

# Teorie pedagogiche e pratiche educative

Bollettino *on line*  
della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer"

ISSN: 2532-0203

Anno XLVI, n. 1, gennaio-giugno 2017

## Morte di Dio e morte dell'uomo

di *Marisa Ercoleo*

*come citare:*

Marisa Ercoleo, *Morte di Dio, morte dell'uomo*, in "Teorie pedagogiche e pratiche educative", Bollettino della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer", Anno XLVI, n. 1, gennaio-giugno 2017, pp. 15-26.



Edizioni della Fondazione "Vito Fazio-Allmayer", Palermo

## MORTE DI DIO E MORTE DELL'UOMO\*

### 1. La “morte” di Dio

La questione del rapporto fede-ragione ha segnato profondamente l'intera cultura europea, e largamente occidentale. Oggi però, “grosso modo” da Kant in poi, lo si ritiene generalmente un problema superato che potrebbe eventualmente interessare soltanto chi si trovasse a condividere l'ottica di fede e volesse essere, contemporaneamente, credente e filosofo. E tuttavia, quel Dio collocato nella zona luminosa delle idee pienamente accessibili al potere della ragione umana quel Dio che la filosofia della religione aveva cercato e preteso di oggettivare nei suoi discorsi, è stato ben presto rifiutato e messo da parte dalla luce di quella stessa ragione.

La bruciante sentenza dello Zarathustra nietzschiano sulla “morte” di Dio sembrerebbe un epitaffio sul problema religioso. D'altronde, in un mondo così potentemente tecnicizzato come quello di oggi, teso al dominio e lacerato da conflitti di ogni tipo, l'indifferenza religiosa è ormai di casa e l'uomo sembra avere smarrito se stesso, la propria identità, i propri valori. La dimensione religiosa è spesso accantonata e la stessa filosofia ha “cantato” con Nietzsche e i suoi epigoni contemporanei la “morte” di Dio.

*Zarathustra prese a discendere da solo la montagna, senza incontrare alcuno. Ma giunto alle foreste ecco si trovò dinanzi un vegliardo (...) «e perché mai, disse il sant'uomo, io sono andato nella foresta e nel deserto? Non forse perché amavo troppo gli uomini? Adesso io amo Iddio: gli uomini io non li amo. L'uomo è per me una cosa troppo imperfetta». (...)*

*«E che fa il santo nella foresta?» chiese Zarathustra.*

\* Pubblichiamo la prima delle quattro lezioni preparate da Marisa Ercoleo nel 2015 per il Master di mediazione religiosa e interculturale promosso da Fanny Giambalvo per la Fondazione Nazionale “Vito Fazio-Allmayer”. Le lezioni costituiscono la struttura argomentativa di partenza del corso di Filosofia delle religioni intitolato *Fede e ragione. Filosofia e religione. Uomo e Dio*. Pubblicheremo nei prossimi fascicoli le lezioni successive (Pensare il Dio della fede; Che cos'è la Filosofia della religione; Il ruolo di Kant e la filosofia post-kantiana).

*Il santo rispose: «Io faccio canzoni e le canto, e nel far canzoni, rido, piango, e mugolo: così lodo Iddio» (...)*

*Ma quando fu solo, così parlò Zarathustra al suo cuore: «È mai possibile! Questo santo vegliando non ha ancora sentito dire nella sua foresta che Dio è morto!»*

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Prefazione, 2)

### 1.1 Quale Dio è morto?

Ma quale Dio è morto? Si chiedeva già nel 1969 (*The Religious significance of Atheism*) un interprete dei nostri tempi attento come Paul Ricoeur. Possiamo ora rispondere, continuava, è morto il Dio della metafisica e della teologia razionale, il Dio dell'onto-teologia come affermava anche Heidegger.

Quella nozione di Dio insomma, volutamente lontana dalla concretezza esistenziale e dall'esperienza di fede vissuta dal credente, che la filosofia della religione aveva cominciato a elaborare fin dal suo nascere come disciplina a se stante a fine '600, con una forte istanza in termini di universalismo e di astrattezza alla ricerca di un Dio di ragione che potesse andar bene per tutte le fedi e potesse essere raggiunto a prescindere dalle particolarità e dalle differenze fideistiche che avevano funestato l'Europa con un paio di secoli di guerre di religione.

Ma questo Dio di ragione, ha osservato il teologo slavo Tomáš Halík in occasione di una sua visita a Palermo nel giugno 1996 invitato dall'Università e dalla Fondazione Fazio-Allmayer, interamente collocato nella zona luminosa delle idee chiare e distinte, pienamente accessibile al potere della *ratio* umana, è stato ben presto rifiutato dalla luce di quella stessa *ratio* come mera proiezione umana.

*L'origine del pensiero della morte di Dio deve essere ricercata nello stesso concetto di Dio che in quel pensiero viene portato alle estreme conseguenze.*

(E. Jünger, *Dio mistero del mondo*, p. 70)

*Quale dio è morto? Possiamo ora rispondere: il dio della metafisica ed anche quello della teologia, nella misura in cui la teologia riposa sulla metafisica della causa prima, dell'essere necessario, del motore primo concepito come l'origine dei valori e come il bene assoluto; diciamo che è il dio dell'onto-teologia, per impiegare il termine forgiato da Heidegger, dopo Kant.*

(P. Ricoeur, *The Religious significance of Atheism*, tr. it., p. 460)

## 1.2 Una nuova domanda di senso religioso

La bruciante sentenza nietzschiana riassume il senso della riflessione filosofica post-kantiana sulle tematiche religiose e decreta nello stesso tempo il fallimento della forma teologico-metafisica del cristianesimo del tempo.

Come spesso accade, la formula estrema della “morte” di Dio aveva però ridato anche fiato a venature mistiche mai scomparse del tutto ed ha riaperto la strada a una nuova domanda di senso religioso, facilitata da una ripresa delle prospettive filosofiche onto-fenomenologiche ed ermeneutiche. All’interno di tale orizzonte di riferimento, la nietzschiana “morte” di Dio è stata riletta come “eclissi” di Dio o come “silenzio” di Dio, rimettendo prepotentemente in questione la legittimità delle pretese oggettivanti della ragione su Dio. Pensatori come Buber e Lévinas, e ben prima di essi Heidegger e Ricoeur, hanno ormai fatto scuola.

## 2. La “persona” come soggettività pensante e responsabile

Ma la dissacrazione nietzschiana andava ancora più a fondo.

*“Corpo io sono e anima”, così parla il fanciullo. E perché non si dovrebbe parlare come i fanciulli?*

*Ma il risvegliato e sapiente dice: corpo io sono in tutto e per tutto, e null’altro; e anima non è altro che una parola per indicare qualcosa del corpo.*

(F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, “Dei disprezzatori del corpo”)

La critica nietzschiana andava a scardinare quell’idea di uomo come persona responsabile di sé, come soggettività originaria libera e pensante che ha costituito, nel bene e nel male, la nozione-chiave dell’antropologia filosofica occidentale, il nucleo teoretico attorno al quale si è costruito l’intero apparato categoriale classico. Certamente nel corso della storia tale nozione si è arricchita, approfondita, trasformata ma senza mai perdere il riferimento all’unità del soggetto pensante: l’anima medievale, il *cogito* cartesiano, l’io-penso kantiano, l’autocoscienza hegeliana, la *prassi* marxista, l’intenzionalità heideggeriana ed esistenzialista, la *persona* delle filosofie spiritualiste o della Dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, o comunque altro si voglia chiamare quel sottofondo unitario che, nella cultura occidentale, fa di ogni uomo una *persona* unica e irripetibile, dotata di una dignità indiscutibile e intoccabile.

Ebbene, le radici di tale idea vanno cercate nell’antropologia ebraico-cristiana; non tanto nella sistemazione filosofico-teologica iniziata già nei primi secoli dell’era cristiana e permeata di categorie greche, ma proprio nella tra-

dizione biblica e pre-filosofica, in quelle pagine che rivelano oggi più che mai tutta la loro pregnanza squisitamente filosofica, lette come è possibile leggerle oggi dopo più di tre secoli di esegesi storico-critica praticata con grande rigore scientifico da studiosi di tutte le confessioni cristiane che hanno fornito così un ottimo esempio di ecumenismo in atto.

## 2.1 Le radici ebraico-cristiane e l'autocoscienza hegeliana

In effetti, se è ben nota la continuità che lega il pensiero occidentale alla tradizione cartesiana e, più indietro, alla cultura greca, non altrettanto può dirsi delle radici ebraico-cristiane di esso, radici che vengono spesso misconosciute e negate. Il fatto è che le categorie greche sono sostanzialistiche ed è solo nel corso della storia filosofica che le nozioni antropologiche si sono, per così dire, de-sostanzializzate e dinamicizzate, in particolare con la straordinaria novità teoretica rappresentata dalla nozione hegeliana di autocoscienza come negatività dialettica.

Solo Hegel – faceva notare già A. Kojève nel suo commento alla *Fenomenologia dello Spirito* – è riuscito a render conto, teoreticamente, della specificità ontologica dell'uomo come nessuno prima di lui. L'*anima* medievale, la *res cogitans* cartesiana e così via, erano pur sempre pensate nei termini delle categorie sostanzialistiche e reificanti dell'*upokeimenon* greco e non riuscivano a render conto della struttura ontologica di *libertà* propria dell'uomo. E in realtà dopo Hegel, quasi tutta la filosofia successiva ha “pescato” nella nozione di autocoscienza, leggendo la negatività dialettica come temporalità vivente, come intenzionalità, capacità progettante in vista di una trasformazione del mondo esterno o del mondo interiore.

Nelle splendide pagine sul rapporto servo-padrone, Hegel aveva descritto l'emergere dell'autocoscienza umana dalla semplice animalità: la duplice esperienza del servo – la *paura della morte* e il *lavoro servile* del quale rimane l'impronta trasformante nel mondo esterno – lo rende consapevole di sé nella sua diversità ontologica rispetto al dato naturale.

Proprio la struttura temporale dell'esistenza umana che in Kant faceva problema, da Hegel in poi viene letta come garanzia di libertà.

*La coscienza non è stata in ansia (Angst) per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intera sua esistenza; essa ha infatti sentito paura della morte (die Furcht des Todes), signora assoluta. È stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sé, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato. Ma tale puro e universale movimento, tale assoluto fluidificarsi di ogni momento sussistente, è l'essenza semplice dell'autocoscienza,*

*è l'assoluta negatività, il puro esser-per-sé che, dunque, è in (an) quella coscienza.*

(G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, pp. 161-162)

*Nel formare (in dem Bilden) l'esser-per-sé diviene il suo proprio per lei, ed essa giunge alla consapevolezza di essere essa stessa in sé e per sé (...) Così, proprio nel lavoro (in der Arbeit), dove sembrava ch'essa fosse un senso estraneo, la coscienza, mediante questo ritrovamento di se stessa attraverso se stessa, diviene senso proprio.*

(G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, p. 163)

Ebbene, scriveva ancora il Kojève, solo la tradizione pre-filosofica giudaico-cristiana aveva intuito la specificità dell'uomo rispetto al dato naturale sempre identico a se stesso. Per la concezione ebraica e poi anche cristiana l'uomo, pur fatto da Dio, è però radicalmente *capace-di* peccato e di conversione, capace cioè di diventare altro, di trasformarsi, cambiare.

Perché questo accada bisogna che egli sia una temporalità vivente immersa in un contesto naturale e sociale anch'esso lavorabile, trasformabile, in meglio o in peggio. Proprio quel nocciolo teoretico – carattere di unicità personale, essere-con gli altri ed essere-nel-mondo – sviluppato da Hegel e da tutta la filosofia successiva, anche nei suoi risvolti dichiaratamente atei.

*L'Uomo cui si riferisce Hegel è l'Uomo quale compare nella tradizione pre-filosofica giudaico-cristiana: la sola veramente antropologica. (...) Da essa Hegel ha derivato la nozione di Individuo libero storico (o di "persona"), ch'egli fu il primo ad analizzare filosoficamente.*

(A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, p. 153)

## **2.2 Il ruolo di Nietzsche nella de-costruzione contemporanea**

Che questo debito dell'antropologia filosofica occidentale nei confronti della tradizione biblica sia reale, può farne fede proprio la astiosa polemica nietzschiana che nell'ultimo periodo, prima del tracollo psichico, si è accentrata sul cristianesimo, "colpevole" di avere dato una diffusione universale a una rete di concetti e valori che, per tutta l'epoca classica, era rimasta patrimonio pressoché esclusivo degli Ebrei.

La deriva anti-vitale che secondo Nietzsche portò a trasvalutare e negare in un crescendo parossistico i valori naturali della forza e della terra, della gioia e della violenza nei contorti e malaticci valori della pietà e della mise-

ricordia, della colpa e della pena, della rinunzia e dell'ascesi in nome di un'altra vita e di un altro mondo, era iniziata già a partire dal giudaismo postesilico e fu compiuta ed esaltata poi dall'avvento del cristianesimo.

*Se si trasferisce il centro di gravità della vita non nella vita, ma nell'“al di là” – nel nulla – si è tolto il centro di gravità alla vita in generale. La grande menzogna dell'immortalità personale distrugge ogni ragione, ogni natura nell'istinto (...) Che ognuno, in quanto “anima immortale”, sia allo stesso livello di ogni altro, che nell'insieme di tutti gli esseri la “salvezza” di ogni individuo possa rivendicare un'importanza eterna, che piccoli baciapile, e mentecatti per tre quarti, possano immaginarsi che a cagion loro le leggi della natura vengono costantemente infrante – un siffatto accrescimento all'infinito, spinto fino all'improntitudine, d'ogni sorta d'egoismo non potrà mai essere bollato con sufficiente disprezzo. E tuttavia il cristianesimo deve la sua vittoria a questa miserabile adulazione della vanità personale – in tal modo esso ha attratto a sé precisamente tutti i falliti (...) l'intera feccia e schiuma dell'umanità. (...) E non sottovalutiamo la sorte funesta che dal cristianesimo si è insinuata fin nella politica! Nessuno oggi ha più il coraggio di vantare diritti particolari, diritti di supremazia (...) e se la credenza nel “privilegio del maggior numero” fa e farà rivoluzioni, – è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti cristiani di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine! Il cristianesimo è una rivolta di tutto quanto striscia sul terreno contro ciò che possiede un'altezza.*

(F. Nietzsche, *L'anticristo*, 43)

Ora, è importante individuare il nocciolo centrale, la chiave di volta che consente di tenere insieme questo nodo – a giudizio di Nietzsche aberrante – di concetti e valori che proprio grazie al cristianesimo trionfarono e dilagano ormai in tutti gli strati sociali “infettando”, ben al di là della dimensione religiosa, l'arte, la filosofia, la politica. Basti pensare agli ideali del liberalismo e della democrazia, del socialismo e del comunismo.

Ancora nel 1886-87, quando componeva *Genealogia della morale e Al di là del bene e del male*, l'orizzonte della polemica nietzschiana era molto ampio e coinvolgeva gli spiriti liberi, gli atei, gli idealisti della conoscenza, tutti coloro insomma che ancora credono “in un valore in sé della verità” e soprattutto tutti coloro che credono nella uguaglianza tra gli uomini fondata su una presunta “libertà di scelta del soggetto”. Ma l'uomo – dice Nietzsche – è soltanto un aggregato di forze istintive in contrasto fra di loro e che cercano di prevalere l'una sull'altra dando vita, in attesa del superuomo, a splen-

didi esemplari di “bestie da preda” umane o a deformi e malaticce anime oppresse da inesistenti sensi di colpa. Un “soggetto” unitario non esiste.

*Che gli agnelli nutrano avversione per i grandi uccelli rapaci, è un fatto che non sorprende: solo che non v'è in ciò alcun motivo per rimproverare ai grandi uccelli rapaci di impadronirsi degli agnellini (...) Pretendere dalla forza che non si estrinsechi come forza, che non sia un voler sopraffare, un voler abbattere, un voler signoreggiare (...) è precisamente così assurdo come pretendere dalla debolezza che essa si estrinsechi come forza. Un quantum di forza è esattamente un tale quantum di istinti, di volontà, d'attività – anzi esso non è precisamente null'altro che questi istinti, questa volontà, quest'attività stessa, e può apparire diversamente soltanto sotto la seduzione della lingua (e degli errori radicali, in essa pietrificatisi, della ragione), che intende e fraintende ogni agire come condizionato da un agente, da un “soggetto”. Allo stesso modo, infatti, con cui il volgo separa il fulmine dal suo bagliore (...) Ma un tale sostrato non esiste: non esiste alcun “essere” al di sotto del fare, dell'agire, del divenire; “colui che fa” non è che fittiziamente aggiunto al fare – il fare è tutto. (...)*

(F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, I,13)

### 2.3 L'invenzione giudaico-cristiana del soggetto

Ecco il punto. La pretesa di un qualche principio unitario – coscienza, anima, o comunque lo si voglia chiamare – dotato di libertà e volontà che starebbe al di sotto dell'agire, è soltanto l'invenzione filosofica geniale della casta sacerdotale ebraica che se ne servì come strumento di potere e nocciolo aggregante delle nozioni di peccato, colpa, pena, espiazione: poiché non ci sarebbe peccato senza scelta e responsabilità.

I sacerdoti ebrei insomma – e poi naturalmente i cristiani che ne hanno ripreso e perfezionato l'intero apparato etico-concettuale – avrebbero inventato il soggetto caricandogli addosso la responsabilità di se stesso.

Nei *Frammenti postumi 1887-1888* e *1888-1889* Nietzsche riprende un'idea già accennata negli scritti precedenti e giunge a ricondurre tutto a illusoria produzione dell'io, non soltanto genericamente i valori, ma l'intera rete dei concetti filosofici di sostanza e di causa, l'idea stessa di una costituzione in sé delle cose, la logica con cui pensiamo e guardiamo il mondo; tutto è ricondotto alla presunta unità del soggetto, poiché nella molteplicità dell'accadere, sostiene, manca una unità che permei tutto.



*Abbiamo preso a prestito il concetto dell'unità dal nostro concetto dell' "io", il nostro più antico articolo di fede. Se non ci ritenessimo delle unità, non avremmo mai formato il concetto di "cosa".*

(F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, 14[79])

*Occorre ancora considerare la maggior parte del pensiero cosciente tra le attività dell'istinto (...) Anche dietro ogni logica e la sua apparente sovranità di movimento stanno apprezzamenti di valore, o per esprimermi più chiaramente, esigenze fisiologiche di una determinata specie di vita.*

(F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 3)

## **2.4 Dalla morte dell'uomo al trionfo del non senso**

Tale "morte dell'uomo" ha rappresentato nel pensiero contemporaneo un punto di svolta ancora più radicale della pretesa "morte" di Dio. Giacché non è più questione di scrivere libri pro o contro Dio: se il soggetto non c'è il problema religioso sparisce e, ancora più radicalmente, sparisce ogni possibilità di sensatezza della vita umana.

Il nichilismo nietzschiano – rivisitato e ripreso in Italia dal cosiddetto "pensiero debole" e tema costante di discussioni e convegni – è stato ripreso, nella seconda metà del '900, dal gruppetto francese dei filosofi della "differenza", Deleuze e Derrida soprattutto, i quali, con esiti teoretici per la verità assai discutibili, hanno preteso di scalzare l'intero sistema categoriale della filosofia occidentale rifacendosi alle nozioni nietzschiane e combinandole con nozioni strappate al terreno scientifico sul quale erano originariamente nate e conferendo ad esse valenza e peso filosofico.

La nozione di "discontinuità" e quella di "struttura", caricate di valenza metafisica, danno luogo a una sorta di ontologia materialistica dell'evento che richiama il riso e la danza di Nietzsche, l'assenza di origine, di identità, di fondamento. È il trionfo del caso, del non-senso celebrato come gioiosa liberazione da ogni concetto di identità o di necessità logica e ontologica e da ogni valore pre-costituito.

A guardar bene, l'intero sistema di categorie che regge tale "nuovo" pensiero – molteplicità, caso, assenza di origine, discontinuità, dispersione – ha come principio cardine e via d'accesso *il vuoto dell'uomo scomparso*, ossia la percezione, l'esperienza bruciante e immediata di sé come dispersione invece che come identità.

*Entro le categorie, si sbaglia; al di fuori, al di sotto, al di qua di esse, si è bestie. (...) Le categorie respingono silenziosamente la bestialità*

*(...) costituiscono l'a priori della bestialità esclusa. È dunque pericoloso liberarsi dalle categorie; non appena si sfugge loro si affronta il magma della bestialità e si rischia, una volta aboliti questi principi di distribuzione, di veder salire tutt'intorno a sé, non la meravigliosa molteplicità delle differenze, ma l'equivalente, il confuso, il "tutto torna allo stesso" (...) Pensare nella forma delle categorie, vuol dire conoscere il vero per distinguerlo dal falso; pensare con un pensiero a-categorico, far fronte alla nera bestialità e, per il tempo di un lampo, distinguersene (...) Ma a contemplare bene in faccia questa monotonia senza limiti, ciò che d'improvviso si illumina, è la molteplicità stessa – senza niente al centro, né in cima, né al di là – (...) d'un tratto, sul fondo della vecchia inerzia equivalente, la zebratura dell'avvenimento squarcia l'oscurità.*

(M. Foucault, *Theatrum Philosophicum*, recensione a G. Deleuze, tr. it. come *Introduzione a Differenza e ripetizione*, pp. XVI-XVII)

*L'insegnamento speculativo di Nietzsche sta nell'affermare che il divenire, il molteplice, il caso escludono ogni negazione, che la differenza è l'affermazione pura, che il ritornare è l'essere della differenza del tutto privo di negatività.*

(G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, p. 259)

*L'eterno ritorno si riferisce a un mondo di differenze implicite le une nelle altre, a un mondo complicato, senza identità, propriamente caotico (...) Nell'eterno ritorno, il caos-erranza si oppone alla coerenza della rappresentazione, ed esclude la coerenza di un soggetto che si rappresenta, come di un oggetto rappresentato. (...) Affermato in tutta la sua potenza, l'eterno ritorno non consente alcuna instaurazione di una fondazione-fondamento: al contrario distrugge, assorbe ogni fondamento come istanza che ponga la differenza tra l'originario e il derivato, la cosa e i simulacri, ponendoci dinanzi allo sfondamento universale.*

(G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, pp. 99-100 e 114)

## 2.5 La spersonalizzazione dell'uomo contemporaneo

È davvero poco, molto poco per smantellare una nozione che rappresenta ancora oggi il nodo teoretico attorno al quale si gioca la partita filosofica della sensatezza, la legittimità della stessa domanda radicale di senso.

La nozione di uomo come soggettività unitaria, personale, è davvero una nozione nostalgicamente fuori moda? O piuttosto la pretesa “morte dell’uomo”, in tutte le varianti teoretiche nelle quali si è presentata, rappresenta solo la traduzione filosofica della spersonalizzazione dell’uomo contemporaneo? Cioè a dire, non una comprensione più profonda della struttura ontologica dell’uomo ma solo la giustificazione teoretica (e ideologica) della condizione umana propria delle società occidentali ad alto sviluppo tecnologico nelle quali il disagio esistenziale, nel vissuto della gente comune, si esprime solitamente nella indifferenza religiosa sostenuta da un consumismo esasperato e fine a se stesso e, paradossalmente, nel rifiorire di culti alternativi più o meno esoterici che in qualche modo rispondano alla radicale domanda di senso che è insita nel pensiero umano.

## 2.6 Il fatto morale

Infatti, non è questione di essere credenti o atei. Qualunque sia l’origine dell’uomo, in ogni caso egli emerge dal suo passato ancestrale con quella capacità di autocoscienza razionale e di autodeterminazione che Kant giungerà a chiamare il *fatto morale* e che identifica con la capacità della ragione di farsi guida e legge nel concreto vissuto dell’uomo qui e ora.

*La ragion pura è per sé sola pratica, e dà (all’uomo) una legge universale che noi chiamiamo legge morale.*

(I. Kant, *Critica della ragion pratica*, p. 39)

*Dovere! Nome sublime e grande, che non contieni niente di piacevole che implichi lusinga, ma chiedi la sommissione; che, tuttavia, non minacci niente donde nasca nell’animo naturale ripugnanza e spavento che muova la volontà, ma esponi soltanto una legge che da sé trova adito nell’animo, e anche contro la volontà si acquista venerazione (se non sempre osservanza); (...) qual è l’origine degna di te, e dove si trova la radice del tuo nobile lignaggio (...)?*

*Non può essere niente di meno di quel che innalza l’uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine delle cose che soltanto l’intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile (...) Non è altro che la personalità, cioè la libertà e l’indipendenza dal meccanismo di tutta la natura, (...) e quindi la persona, come appartenente al mondo sensibile, è soggetta alla sua propria personalità, in quanto appartiene nello stesso tempo al mondo intelligibile. Non è dunque da meravigliarsi se l’uomo, come appartenente a due mondi, non*

*debba considerare la sua propria essenza, in relazione alla sua seconda e suprema determinazione, altrimenti che con venerazione, e le leggi di questa determinazione col più grande rispetto.*

(I. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 109-110)

Che poi Kant giunga a leggere questa chiarezza razionale interiore, questa moralità in atto come la voce di Dio in noi, può non essere condiviso. Ma che l'uomo, o perché così creato da Dio o perché così venuto fuori dai processi evolutivi naturali, sia una soggettività pensante, qualitativamente diversa dall'animalità, capace di responsabilità e di scelta, di progetti e di decisioni, capace di interrogarsi sul senso di se stesso e della totalità di ciò che esiste, capace (unico caso nel regno animale) di vivere una dimensione religiosa... questo è innegabile.

*Due cose riempiono l'animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me. Queste due cose (...) io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza. (...) Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto nell'universo) la materia della quale si formò (...) Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come [valore] di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile.*

(I. Kant, *Critica della ragion pratica*, pp. 201-202)

## Testi citati

- Deleuze G., *Nietzsche e la filosofia*, tr. it. di S. Tassinari, Colportage, Firenze 1978 (Paris 1962).
- Deleuze G., *Differenza e ripetizione*, tr. it. a cura di G. Guglielmi, Il Mulino, Bologna 1971 (Paris 1972).
- Foucault M., *Theatrum Philosophicum*, recensione a Deleuze comparsa in "Critique", n. 282, 1970 e tradotta in italiano come *Introduzione a Differenza e ripetizione*, cit.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1972 (1<sup>a</sup> ed. it. 1933; ed. originale 1807).
- Jüngel E., *Dio mistero del mondo: Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo*, tr. it. a cura di F. Camera, Queriniana, Brescia 1991 (Tübingen 1977 e poi 1978 ed. riveduta).
- Kant I., *Critica della ragion pratica*, tr. it. di F. Capra riveduta da E. Garin, Laterza, Bari 1966 (la tr. it. di V. Mathieu, Rusconi libri, Milano 1993 ha il testo originale a fronte).
- Kojève A., *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1973<sup>2</sup> (è la tr. parziale delle lezioni tenute da Kojève dal 1933 al 1939 e pubblicate nel 1947).
- Nietzsche F., *Così parlò Zarathustra*, vol. VI, tomo I delle *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. it. su testo critico originale stabilito da G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964-1974. La pregevole edizione critica è stata edita, parallelamente, in tedesco e in traduzione francese e italiana.
- Nietzsche F., *Al di là del bene e del male e Genealogia della morale*, vol. VI, tomo II delle *Opere*, cit.
- Nietzsche F., *L'anticristo*, vol. VI, tomo III delle *Opere*, cit.
- Nietzsche F., *Frammenti postumi 1888-1889*, vol. VIII, tomo III delle *Opere*, cit.
- Ricoeur P., *Il conflitto delle interpretazioni*, a cura di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 1986<sup>2</sup> (contiene la tr. it. *Religione, ateismo, fede* di *The Religious significance of Atheism* comparso nel 1969 in A. MacIntyre, *P. Ricoeur*, New York and London).