

Virgilio Cesarone

LO SPAZIO INTONATO CULTURALMENTE

*Del mio scudo si fa bello
uno dei Sai. Presso un cespuglio
lo dovetti lasciare, e mi seccò.
Che bellezza di scudo! Ma salvai
la pelle. Alla malora! Non m'importa
più. Ne avrò un altro migliore.*
Archiloco

È fuor di dubbio che il problema del mondo, così come Heidegger lo affronta in *Sein und Zeit*, prenda le mosse dalla riflessione fenomenologica del maestro Edmund Husserl, con la fondamentale differenza però che Heidegger nella sua analisi cerca di porre in luce la mondità del mondo, il suo essere-mondo prescindendo dall'esperienza oggettuale di ciò che si presenta nel mondo stesso¹. In *Sein und Zeit* quindi non si cerca di focalizzare la costituzione trascendentale del mondo attraverso gli atti d'esperienza della coscienza, ma ci si muove a partire dalla differenza ontologica tra mondo ed ente intramondano. L'assunto fondamentale che regge l'intero impianto dell'analitica è che tutto ciò che ci viene incontro nel mondo, in maniera altra rispetto all'esserci, si presenta in maniera mondana, ossia trova la propria condizione d'essere nel mondo. Quindi il mondo non è più, come in Husserl, la condizione di realtà, effettiva o futu-

¹ Qui di seguito si prenderanno in considerazione gli §§14-16 e 18 di *Sein und Zeit*.

ra, dell'esperienza delle cose, ma piuttosto una condizione d'essere delle cose stesse, ed in tal senso esso ha un riferimento continuo all'essere dell'esserci². L'ente in cui ci imbattiamo nel mondo, l'ente intramondano, ci viene incontro «innanzitutto e perlopiù» secondo il suo essere mezzo per..., e quindi all'interno di una compagine di significatività in cui ciascun ente è strettamente correlato ad un altro. Lo sguardo alla concreta quotidianità da parte di Heidegger guadagna in originarietà, mostrando che nell'incontro con ciascun ente si fa innanzi un mondo di apparentamento significativo, determinato da ciò con cui ogni ente è strettamente imparentato (martello – chiodo), ma anche da ciò presso cui l'ente viene visto in quanto tale, vale a dire l'essere dell'esserci: solo in quanto l'esserci esiste, progettandosi in un mondo verso le sue possibilità presso l'ente intramondano, tale ente può apparire nel suo modo d'essere in quanto tale. È evidente allora la differenza rispetto alla prospettiva husserliana, poiché il mondo qui non è più l'orizzonte universale di tutte le possibili esperienze dell'attività costitutiva del soggetto, che vede anche se stesso in quanto oggetto di tali possibili esperienze. Il mondo è invece quella compagine significativa di rimandi apertesi grazie all'in vista di... dell'esserci, nel suo progettarsi continuo nell'incontro con l'ente intramondano. Il mondo si apre allora come un nesso di legami di significati, formanti il terreno di fiducia entro cui continuamente l'esserci commercia con gli enti intramondani. In questo modo Heidegger scopre la struttura ontologica del mondo, che si intesse continuamente proprio grazie alle significazioni. I legami significativi non sono altro che interpretazioni dell'essere degli enti intramondani per mezzo dei rimandi di parentela tra gli stessi, determinati dal nesso di funzione e da quello di scopo. È per mezzo della continua comprensione dell'essere dell'ente da parte dell'esserci che si istituisce un *continuum* di significatività, che sorregge ogni venire incontro dell'ente intramondano all'interno della struttura ontologica del mondo³.

² Su questo si vedano le illuminanti pagine di W.-F. von Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1985², p.54 e segg.

³ Lasciamo qui da parte la *vexata quaestio* se tale concetto di mondo poggi su di una soggettivizzazione del mondo stesso. Von Herrmann è del parere che una tale interpretazione non terrebbe in giusto conto la portata ontologica della comprensione del mondo in *Sein und Zeit* e nemmeno del fatto che esso viene definito un "esistenziale" solo perché viene aperto nella sua significatività grazie ai tre esistenziali fondamentali: progetto, gettatezza ed essere-presso nel modo del prendersi cura (cfr. *Subjekt und Dasein*, cit., p.60-61). Di parere opposto è però Eugen Fink nel suo *Welt und Endlichkeit*.

Se ci imbattiamo nel mondo attraverso l'incontro continuo che noi facciamo degli enti presenti in esso, o, per meglio dire, se gli enti intramondani si parano innanzi a noi grazie ad una costante fiducia nel mondo, determinata da una significatività che stabilisce la mondità del mondo, appare evidente che l'originaria spazialità del mondo risulta determinata proprio dal modo in cui si incontrano gli enti utilizzabili⁴. Essi infatti hanno il carattere della "vicinanza", sono "alla mano", vale a dire sono a disposizione in un posto che non è determinabile se non per mezzo del loro modo d'essere, di servire per... Lo spazio astratto, misurato secondo coordinate universali, non ha alcun ruolo in questo mondo-ambiente, formato da diversi posti che hanno la propria ragion d'essere nella struttura di appagatività, cui partecipano i singoli enti intramondani. Anzi è proprio l'assenza, lo spostamento di un utilizzabile, che lascia emergere la spazialità del mondo-ambiente in quanto tale. Ma se l'essere dell'ente intramondano, che ci si presenta innanzi come utilizzabile, è determinato nella sua modalità dalla comprensione dell'essere da parte dell'esserci, anche la spazialità dell'ente intramondano utilizzabile risulta determinata dalla originaria spazialità dell'esserci.

Qui va sottolineato un aspetto dell'analitica dell'esserci che decenni di interpretazione dediti a scandagliare l'ontocronia di *Essere e tempo* hanno semplicemente non visto. Ci riferiamo all'affermazione di Heidegger secondo cui «l'esserci ha una essenziale tendenza alla prossimità»⁵. In questa affermazione c'è tutto quello che in un certo senso poteva sembrare il "rimosso" dell'analitica esistenziale di Heidegger, vale a dire il tema della corporeità. È chiaro che qui si apre un'ulteriore questione, ma è importante partire da questa accezione della spazialità dell'esserci: l'ente utilizzabile è alla mano, quindi la spazialità del mondo-ambiente è determinata dalla presenza attiva di una mano che afferra, che determina l'accorciarsi delle

Secondo Fink infatti l'approccio di *Sein und Zeit* proprio per la preminenza del *Dasein* rispetto agli altri enti ricade in un soggettivismo di tipo moderno. Lo spazio ed il tempo del mondo vengono costantemente visti attraverso l'incontro che l'esserci fa degli enti intramondani, in modo che la trattazione di spazio e tempo non si estende mai ad una trattazione "cosmica", volta a far emergere lo spazio ed il tempo in sé. Tale prospettiva, secondo Fink, cambierebbe con la cosiddetta svolta, quando la fenomenologia lascerà il posto al pensiero della storia dell'essere (cfr. *Welt und Endlichkeit*, a cura di F.-A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp.145 e segg.).

⁴ Qui di seguito si prenderanno in considerazione i §§22-24 di *Sein und Zeit*.

⁵ Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p.104. Su questa lettura di *Sein und Zeit* si veda quanto scritto da Peter Sloterdijk nel suo *Non siamo stati ancora salvati. Saggi dopo Heidegger*, tr. it. di A. Calligaris e S. Crosara, Bompiani, Milano 2004, pp.319-324.

distanze tra l'esserci e gli enti. È così allora che va intesa la spazialità originaria dell'esserci, da cui dipende quella del mondo-ambiente. L'ente che noi siamo esiste, nel suo interesse per il proprio essere, prendendosi cura dell'ente utilizzabile. Proprio per questo lo spazio del mondo ambiente è determinato dal dis-allontanamento continuo dell'esserci verso ciò che lo circonda. La lontananza e la vicinanza sono determinazioni categoriali che appartengono agli enti altri rispetto all'esserci. Proprio dell'esserci – tanto che Heidegger lo chiama esistenziale – è invece il dis-allontanamento, perché è l'esserci l'unico ente che ha il carattere originario dell'in-essere, mentre gli altri enti sono essere-in. È chiaro che il dis-allontanamento si differenzia in maniera essenziale dalla distanza misurata in termini universali. La vicinanza o la lontananza di un utilizzabile è a due passi, o a una mezz'ora di cammino. Ecco allora che la spazialità del mondo "in sé", quella originaria e non quella universale delle scienze, si determina a partire dalla "visione ambientale" dell'esserci, dalla *Umsicht*, con cui l'esserci si prende cura, disallontanandosi, degli enti intramondani utilizzabili. La visione ambientale viene in evidenza anche nell'altra concrezione della spazialità dell'esserci, quella dell'orientamento direttivo. È l'orientamento direttivo il carattere della spazialità dell'esserci che dirige il disallontanamento nel suo procedere verso la prossimità degli enti, vale a dire nel prendersi cura di questi. Tale orientamento implica necessariamente una distinzione tra destra e sinistra, vale a dire una stretta connessione con la corporeità dell'esserci. Quindi l'orientamento spaziale dell'esserci nel suo essere-nel-mondo è determinato dal mio essere-qui, che però trova il suo sostegno nell'essere-là dell'ente utilizzabile presso cui sono nel prendermi cura attraverso la mia attività fronetica⁶.

Appare evidente, arrivati a questo punto, il rifiuto da parte di Heidegger, di una sorta di primogenitura, quanto meno valoriale, dello spazio omogeneo e misurato. È invece fondamentale, per uno sguardo fenomenologico che cerca l'originario, riuscire ad accedere al nesso essenziale tra

⁶ Nel §26 di *Sein und Zeit* Heidegger cita W. von Humboldt (*Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit den Pronomen in eigenen Sprachen*, 1829) in riferimento alla stretta connessione che ci sarebbe tra gli avverbi di luogo ed i pronomi personali. Anche la questione se le espressioni indicanti luoghi abbiano avuto in origine un senso pronominale o avverbiale perde significato nel momento in cui la spazializzazione viene riferita alla spazialità del *Dasein* stesso. Seguendo tale approccio gli avverbi di luogo non possono più venire intesi in senso categoriale, ma esistenziale, per cui il significato originario, costituentesi sulla spazialità dell'esserci, cade prima di ogni differenziazione tra avverbi e pronomi.

comprensione dell'essere e spazializzazione, che accade già sempre nel nostro essere-nel-mondo. Ciò significa, da una parte, che l'incontro con l'ente avviene già sempre su di un terreno significativo di appagatività, vale a dire sulla base di una comprensione dell'essere che l'esserci ha già fatto propria per mezzo della visione ambientale, ma anche che tale presupposto vale altrettanto per lo spazio, il quale viene "scoperto" nell'essere-nel-mondo attraverso il dis-allontanamento e l'orientamento direttivo, cioè attraverso l'approssimarsi ai posti occupati di volta in volta dall'ente intramondano utilizzabile. Questa spazialità originaria si occulta dunque continuamente, perché non necessita di venire allo sguardo: essa è la non-sorpresa di trovare qualcosa al proprio posto. Al contrario l'omogeneità dello spazio misurato è determinata da un orientamento privo di mondo dell'esserci, da una cosiddetta de-mondizzazione del proprio essere-nel-mondo.

Ora, per la questione che qui abbiamo a tema, è necessario comprendere che il mondo, nella sua struttura ontologica, si dischiude continuamente grazie agli esistenziali fondamentali dell'esserci, vale a dire grazie al progetto che l'uomo è continuamente, al suo essere gettato in una situazione, ed infine grazie al suo essere presso gli enti nel modo del prendersi cura. Questo perché l'esserci non può venir compreso se non come essere-nel-mondo. Tale è infatti la costituzione fondamentale dell'ente che noi siamo, che accompagna l'esserci in tutti i momenti della sua esistenza, vale a dire nel continuo dispiegamento della comprensione del proprio essere e dell'essere degli altri enti. Si è visto che non è grazie al volgersi verso l'ente che il mondo si apre nella sua significatività all'esserci, ma, al contrario, è proprio grazie ad una precedente fiducia con la significatività del mondo che ci vengono incontro nel loro modo d'essere gli enti intramondani. Non è qui possibile entrare nel dettaglio della cosiddetta ontologia sociale, che Heidegger presenta nel momento in cui differenzia il prendersi cura dell'esserci nei confronti dell'ente utilizzabile dall'aver cura che l'esserci ha rispetto agli enti che si fanno incontro nel modo d'essere dell'esserci. Certo è però che lo spazio del mondo non è esclusivamente determinato dai posti verso cui si dis-allontana l'esserci, ma anche dalla preventiva comprensione dell'essere di enti verso cui si ha cura. Ciò che stabilisce la mondità del mondo è quindi non esclusivamente il rapporto solitario dell'esserci con gli utensili che gli si presentano innanzi, e nemmeno la demondizzazione operata nei confronti del rapporto conoscitivo degli enti

presenti sottomano, vale a dire sussistenti: un ruolo cooriginario viene esercitato dal con-essere⁷.

Per comprendere più in profondità questo plesso strutturale è necessario allora soffermare lo sguardo sull'in-essere in quanto tale, capire cioè come e secondo quali articolazioni l'esserci esiste nel suo essere-nel-mondo⁸. Per cogliere ciò Heidegger riporta l'attenzione alla struttura del termine *Da-sein*, che ne rivela la costituzione ontologica. L'ente che noi siamo, infatti, a cui ne va sempre del proprio essere, esiste nell'estaticità della propria apertura nei confronti degli enti che gli si presentano innanzi. Il suo irrompere nel mondo non è altro che il suo dover essere il proprio -ci. Il -ci è certo il qui del posto del mondo, ma va inteso come la dinamica correlazione tra il mio qui e il là dell'ente. Così l'essere dell'esserci è il suo -ci, ma in quanto esso si prende cura dell'ente intramondano che si fa incontro nella significatività del mondo. In questo senso è chiaro il motivo per cui l'esserci è la sua apertura, poiché l'essere estaticamente là dove si presenta l'ente determina ontologicamente la sua costituzione fondamentale. Heidegger, nel suo procedere analitico, rinviene due elementi, che risiedono al fondo di questa apertura significativa, il sentirsi situati e la comprensione.

Con il termine *Befindlichkeit*, sentirsi situati, Heidegger intende portare alla luce, evidenziando la sua importanza ed originarietà, un fenomeno conosciuto da sempre, ma anche messo da parte dalla riflessione filosofica. Il fatto che l'esserci nel suo esistere sia sempre affetto da una particolare intonazione – anche quando appare distonico o cerca di sfuggire a qualsiasi forma di intonazione – porta alla luce il fatto che le intonazioni emotive conducono l'esserci «di fronte al proprio essere in quanto -ci»⁹. Attraverso le intonazioni emotive diviene evidente la modalità in cui ne va del proprio essere a quell'esserci, che vede il proprio essere consegnato al suo -ci, all'estaticità del suo commercio mondano. Tutto ciò porta l'esserci ad avvertire, anche se non a conoscere, il nudo fatto che esso è e che ha da essere, anche se l'origine e la meta di tale esistere rimangono oscuri. Tale oscurità, con cui l'esserci ha a che fare, viene chiamata da Heidegger l'essere-gettato [*Geworfenheit*] di questo ente nel suo -ci: l'esserci è di volta in volta gettato nelle possibilità del suo -ci. Proprio questo avvertire, questo sapere non saputo del proprio essere, che non ha nulla di

⁷ Certo problematica appare, se non la cooriginarietà, quanto meno la priorità del "con" rispetto alla dimensione solipsistica, in cui l'esserci trova se stesso.

⁸ Per l'esplicitazione di questi concetti prendiamo in considerazione i §§29-31 di *Sein und Zeit*.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., 134.

pere non saputo del proprio essere, che non ha nulla di conoscitivo, è il vero significato del sentirsi situati. L'intonazione allora è l'apertura – nel senso dinamico della dischiusura e nel senso statico del già accaduto – a questo essere gettato del proprio essere; una apertura che può verificarsi come conversione, ma anche come diversione da questa fatticità. Heidegger arriva ad affermare che la fede ed i procedimenti logico-conoscitivi sono spesso un tentativo di rassicurazione nei confronti dell'essere gettato, e per lo stesso motivo il volere ed il sapere cercano di porre sotto il proprio dominio l'intonazione emotiva. Ma proprio ciò dimostrata la preminenza di tale dimensione ontologica nell'esistere dell'esserci, anche quando si cerca di sviare lo sguardo da essa.

L'intonazione quindi è ciò che, in maniera più originaria, dischiude all'esserci l'essere del suo -ci. Questo accade anche nel momento in cui l'esserci è distonico nel suo essere-nel-mondo, vale a dire quando la comprensione dell'essere del mondo-ambiente, presso cui l'esserci esiste prendendosi cura degli utilizzabili, rimane avvolta in una sorta di nebbia. «L'intonazione emotiva assale. Non giunge né dall'“esterno” né dall'“interno”, ma sorge come modalità dell'essere-nel-mondo da questo stesso»¹⁰, scrive Heidegger. Ciò significa però che l'intonazione emotiva dischiude un mondo e lo rende aperto come una interezza, rendendo possibile il dirigersi verso qualcosa. Non si tratta allora di uno stato d'animo interiore ciò di cui qui si parla, poiché il sentirsi situati è il modo fondamentale in cui si aprono mondo, con-esserci ed esistenza, vale a dire mondo-ambiente, comondo e mondo del sé. Il sentirsi situati allora è «essenzialmente essere-nel-mondo»¹¹, e da ciò consegue che proprio l'in-essere dell'esserci, vale a dire la preventiva apertura sempre già dischiusa del mondo, trova nel sentirsi situati un elemento costitutivo. Ciò che ci viene incontro nel mondo, infatti, viene compreso attraverso un prendersi cura di tipo fronetico. Il carattere dell'essere di ciò che ci viene incontro – la sua servibilità o inservibilità, la sua minacciosità – sono compresi proprio grazie al fatto che l'esserci, nel suo essere-nel-mondo, si trova ad essere affetto da questo modo d'essere. Ma proprio tale possibilità di provare affezione si fonda sul sentirsi situati, in maniera tale che Heidegger afferma: «L'essere intonato emotivamente del sentirsi situati costituisce essenzialmente l'essere-aperto dell'esserci»¹². Il sentirsi situati dischiude allora l'essere assegnato

¹⁰ *Ivi*, p.136.

¹¹ *Ivi*, p.137.

¹² *Ivi*.

dell'esserci al mondo, a partire dal quale si rende possibile per l'esserci il provare affezione nel farsi incontro degli enti nel mondo. La *Stimmung* in definitiva è il modo originario in cui ontologicamente viene scoperto il mondo.

Lo spazio dunque si dischiude a noi sempre in una determinata capacità di intonazione, e l'intonazione emotiva in cui uno spazio viene dischiuso ci rivela sempre il sapere di sé nel sentirsi situati in tale spazio. Nel nostro mondo ambiente ci troviamo sempre in uno stato di custodia, ci sentiamo bene, in salvo rispetto ai pericoli ed alle minacce. Ma lo stesso mondo ambiente è continuamente sottoposto alla minaccia della noia, di ciò che può rendere privo di significatività il mondo. Così il mondo ambiente ci viene incontro nei suoi risvolti estranianti [*Entfremdungen*] ed esproprianti¹³.

Heidegger in queste pagine cita espressamente Aristotele, colui che per primo ha tematizzato filosoficamente il con-essere quotidiano. Nel II libro della sua *Retorica*, infatti, Aristotele oltre a rendere conto della logica dell'argomentazione, presenta una teorizzazione di *hethos* e *pathos*, vale a dire degli elementi che determinano la vita pubblica con l'accettazione delle argomentazioni dei retori¹⁴. Aristotele pone in evidenza il cosiddetto fattore emotivo che entra in gioco nel momento in cui si tratta di prendere delle decisioni riguardanti non solo la vita privata, ma quella della comunità. Ora tale fattore emotivo non nasce tanto dalla vita dei singoli, ma di-

¹³ Interessante notare che, sebbene da una prospettiva diversa, i lavori di un grande esponente della psichiatria fenomenologica, Eugène Minkowski, collimano con i risultati dell'analitica esistenziale di Heidegger. Nel tentativo di chiarire la rappresentazione psichica dello spazio, infatti, Minkowski porta l'esempio dell'allontanamento di un treno in cui è appena salita una persona cara. Analiticamente si potrebbe dividere il movimento, e quindi l'occupazione dello spazio delle azioni accadute in tre momenti: spostamento del treno, sguardo verso il treno che si allontana e rappresentazione di ciò che accade all'interno del treno quando il treno stesso non è percepibile. In realtà tali tre momenti sono un tutt'uno indivisibile, determinato dal mio stato d'animo di vedere andare via una persona che mi è cara e quindi parte del mio essere. In questo modo «nasce l'idea di uno spazio primitivo, nel quale si muovono sia i corpi sia i nostri pensieri e i nostri desideri, nel quale si muove e si dispiega la nostra anima, uno spazio che varia soltanto d'aspetto e non in sé, in funzione degli elementi che lo attraversano» (E. Minkowski, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici*, tr. it D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2005, p.55). Certo la provenienza positivista dello psichiatra Minkowski continua a destare la preoccupazione di salvaguardare l'"in sé" dello spazio di fronte alla paura di derive soggettivistiche che renderebbero problematica la distinzione tra patologia e "normalità".

¹⁴ Cfr. Aristotele, *Retorica*, 1377b 20-28.

pende dal costume della città¹⁵. Il filosofo greco mira allora a mostrare la modalità, o per meglio dire il sottofondo etico secondo cui l'oratore si deve mostrare per essere accettato e creduto nella sua opera di persuasione¹⁶; fatto ciò, egli presenta una sorta di catalogo di quelle passioni che esercitano maggiore influenza sul vivere comunitario.

Le passioni si danno sempre all'interno di una determinata epoca storica, e sono quelle che gli uomini patiscono in una ben precisa comunità. Proprio quest'ultimo aspetto sembra essere la costante nella fenomenologia delle passioni di Aristotele. Egli, infatti, le tematizza secondo il rapporto reciproco che i cittadini vivono nella città, secondo modelli ben determinati dal costume morale. Le passioni allora non sono, in questo senso, il lato peggiore della vita umana e nemmeno la causa di corruzione dello stato: esse sono i fattori che influiscono sul modo di pensare di un individuo¹⁷. Così, nel momento in cui Aristotele descrive l'ira, che nasce dalla sensazione di aver subito un torto, e che necessita una compensazione riequilibrante, egli presenta una disamina alla cui base vi è una concezione dei rapporti interpersonali all'interno della città, contrassegnata essenzialmente dalla reciprocità, vale a dire dalla caratteristica fondamentale della convivenza umana ed anche del modello aristotelico di amicizia¹⁸. Lo stesso vale per la mitezza: si è miti quando non ci sono ragioni per adirarsi, quando la posizione del cittadino, all'interno dell'ordinamento comunitario, viene rispettata. Il punto di partenza per la valutazione del fattore emotivo è, dunque, che ogni uomo ha il proprio posto all'interno della società, e questo

¹⁵ Importante riportare a tale proposito quanto scrive Roland Barthes, secondo il quale quella di Aristotele è una retorica psicologica, ma in quanto *techne*, è una psicologia proiettata: l'importante non è tanto quello che c'è nella testa del pubblico, quanto quello che il pubblico crede che gli altri abbiano nella testa. È una psicologia che si basa sugli *endoxa*, sulle opinioni in fama. Prima di Aristotele si cercava nella pietà il fulcro per dirigere il fattore emotivo, Aristotele invece classifica le passioni non secondo quello che sono, ma secondo quello che si crede che siano. Così non le descrive scientificamente, ma cerca gli argomenti da utilizzare per sfruttare il fattore emotivo presente nel pubblico. Dunque la retorica psicologica di Aristotele è una descrizione dell'*eikos*, del verisimile passionale (cfr. R. Barthes, *La retorica antica*, tr. it P. Fabbri, Bompiani, Milano 2000, p.86).

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Retorica*, 1378a 6-15.

¹⁷ Cfr. *ivi*, 1377b 31-1378a 1; su questo tema si veda il lavoro di A. Pieretti, *I quadri socio-culturali della "Retorica" di Aristotele*, Edizioni Abete, Roma, p.67 e segg.

¹⁸ «Definiamo l'ira come un desiderio di aperta vendetta, accompagnato da dolore, per una palese offesa rivolta alla nostra persona o a qualcuno a noi legato, quando l'offesa non è meritata» (Aristotele, *Retorica*, 1378a 31-35).

significa che deve essere rispettato come si addice al suo rango¹⁹. L'ira nasce appunto dalla presa di coscienza di tale mancato riconoscimento. In queste pagine Aristotele non sembra decretare disuguaglianze naturali oltre quelle tra schiavi e liberi, poiché è il costituirsi della vita sociale che determina l'articolazione dei rapporti tra i cittadini. Leggendo le pagine della *Retorica* si ha l'impressione che, prescindendo dalla distinzione tra liberi e schiavi, ogni altra distinzione tra i cittadini nel mondo greco sembra essere contingente.

Ma per meglio cogliere quanto sia importante, a nostro avviso, il fattore emotivo per l'apertura di uno spazio vitale di una comunità soffermiamoci sulla descrizione che Aristotele ci presenta della vergogna.

Definiamo "vergogna" una forma di sofferenza o sconvolgimento relative ad azioni colpevoli, presenti, passate o future, che portano disonore; [...] se la definizione di vergogna è corretta, necessariamente gli uomini si vergogneranno di colpe tali da sembrare turpi, sia per loro stessi che per le persone di cui si danno pensiero: di questo genere sono tutte quelle che sono effetto di un vizio, come gettare lo scudo o fuggire, perché tali azioni derivano da viltà²⁰.

La vergogna è dunque un sentimento determinato dal dolore di vedersi disonorati a causa di un'azione che ci rende turpi agli occhi degli altri. Fin qui la definizione di Aristotele non andrebbe al di là di una mera catalogazione di atteggiamenti psicologici, aventi il determinato rapporto di coappartenenza con la comunità in cui si vive. Ma se riflettiamo sull'esempio dello scudo, notiamo che con la vergogna, così come in tutte le altre intonazioni emotive, si apre un mondo di significatività. E questo possiamo comprenderlo ancora meglio se poniamo in tensione quanto dice Aristotele con l'elegia *Lo scudo* di Archiloco. Il poeta, vissuto a Thasos nella metà del VII secolo d.C., canta in alcuni suoi versi la vicissitudine della perdita del proprio scudo. Lo scudo era bello, tanto che qualcuno dei Sai se ne starà gloriando. Archiloco lo ha perso, certo non volendo, ma si è reso colpevole di un atto disonorevole. Tale era, ancora ai tempi di Aristotele, la perdita dello scudo. Ma, ribatte Archiloco a quest'onta che la comunità vorrebbe gettargli addosso, ho avuto salva la vita! E con questa vita potrò comperarne un altro, non peggiore del precedente.

¹⁹ È questo il principio della giustizia distributiva che apre la trattazione del V libro dell'*Etica Nicomachea*.

²⁰ *Ivi*, 1383b 13 e segg.

In questi brevi versi possiamo leggere, con straordinaria evidenza, quanto precedentemente descritto nell'apertura del mondo per mezzo dell'incontro con l'ente utilizzabile attraverso l'intonazione di un fattore emotivo determinato culturalmente. Lo scudo è un utensile, lo scudo non è un utensile. Lo scudo è il vessillo dell'onore di un combattente, non serve ad abbellirsi – se non quando viene sottratto al nemico, ed anche in questo caso acquista un ulteriore modo d'essere –, appare un riflesso della propria virtù. Il modo d'essere dello scudo allora è altro rispetto a quello di una spada. Il venire incontro di uno scudo nel mondo-ambiente, che è anche quello della guerra, ci mette in condizione di cogliere il nesso tra l'intonazione culturale del mondo abitato e la comprensione dell'essere degli enti utilizzabili intramondani. Colui che durante una ritirata, come appare presumibilmente il caso di Archiloco, perde il proprio scudo è giudicato un uomo vile, ed il naturale sentimento di risposta a questo giudizio è un doloroso sentimento di vergogna. Ma Archiloco, il poeta, colui che riesce a fondare – forse più del filosofo Aristotele – ciò che resta²¹, apre una nuova interpretazione. L'essere dello scudo non vale una vita umana.

Zusammenfassung

DER KULTURELL BESTIMMTE RAUM

Der Beitrag versucht den Zusammenhang zwischen Räumlichkeit und kultureller "Stimmung" aufzuzeigen. Ausgangspunkt ist der phänomenologische Zugang zum Thema Welt. Edmund Husserl hat zweifelsohne das große Verdienst, die Bildung des Raums durch das unausgesetzt erfahrende Individuum wieder in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion gerückt zu haben. Dieser Gedanke zieht sich durch die gesamte Husserl'sche Produktion, von den *Logischen Untersuchungen* bis zur *Krisis*, und zwar wird er nach unterschiedlichen Betrachtungsweisen entwickelt, die in der Thematisierung der Lebenswelt und der Unterscheidung zwischen vertrauter und fremder Welt ihren Höhepunkt finden.

²¹ «Ma ciò che resta, lo fondano i poeti» scrive Hölderlin alla chiusura del suo inno *Andenken*.

Eine weitere Überlegung im Zusammenhang mit der Räumlichkeit, die ebenfalls von einem phänomenologischen Ansatz ausgeht, jedoch um die hermeneutische Perspektive erweitert ist, kommt von Martin Heideggers *Sein und Zeit*. Ausgehend von einer spezifischen ontologischen Differenz zwischen Welt und innerweltlichem Seienden und aufgrund der existenzialen Offenheit der Räumlichkeit der Welt kann man hier sehen, dass die Räumlichkeit, die räumliche Ordnung dessen, was uns als Welt gegenübertritt, einer bestimmten emotionalen "Stimmung" entspricht. Damit nimmt Heidegger die beeindruckende Phänomenologie der Emotionen wieder auf, die uns Aristoteles im zweiten Buch der Rhetorik vorgelegt hat, wo der Stagyrer die Vielzahl von Möglichkeiten untersucht, die Emotionen je nach den Bräuchen der betreffenden Völker zu erleben.

Aristoteles untersucht jene Leidenschaften, die menschliches Handeln am stärksten beeinflussen, die in einem bestimmten geschichtlichen Zeitalter gegeben sind und die der Mensch in einer ganz bestimmten Gemeinschaft durchlebt. Er thematisiert die Leidenschaften je nach dem Verhältnis, in dem die Bürger der Stadt nach sittlich genau bestimmten Mustern zueinander stehen.