

SULLA LEGGEREZZA METAFISICA

EDOARDO SIMONOTTI

ATTEGGIAMENTO DI SOSPENSIONE DEL PESO DEL VIVERE E DISSOLVIMENTO DEI FALSI IDOLI NEL PENSIERO DI F.W. NIETZSCHE E M. SCHELER, PER LA REALIZZAZIONE DI UNA ESISTENZA (QUASI) FELICE.

In ottica antropologica la ricerca di senso è collegata a domande la cui risposta resta incerta, in particolare all'esperienza della morte. La filosofia come saggezza di vita presuppone uno stato di "leggerezza metafisica" rispetto a tali questioni. In modo differente sia Friedrich Nietzsche sia Max Scheler descrivono tale forma di "leggerezza" come un atteggiamento esistenziale di sospensione del peso del vivere, ma al tempo stesso come, di dissolvimento di falsi idoli, di orientamento a quei valori che permettono di realizzare un'esistenza più piena e il più possibile felice.

Secondo un adagio risalente a un'antica tradizione tedesca, nell'esistenza dell'uomo sarebbe presente una peculiare contraddizione:

Ich leb', ich weiß nicht wie lang,
Ich sterb', ich weiß nicht wann,
Ich fahr', ich weiß nicht wohin:
Mich wundert, daß ich so fröhlich bin.
[Vivo, senza sapere per quanto tempo,
muoio, senza sapere quando,
vado, senza sapere dove:
mi stupisco di essere così allegro]¹.

Sospendere il peso del vivere?

Nell'esperienza umana si renderebbe pertanto evidente un tratto costitutivo e specifico, che potrebbe essere espresso in questo modo: certamente la nostra esistenza è caratterizzata da domande ultime di senso la cui risposta resta per così dire incerta (vivo: per quanto tempo? muoio: quando? vado: dove?), ma è anche vero che di fatto l'uomo non vive avendo sempre davanti a sé questi interrogativi, pensando costantemente a una sua possibile, più o meno imminente fine. E di fatto, nonostante l'impossibilità di rispondere a tali questioni, sa essere felice, o perlomeno sa assumere un atteggiamento di serenità di fronte all'esistenza. L'adagio termina infatti con le parole: «mi stupisco di essere [nonostante tutto] così allegro». Possiamo perciò parlare, usando un'espressione di Max Scheler, di un processo di «rimozione naturale»² della morte come problema, che ci permette di vivere la normalità della nostra esistenza, di prendere sul serio le occupazioni in cui siamo impegnati, senza avere il costante assillo di una nostra sempre possibile e inaspettata scomparsa e, quindi, della vanità di ciò per cui tanto ci affaccendiamo. Tale forma di rimozione, nata da un «normale istinto di vita»³, fa sì che l'uomo non si senta oppresso da questo pesante macigno e viva piuttosto – per usare ancora una suggestiva espressione di Scheler – in uno stato di «leggerezza metafisica»⁴.

Facendo riferimento a questo stato di leggerezza metafisica, quale condizione di inspiegabile allegrezza, Scheler intende riferirsi a un atteggiamento “non patologico” di affrontare l’esistenza e al tempo stesso di stare di fronte alla questione del senso, senza eluderla. Con leggerezza metafisica si intende infatti quella condizione in cui l’individuo, pur non avendone sempre chiara coscienza, custodisce in certo senso la morte dentro di sé, come esperienza vissuta intimamente, senza lasciare che essa soffochi le proprie aspettative e paralizzi il proprio agire. La leggerezza metafisica si distingue dall’«illusione negativa»⁵ di chi pretenderebbe di cancellare, dimenticare la morte stessa attraverso un atto di negazione, di rimozione (utilizzando però ora il termine in una connotazione negativa e non più alludendo alla positiva “naturale rimozione” della morte di cui si è detto sopra)⁶.

Provando a precisare ulteriormente il significato del concetto di leggerezza metafisica, occorre aggiungere che essa non è equiparabile a una condizione di “superficialità”; non è leggerezza nel senso della *vanitas*, intesa come atteggiamento di dedizione a ciò che è vuoto, futile, inconsistente (“leggero” in questo senso). La leggerezza metafisica di cui parla Scheler è evidentemente altra cosa, è l’opposto rispetto a un atteggiamento di patologica preoccupazione, di pesantezza di fronte all’esistenza e alla sua possibile fine, ma a ben vedere è altra cosa anche rispetto a uno stato di mera “distrazione” esistenziale.

La leggerezza metafisica è uno stato di “sospensione”, di “alleggerimento”, di *epoché* dal peso del vivere; è una condizione ben descritta anche dal termine tedesco *Entspannung*, nel senso di distensione, di allentamento di una tensione che potrebbe diventare intollerabile. La leggerezza metafisica è un processo normale, vitale, in cui le stesse domande di senso vengono “messe in sospenso”. Non è però una strategia di evitamento. Piuttosto fa sì che tutto questo non diventi un’ossessione paralizzante e possa invece essere lentamente e consapevolmente rielaborato nel corso dell’esistenza, a esempio con gli strumenti della fede e della religione, oppure della filosofia e della ragione.

In tal senso la leggerezza metafisica, perché possa davvero trovare spazio nell’animo dell’uomo, implica un continuo processo terapeutico di cura di sé, non dissimile da quello descritto nella filosofia antica. Nell’adagio citato sopra, la leggerezza metafisica dell’uomo viene descritta come una condizione di allegria («mi stupisco di essere così allegro»), di serenità, di benessere non distante da quell’*eudaimonía* che rappresenta per gli antichi filosofi l’elemento centrale della saggezza del vivere.

La leggerezza metafisica è strettamente collegata alla saggezza del vivere perché dell’esistenza stessa mette in sospenso (senza eliminarli) tutti quei pesi che non consentono di vivere bene, di essere felici. E mi pare di non allontanarmi troppo dal significato dell’espressione scheleriana, affermando che i “pesi” che vengono “alleggeriti” in questa condizione di leggerezza non sono da intendersi come pesi del corpo (in altri termini: per vivere bene non devo illudermi di poter vivere come se non fossi questa realtà materiale-organica le cui forze vitali sono destinate, un giorno, a interrompersi o a esaurirsi); i pesi di cui occorre parlare in questo contesto sono piuttosto i pesi dell’anima, della mente. Un animo “metafisicamente leggero” è anzitutto quello di chi si libera dai pesi che abitano dentro di sé: è quello di chi in certo modo si libera dal peso dell’amor-proprio, dal pensiero insistente del proprio passato, del proprio presente o del proprio futuro, da un pensiero centrato su di sé e appesantito da preoccupazioni autoreferenziali.

In questo senso credo che l’idea di leggerezza metafisica, proprio se compresa in relazione alla dimensione a essa radicalmente antitetica dell’amor-proprio, dell’essere-pieno-di-sé, possa trovare una sua ancora più chiara esplicitazione attraverso il concetto di ironia, o meglio di autoironia, quale caratterizzazione

antropologica che porta il soggetto a un “leggero”, “allegro” decentramento da se stesso. L’autoironia è un altro modo, più consapevole, più riflessivo, di dire la leggerezza metafisica.

Al di là dello “spirito di gravità”

Sarebbe interessante andare a sondare le possibili assonanze di questo discorso sulla leggerezza metafisica con le pagine di alcuni autori sia antichi sia moderni, e andare quasi a scrivere una sorta di storia della leggerezza in filosofia. Mi limito però qui a segnalare i numerosi punti di contatto tra quest’idea di leggerezza metafisica e alcuni passaggi di un’opera nietzschiana a Scheler ben nota. In *Also sprach Zarathustra*, Zarathustra è il nemico dichiarato dello «spirito di gravità», di questo demonio che porta tutte le cose a cadere, che carica di parole e valori “pesanti” (a esempio “bene” e “male”), che carica le spalle degli uomini di fardelli che rendono la vita stessa insopportabile. E l’ideale opposto è per Zarathustra proprio la leggerezza, tanto che non esita ad affermare: «E anche a me, che voglio bene alla vita, pare che tutti quanti tra gli uomini abbiano [in sé qualcosa] della farfalla e della bolla di sapone, sappiano meglio di tutti cos’è la felicità»⁷.

Zarathustra è amico di tutto ciò che implica leggerezza, è amico della danza, ma soprattutto del volo, la vera arte di cui avrebbero bisogno gli uomini per liberarsi dai pesi da cui sono oppressi. «Colui che un giorno insegnerà il volo agli uomini, avrà spostato tutte le pietre di confine; esse tutte voleranno in aria per lui, ed egli darà un nuovo nome alla terra, battezzandola – ‘la leggera’»⁸.

Toni simili sono presenti nel celebre paragrafo dello *Zarathustra* dedicato alle “tre metamorfosi dello spirito”⁹. Le tre metamorfosi dello spirito, che prima assume le fattezze di un cammello, per poi diventare leone e quindi fanciullo, esprimono una sorta di maturazione psicologico-esistenziale dell’individuo, in certo senso di innalzamento morale. Si tratta di una metamorfosi attraverso cui lo spirito passa dall’affermare le virtù passive del cammello (pazienza, sopportazione, rinuncia, venerazione) alla creazione di libertà da parte del leone, fino all’affermazione stessa della propria libertà da parte del fanciullo. Questo processo di metamorfosi quasi di tipo sapienziale è descritto da Nietzsche utilizzando riferimenti semantici, metaforici e lessicali che rinviano continuamente alla contrapposizione pesantezza/leggerezza: all’inizio della trasformazione si trova uno spirito sovraccarico e appesantito, come un cammello; al termine del processo c’è invece uno spirito caratterizzato dalla spensieratezza, dalla leggiadria, dalla creatività del “gioco” del fanciullo.

Il fanciullo che gioca è in certa misura l’incarnazione dell’ideale di leggerezza metafisica di cui parla Scheler. Proprio il gioco come «oasi della gioia»¹⁰ può in qualche modo essere inteso come una possibile traduzione di quello che Scheler ha indicato con il concetto di leggerezza metafisica, quale stato di allegrezza esistenziale che l’uomo sperimenta nonostante non abbia risposte ultime rispetto alle proprie domande di senso.

Il movimento liberatorio verso l’alto di cui parla Nietzsche, i suoi riferimenti a un atteggiamento di lievitazione dello spirito e della mente, non sono però vie per fuggire dall’esistenza stessa, ma sono al contrario percorsi che intendono condurre a vivere in modo più autentico; sembrerebbero quasi configurarsi come atteggiamenti sapienziali attraverso cui si realizza un processo di vera e propria “disillusione” dai pesi del passato.

La leggerezza è una condizione di liberazione dai valori del passato, da tutte le false virtù che erano a esse associate, è una condizione di superamento di tutti quei sentimenti che appesantiscono l'animo umano di inutili fardelli, come il senso di colpa, la compassione; la leggerezza è connessa a una trasvalutazione dei valori stessi, alla libertà di poter creare nuovi valori, è connessa alla forza, alla volontà dell'individuo (di ogni singolo individuo) di porre valori che davvero realizzino in pieno la sua esistenza, valori finalmente svincolati da ogni riferimento alla trascendenza. In altre parole la leggerezza metafisica per Nietzsche sarebbe una sorta di condizione di disincanto di fronte al mondo, dove nella piena fedeltà ai valori terreni o nell'estasi gioiosa del gioco diventa possibile, tollerabile l'accettare che la stessa ricerca di senso possa in definitiva giungere a riconoscere, in realtà, una condizione di possibile non senso.

Leggerezza e orientamento ai valori etici

Per certi versi anche per Scheler, come per Nietzsche, lo stato di leggerezza metafisica è collegato a un processo di disillusione e disinganno, di orientamento a quei valori che permettono di realizzare un'esistenza più piena e il più possibile felice. Il suo percorso giunge però a conclusioni differenti.

Possiamo ritenere che la leggerezza metafisica sia per Scheler una condizione di lucidità assiologica, di apertura capace di disporre il singolo non tanto – come nel caso di Nietzsche – a un atto di trasvalutazione o creazione di valori, ma piuttosto capace di predisporlo ad accogliere e riconoscere in modo il più possibile oggettivo le diverse sfumature assiologiche del mondo circostante. Nella sua prospettiva fenomenologica, infatti, il soggetto morale può cogliere i valori attraverso un atto intenzionale di tipo emotivo (il *Fühlen*, il sentire), un atto che non è arbitrario o soggettivistico, ma possiede il rigore e l'oggettività della *logique du cœur* di pascaliana memoria: attraverso quest'atto la persona può riconoscere in modo rigoroso e oggettivo i differenti livelli di valore della realtà (in cui si danno cose che molto più di altre si rivelano come degne di essere amate), arrivando a riconoscere le cose stesse nel loro corretto ordine assiologico. In tal senso il *Fühlen*, quest'atto imprescindibile di percezione emotiva dei valori, al cui vertice si trova l'atto intenzionale dell'amore, è un momento di originaria donazione di senso, il che significa che esso mi permette di orientarmi in modo sensato all'interno del cosmo che mi trovo ad abitare¹¹.

E la leggerezza metafisica potrebbe in questo contesto rappresentare proprio quel presupposto morale-esistenziale attraverso cui la persona, nel suo centro etico più profondo, cioè nel suo *ordo amoris* in senso semplicemente descrittivo, può giungere progressivamente a imprimere l'immagine dell'*ordo amoris* in senso normativo, per arrivare a una sorta di modalità ideale o condizione di piena correttezza dell'amare, a un amore ordinato in cui ogni singola cosa viene amata in base al posto da essa occupato nell'ambito della gerarchia dei valori¹².

La leggerezza metafisica ha pertanto a che fare con la dimensione dell'affettività e crea per così dire quella situazione etico-esistenziale necessaria affinché la persona possa aprirsi al sentimento dell'amore, quale guida del proprio orientamento assiologico.

Come in Nietzsche, anche in Scheler la leggerezza metafisica è strettamente legata a un'esperienza di "disinganno", di "disillusione". Tuttavia, per Scheler, i varchi assiologici che si aprono a seguito di quest'esperienza di disillusione non vanno a mettere in sospenso, né tantomeno a escludere, il riferimento a un possibile senso trascendente della realtà stessa. Per Scheler, infatti – e questo è l'aspetto decisamente divergente della sua prospettiva –, la leggerezza metafisica è collegata a quella che è per l'uomo una sua

disposizione strutturale: la sua originaria apertura all'assoluto. La leggerezza metafisica, con le sue dinamiche di attenuazione dei gravosi pesi del vivere, è una sorta di premessa necessaria affinché la persona possa orientare questa sua originaria tensione verso un oggetto, una realtà che sia davvero il bene più elevato. Infatti l'orientamento assiologico della persona può trovare quale suo fine ultimo, capace di appagarlo, soltanto un bene infinito, di carattere divino, quale «apice della struttura graduale e piramidale del regno degli aspetti degni di essere amati»¹³.

Per Scheler la persona è sempre posta di fronte al rischio di cadere in una condizione di «illusionismo metafisico»¹⁴, di «smarrimento metafisico»¹⁵, ovvero di inserire un bene finito all'interno della sfera assoluta e di aspirare così a esso con quel movimento di infinita tensione che sarebbe adeguato solo a un bene assoluto. La persona è sempre esposta al pericolo di crearsi propri "idoli", proprie "fedi", ovvero di ritenere come maggiormente degni di valore e maggiormente degni d'essere amati oggetti o beni che in realtà appartengono a sfere relative dell'essere (tra gli esempi che fa Scheler: il denaro, lo stato o la nazione).

Una condizione di piena maturazione esistenziale-spirituale sarebbe dunque quella in cui tutti i falsi idoli venissero via via svelati ed eliminati, attraverso un'autentica «tecnica catartica»¹⁶ di dissolvimento degli idoli. Questa condizione di maturità esistenziale presupporrebbe pertanto una sorta di processo terapeutico, di liberazione, per andare alla scoperta di tutti questi contenuti illusoriamente assolutizzati, per trasformare così l'«illusione metafisica» (*metaphysische Täuschung*) in «dis-illusione» (*Ent-täuschung*)¹⁷.

È pertanto evidente che, nelle pagine scheleriane, la condizione di leggerezza metafisica deve essere compresa in modo strettamente correlato al processo di "disillusione metafisica" che fa sì che la nostra coscienza abbia un corretto, "ordinato" orientamento ai valori, al valore delle cose. La condizione di leggerezza metafisica è uno stato di allegrezza – come si è detto –; possiamo ora definirla meglio come uno stato di stabilità emotiva, di *serenitas animi*, che ha a che fare con quello che Scheler intende come corretto ordine della vita emotiva. E in questa condizione di leggerezza le nostre molteplici occupazioni, i nostri quotidiani affanni, le stesse cause a cui ci dedichiamo con tanta enfasi, non diventano beni-oggetti di dedizione assoluta; come anche le domande ultime di senso, pur così coinvolgenti e presenti, vengono attenuate nella loro insistenza, perché tutto ciò viene per così dire "relativizzato" alla luce di un universo valoriale dove trova spazio l'idea di un Bene sommo quale unico vero fine di fronte a cui può davvero trovare realizzazione l'imprescindibile orientamento assiologico della persona.

Edoardo Simonotti

Culture della materia, Università di Genova

NOTE

1. L'adagio tardomedievale, di cui conserviamo diverse altre versioni, viene citato in M. Scheler, *Morte e sopravvivenza* (1911-1916), tr. it. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2012, p. 58.

2. *Ibi*, p. 59.

3. *Ibi*, p. 75.

4. *Ibi*, p. 59.

5. *Ibi*, p. 64.

6. In merito a questo duplice significato del concetto di rimozione della morte si veda *ibi*, pp. 56-69.

7. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno* (1883-1885), tr. it. di M. Montinari, in Id., *Opere*, ed. it. diretta da G. Colli e M. Montinari, vol. VI, t. I, Adelphi, Milano 1968, p. 41.

8. *Ibi*, p. 226 s.

9. *Ibi*, pp. 23-25.

10. A tal proposito si veda l'ormai classico saggio di Eugen Fink *Oase des Glücks* (1957), tradotto nel volume *Oasi del gioco*, tr. it. di A. Calligaris, Cortina, Milano 2008. Lo stesso autore, in ulteriori pagine dedicate alla descrizione del gioco come uno dei cinque fenomeni fondamentali dell'esistenza umana, scrive espressamente: «Nel governo della vita compete al gioco il significato particolare di una liberazione sgravante, si può quasi dire: di una redenzione [Erlösung]» (E. Fink, *Fenomeni fondamentali dell'esistenza umana* [1979, 1995²], tr. it. di A. Lossi, ETS, Pisa 2006, p. 309).

11. Cfr. M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* (1913-1916; 1927³), tr. it. di R. Guccinelli, Bompiani, Milano 2013.

12. Cfr. M. Scheler, *Ordo amoris* (1914-1916), tr. it. di E. Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008.

13. *Ibi*, p. 78.

14. M. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee* (1915-1916), in Id., *Schriften aus dem Nachlass. Bd. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bouvier, Bonn 2000, p. 208.

15. M. Scheler, *Ordo amoris*, tr. it. cit., p. 97 s.

16. M. Scheler, *Absolutsphäre und Realsetzung der Gottesidee*, cit., p. 190.

17. *Ibi*, p. 220.