aprirebbe una strada o almeno un angusto e precario sentiero per giungere a un pensiero originale dell'universo? L'interpretazione degli antichi greci è un caso a parte. Noi non saltiamo semplicemente indietro nel tempo, quando leggiamo i testi antichi; nel volgersi ad essi rimaniamo noi stessi; non possiamo scuoterci di dosso, come polvere molesta, la tradizione, che agli antichi giganti del pensiero ci unisce e ci divide. Questo sia detto a nostra autocritica, cautela e modestia. Ci rivolgiamo a una sentenza di Eraclito – quale indicazione di via per il nostro stesso pensiero – e cioè al frammento 30 della raccolta di Diels dei "Frammenti dei presocratici". Il frammento dice (tradotto): "Quest'ordine universale, identico per tutti, non l'ha creato né un dio, né gli uomini, ma è sempre stato, e sarà fuoco eternamente vivo che si accende con misura e si spegne con misura". L'oscurità delle sentenze dell'oscuro Eraclito era già nota e diffamata nell'antichità. Non possiamo certo, noi, pretendere di scandagliare la profondità dei suoi detti. L'"ordine universale" il *kósmos*, è la bella disposizione delle cose e degli eventi, che li congiunge tutti gli uni agli altri, li stampa con un unico marchio e li riunisce in un'unità articolata. Non bolle tutto insieme in un tumulto sregolato: terra e mare sono separati,

Un pathos
cosmico

Hic Prochs!

Frammento 30
DK

parimenti lo sono monti e valli, stelle, luna e sole, piante, animali e uomini; terra e cielo si equilibrano reciprocamente. Un ordine e un mirabile splendore governano ciò che esiste. Ma questa bella disposizione del tutto non l'ha creata né uno degli dei né uno degli uomini. Questa dichiarazione stupisce. Non dobbiamo naturalmente tenere rigorosamente lontana dal concetto greco di divinità la rappresentazione di un "creatore del mondo". Perché vengono allora anche solo nominati dei e uomini? Ciò che è decisivo non è che essi vengano esclusi come creatori dell'armonia universale, ma che essi possano essere solo menzionati in relazione alla creazione del *kósmos*. Perché innanzitutto gli dei, come gli uomini, sono tutti degli enti nel mondo. Gli dei abitano nel cielo, nei campi delle stelle e dei fuochi celesti; di tutte le cose nel mondo essi sono i "più simili al fuoco". Gli dei dall'alto dei loro seggi siderali reggono il mondo, dirigono e guidano le sorti dei mortali, inviano loro segni del proprio favore e della propria disapprovazione. Gli uomini abitano giù sulla dura e buia terra e sono ancora vicini al regno animale. Faticosamente imparano dai loro maestri a vivere giustamente secondo i buoni costumi. Malgrado la grande differenza fra dei immortali e uomini mortali, entrambi concordano nel possesso della facoltà produttiva. Gli dei producono, dirigendo gli avvenimenti sulla terra abitata dagli uomini, gli uomini producono costruendo case, dissodando le foreste, ammansendo e addomesticando gli animali, lavorando il ferro e fabbricando oggetti di mille specie. Come tecnico, l'uomo crea cose, che senza di lui non esisterebbero affatto nella natura: egli ha una possibilità di creazione limitata e finita. E questa si esplica non solo nei prodotti che l'uomo fabbrica con le sue mani, ma anche nei prodotti della sua volontà sociale, quando forma stati, fonda città e regni. La politica è una specie di *téchne*. Tratto fondamentale comune degli uomini e degli dei è la loro possibilità di disporre di una forza produttiva. Dei e uomini hanno la facoltà della *poiesis*. Ma detengono questa facoltà come una dotazione loro propria, come un saldo possesso? Oppure di tutti gli enti nel mondo sono gli unici "produttori", gli unici "creatori", perché sono determinati da un rapporto con l'onnipotenza creatrice? Perché essi dotati di intelletto emergono nella produzione, nella *poiesis* del fuoco che illumina e ordina il mondo? Dire esplicitamente che la forza ordinatrice, illuminante e creativa degli dei e degli uomini non ha creato l'ordine complessivo di tutto ciò che esiste ha solo un senso, se dei e uomini sono in certo modo vicini alla *poiesis* sistematrice del mondo. Ciò che nel detto di Eraclito suona al principio come un netto diniego è in fondo una definizione. Il creatore ultimo è la luce universale del fuoco. Questo fondamentale concetto eracliteo del fuoco, del *pyr*, è però concepito in modo troppo sintetico, se lo si vuole interpretare nel senso di ultima "sostanza universale". Il fuoco non è ciò di cui le cose sono

Téchne

Poiesis

Prominenza

composte, ma è la forza sistematrice che forgia tutto l'ente individualizzato in una costruzione bella, splendente. Eraclito usa indifferentemente nomi che designano varie forme di fuoco: il nome di fulmine, *keranós*, e il sole, *hélíos*. Oppure, espresso sotto forma di similitudine: nella notte e nell'oscurità è tutto indistinguibile, ogni articolazione scompare. Ma nella scarica del fulmine si illumina di nuovo improvvisamente la formazione otte-nebrata. E se dopo la notte e l'oscurità riappare il sole, tutto risplende di nuovo nel suo contorno definito e nel suo rapporto con l'altro ente. Illuminare è un modo di lasciare emergere un ordine composto delle cose. La luce del sole è anche però movimento del tempo, è contemporaneamente l'orologio del mondo, che misura ore e giorni, anni degli individui e dei popoli. Illuminazione e tempo devono essere pensati insieme nel concetto fondamentale eracliteo del *pyr*, fuoco. Ciò emerge anche quando di questo fuoco cosmico si dice che c'è sempre stato, c'è e ci sarà. È solo continuamente presente nel tempo – oppure è il tempo stesso con le sue dimensioni di passato, presente e futuro?

Un'interpretazione più penetrante che approfondisse la relazione tra fuoco cosmico, *Hélíos*, *Horein* e *Aión*, potrebbe mettere in evidenza come è pensato il rapporto fra essere e tempo nelle dottrine del fuoco. Per noi in questo frammento 30 è diventata importante la rapportabilità cosmica degli dei e degli uomini nel mondo. Il loro modo di essere *nel mondo* è diverso da quello di pietre e onde, fiori e alberi, falchi e caprioli – è diverso ancora da quello delle cose artificiali fabbricate dall'uomo e diverso anche dalle cifre e dalle figure. Dei e uomini sono nel mondo in modo tale che hanno un rapporto di comprensione verso la potenza fondamentale che tutto produce e tutto riprende, che organizza il *kósmos* e regola il corso e il mutarsi delle cose. E da tale rapporto di comprensione riescono essi stessi in modo derivato ad essere ancora "creativi", gli dei più degli uomini – ma sempre meno del fuoco cosmico, che infuoca tutte le cose individuali, le sospinge, le innalza e le lascia ricadere, le fa nascere e perire. Il fuoco cosmico è lo stesso corso del mondo. Il termine greco *aión* in un primo significato pre-filosofico è il corso della vita di un uomo, il tempo della vita con tutto il suo contenuto. Eraclito riprende il termine *aión* e lo adopera per dare un altro nome al fuoco, lo chiama corso del mondo. E di questo corso cosmico dice nel frammento 52: "Il corso del mondo è un bambino che gioca a dadi; è il regno di un bambino". Tutto l'ente, in quanto ente governante, viene definito simbolicamente "bambino che gioca", *país patzon*. La creazione più originale ha il carattere del gioco. L'universo governa come gioco. Dei e uomini sono quel che sono non in virtù di una costituzione propria del loro essere – non sono chiusi in sé come le altre cose del mondo, essi stanno in aperto, estatico rapporto con

Frammento 30

Comprensione
del fuoco

Frammento
52

!!

Funzione rappresentativa del gioco

IL GIOCO COME PROBLEMA FILOSOFICO

il *pyr* e con l'*aión*. Essi hanno la loro potenza in vassallaggio, traggono la loro forza produttiva dal gioco. Dei e uomini sono cittadini del mondo anche se di rango diverso.

Ma dove e quando si attua questo gioco? Lo si può situare in qualche luogo o in qualche momento? Ciascun luogo e ciascun momento sono già occupati da cose nel mondo. Fra le cose non si presenta mai e in nessun luogo il gioco universale. Questo gioco, di cui parla Eraclito, non esiste dunque? È un sogno arbitrario del pensiero, una fantasmagoria del pensiero speculativo? È forse un bel sentimento poetico – e nient'altro? Che il gioco universale di Eraclito non si presenti mai e in nessun luogo in *ciò che è dato*, ha la sua ragione nel fatto che esso si esaurisce *nel dare*, che è l'onnipotenza che porta a compimento tutto l'ente, che gli concede luogo e durata. Ma quale problema è racchiuso nel fatto che Eraclito prenda il nome di un comportamento umano, noto come fenomeno, per designare la potenza donatrice, la potenza che sistema e organizza il mondo, che non è un dato descrivibile e immediatamente nominabile, ma piuttosto qualcosa totalmente inesprimibile? Eraclito ha usato più o meno casualmente il gioco umano come "metafora cosmica" – avrebbe potuto servirsi altrettanto bene di un'altra similitudine? O forse il gioco dell'uomo, preso come fenomeno, rinvia implicitamente al tutto universale? Il gioco è essenzialmente determinato da una funzione rappresentativa. In effetti questo è il punto: ed è la ragione più profonda della similitudine cosmologica di Eraclito. Questo serve a renderlo più chiaro e nello stesso tempo a illuminare il gioco come modo in cui il rapporto dell'uomo con l'universo è in particolare tensione. Per Eraclito dei e uomini stavano in rapporto al "fuoco perpetuo", erano imitatori e creatori subordinati della prima onnipotenza creatrice. La loro forza poetica si fonda sul gioco del mondo. Da allora furono essenzialmente dei giocatori. In quanto dei e uomini traevano la loro esistenza dal rapporto cosmico, la diversità che li separava era sì grande, ma non invalicabile, come mostra il frammento 62 di Eraclito. Però quanto più il rapporto comune degli dei e degli uomini col mondo non viene più appositamente pensato, tanto più forte incalza la distinzione fra divini e mortali; l'essenza umana viene quindi interpretata sulla distanza da Dio. Questa tendenza diviene preponderante all'inizio della metafisica occidentale. Ma ancora Platone concepisce il rapporto degli dei con gli uomini come un gioco. Egli chiama l'uomo un "giocattolo di Dio", un *paígnion theou*.