

Il primato dell'istituzione in Arnold Gehlen

Ubaldo Fadini

«Nell'uomo, l'origine della creazione è il bisogno di riscattare la sua esistenza. C'è una tale abbondanza che gli è offerta, che essa lo annienta se egli non trova una replica a questa ricchezza che lo opprime. Così, egli cerca costantemente di creare l'equivalente di questa ricchezza»

(P. Klossowski)

È noto come alla base del discorso neoconservatore di lingua tedesca – che ha uno dei suoi più importanti momenti di sintesi e di rielaborazione concettuale nella riflessione, di matrice 'scettica', di O. Marquard¹ – ci sia una particolare teoria del moderno, sviluppata da A. Gehlen e J. Ritter. Per quest'ultimo, la modernità è il risultato complesso ed 'astratto' dell'incontro tra l'economia capitalistica e i costrutti teorici delle scienze della natura, che dà luogo a dei processi di modernizzazione, fondati sul calcolo scientifico dell'intero reale, che imbarazzano letteralmente qualsiasi riferimento a rapporti immediati, 'ingenui', con le dimensioni della tradizione, della memoria, della natura stessa. Anche per Gehlen il mondo moderno, e in particolare la società industriale avanzata, si caratterizza per un sempre più marcato processo di astrazione dal reale, che corrisponde alle dinamiche di un lavoro umano progressivamente sostituito dal 'sistema delle macchine'. L'esperienza alimentata da quest'ultimo, quella di fatto propria all'universo 'post-storico' del capitalismo avanzato, non è altro che la responsabile di quel senso di estraneazione che attanaglia l'essere umano, costretto a rifugiarsi nei territori sterili e irreali di

¹ Cfr. in particolare di O. MARQUARD: *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1982²; *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981; *Krise der Erwartung – Stunde der Erfahrung*, Konstanz 1982; *Ästhetica und Anästhetica*, Paderborn; *Apologie des Zufälligen*, Stuttgart 1986 (trad. it. *Apologia del caso*, Bologna 1991). Su Marquard ha scritto pagine molto interessanti S. Giammusso, nel suo utile e ben informato *Individuo, tradizione e pluralismo dei valori. Per un'interpretazione critica dello scetticismo morale contemporaneo*, in «Archivio di storia della cultura», II, 1989, pp. 251-302.

una interiorità esasperata e nevrotica. Il tema-chiave di questa costellazione teorica è dunque quello della perdita d'esperienza (*Erfahrungsverlust*), della estraneità al mondo (*Weltfremdheit*): a ciò non sembra opportuno rispondere con forme d'apriorismo etico o con la delineazione di utopie politiche, che smarrirebbero ancor di più l'individuo, arrivando perfino a sacrificarlo davanti al tribunale di una qualche ragione che si pretende 'assoluta'. La compensazione a tali perdite, in situazioni di rapida evoluzione delle forme di vita, dei tessuti di socializzazione, sta nel consapevole riallacciarsi alle tradizioni e ai pregiudizi, che assicurano quella 'pluralità' di valori, quella razionalità dell'agire, vitali per un essere finito, dotato di 'poco tempo' per decidere e per trasformare, com'è l'uomo².

Siamo evidentemente di fronte ad un meccanismo teorico dominato dalla modellistica della stabilizzazione: l'assunto è quello della crisi di ogni assetto tradizionale, con la presa d'atto dell'impossibilità di risolvere definitivamente le turbolenze 'sociali', là dove storicamente si formano e si consolidano nuovi complessi socio-statali, con problemi originali di riproducibilità dei loro dispositivi di funzionamento. Il tentativo conseguente è quello di confrontarsi con tale 'desacralizzazione' delle normative di validazione dell'agire complessivo nei sistemi sociali contemporanei attraverso la ricerca di un esito compensativo che delinei uno schema d'analisi della stessa azione sociale. In questa prospettiva, appare opportuno ritornare sul nesso azione/istituzione così come si presenta all'interno della riflessione gehleniana sul «bisogno di sicurezza, di dominio delle circostanze, di capacità di disporre e di spazio di azione per lo *excess of energy* (Gerald Heard) nell'uomo»³. Innanzitutto è allora necessario sottolineare come l'antropologia filosofica possa essere vista nei termini di una critica radicale di una 'coscienza storica' onnicomprensiva, che consideri l'esistenza storica come un *continuum* del tutto immerso nell'«immanenza assoluta del processo storico». La coscienza antropologica della dimensione polimorfa, 'plastica', dell'umano riconfermerebbe la bontà di una filosofia naturale dell'uomo contrapposta alla fiducia ottimistica nel progresso e nella razionalità del processo storico, su cui la stessa coscienza 'storica' avrebbe organizzato il suo complesso di valori. Il poliformismo antropologico aprirebbe la via – e qui il richiamo

² In questa prospettiva sono da leggere alcune delle opere più recenti di autori come H. Lübke, G. Rohmoser, R. Spaemann.

³ A. GEHLEN, *Sulla nascita della libertà dalla estraniamento*, in A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, trad. it. di G. Auletta, presentazione di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Napoli 1990, p. 438.

è ancora a Marquard, alla sua lettura soprattutto della posizione antropologica di H. Plessner – alla 'pluralità degli assoluti', ad una visione pluralistica, non dogmatica, della stessa storia degli uomini, le cui storie (anche quelle possibili) non verrebbero singolarizzate nell'unica storia accettabile e sostenibile (R. Koselleck), caratterizzata dall'inevitabile sacrificio della relatività/molteplicità degli orizzonti storico-culturali: a parere di Marquard, l'antropologia filosofica ha così una funzione tipicamente pluralistica, fondata cioè su quella costanza della natura umana che spiazza qualsiasi ricorso al tema 'illuministico' (e 'giacobino') della perfettibilità dell'essere umano, del progresso come dogma del processo storico. Questa lettura dell'antropologia filosofica moderna appare fortemente riduttiva rispetto al complesso concettuale che la specifica (in particolare, nei riguardi della tensione al superamento del dualismo natura/cultura), ma in questo contesto interessa soprattutto osservare come essa sia motivata dal rifiuto di considerare il fine unico dello sviluppo storico nell'uscita da una condizione di minorità, di cui l'uomo stesso è responsabile: questo mito emancipativo si raccoglie in quella filosofia della storia che 'trapassa' la modernità nell'esaltazione di una libertà 'astratta' da concretare a tutti i costi, anche a quello letale della cancellazione dell'individuo di fatto esistente, ritenuto in definitiva portatore di un 'male' da riscattare assolutamente, senza alcuna condizione. In un particolare saggio sul rapporto tra la filosofia naturale dell'uomo sviluppata da W. Dilthey (che costituisce 'il fondamento della sua teoria delle scienze dello spirito') e l'antropologia filosofica moderna, Marquard ha così 'commentato' il filosofo della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*:

«Ritengo che Dilthey la pensasse così: la storia deve essere salvata perché dove essa è umana, consiste in molte storie, mentre la filosofia della storia permette soltanto un'unica storia: la storia rivoluzionaria ed emancipatrice del progresso e del compimento dell'umanità. Ma gli uomini debbono poter avere successivamente e simultaneamente, molte storie; poiché soltanto così – attraverso la divisione di quelle forze che sono le storie – essi vengono difesi di volta in volta dalla presa di quella storia attraverso le altre storie e divengono, così, liberi di sviluppare una propria molteplicità, la loro individualità. Questo processo viene favorito dalle scienze dello spirito, che curano e proteggono, comprendendola, la molteplicità delle storie, al servizio di quella libertà, la quale consta di molte libertà, che sono varietà. Questa libertà sfugge se – come prescrive la filosofia della storia con la sua ottica progressista e teologica – gli uomini ... possono avere 'una ed un'unica storia'; quella storia, secondo la quale essi possono diventare realmente uomini – per progresso – soltanto alla fine, quando cioè essi – divenuti uniformi

grazie al *sacrificium individualitatis* – abbiano cancellato le loro molte e varie storie, attraverso, dunque, la liberazione dalle loro libertà»⁴.

Il pensiero neoconservatore cerca dunque di compensare la cultura dell'illuminismo, considerata come il prodotto negativo per eccellenza del moderno in quanto responsabile delle crisi d'orientamento dovute appunto alla critica della mentalità tradizionale, la cui dissoluzione lascia l'uomo in balia del rapido mutare dei tempi e dell' 'irresponsabile' atteggiamento progressista che non si sforza minimamente di rimediare alle conseguenze più negative del disincanto generale (da affrontare, invece, con 'sano' pragmatismo)⁵. Compensare le crisi d'orientamento, neutralizzare la destabilizzante e 'rovinosa' cultura critica di taglio progressista: questi sono i motivi che il pensiero neoconservatore mutua in misura rilevante dal percorso teorico di Gehlen, caratterizzato dall'assunzione risoluta, decisa, di un orizzonte storico contraddistinto dal delinearsi di conflitti ad alta intensità, difficilmente ricomponibili. Questo orizzonte così 'materiale' trova una complessa traduzione concettuale nella cosiddetta 'critica della cultura', sviluppatasi principalmente tra le due guerre mondiali (con i suoi esponenti più significativi: O. Spengler, L. Klages, Th. Lessing), là dove essa sottolinea le difficoltà per la 'coscienza' filosofica e lo 'spirito' umano di pervenire ad una piena comprensione del reale, di muoversi in sintonia con il proprio tempo storico.

⁴ O. MARQUARD, *Dilthey e l'antropologia*, trad. it. di P. Cipolletta, in F. BIANECO (ed), *Dilthey e il pensiero del novecento*, Milano 1985, pp. 160-161. Una brillante ripresa di questa polemica nei confronti della 'filosofia della storia' monodirezionale è in F. MASINI, *Utopia e storia*, in F. MASINI, *Le stanze del labirinto*, a cura di U. Fadini, prefazione di S. Givone, Firenze 1990.

⁵ L'argomento di partenza del pensiero neoconservatore sembra essere quello della scarsità di tempo che può concernere o l'ipercomplessità dei sistemi sociali (H. Lübbe, N. Luhmann) o la brevità della vita umana (O. Marquard). A proposito di quest'ultimo, S. Giannusso ha osservato che nella sua prospettiva teorica le tradizioni «sono necessarie perché la vita umana è breve: la morale provvisoria si giustifica con la scarsità del tempo a disposizione per esaminare tutte le norme esistenti e legittimarle in senso assoluto. L'uomo deve dunque consapevolmente riallacciarsi ad una tradizione, accettare la propria finitezza e tutte le conseguenze di questa sua condizione. La più importante di queste è l'impossibilità di trasformare completamente un sistema sociale evoluto; modifiche sono possibili solo come riforme parziali, ed in ogni caso devono essere legittimate dal riformatore. Corollario a questa tesi è il rifiuto dell'atteggiamento critico che i filosofi della storia ricavano dall'idealismo trascendentale e dalla teodicea: per Marquard e per gli altri teorici, la brevità della vita, in generale la scarsità di tempo, inducono a sopporre la razionalità dell'esistente. Sono le innovazioni, e non le tradizioni, a dover quindi esser giustificate» (S. GIAMMUSSO, *Individuo, tradizione e pluralismo dei valori*, cit., p. 284).

Questa rilevazione induce già il giovane Gehlen a considerare tali concetti ('coscienza', 'spirito') non più come valori in sé e per sé, bensì come funzioni dell'esistenza umana: ciò vuol dire rifiutare la consueta caratterizzazione puramente teoretica del filosofare, rivendicando piuttosto, per quest'ultimo, un abito 'pratico', una 'mentalità pragmatica' rivolta a sollevare l'essere umano dalle sue più contraddittorie 'condizioni di vita'. È in *Wirklicher und unwirklicher Geist* (1931) che Gehlen riprende l'immagine della *Zivilisation* offerta dalla *Lebensphilosophie*: la 'vita' è 'malata' da un carico opprimente e sempre intollerabile di 'coscienza'. Il peso di un ordinamento dello 'spirito', che si allontana progressivamente dalla 'vita', disorienta l'uomo, che deve trovare una soluzione, rappresentata, a parere di Gehlen, dal tema dell'azione. C'è dunque, in quest'approccio che «pensa per catastrofi» (K. Loewith), una profonda «diffidenza nei confronti dello spirito», che conduce all'assunzione di un punto di vista che si pretende al di là dell'idealismo e del realismo, soprattutto in virtù del suo sprofondare senza incertezze nella complicata praticità della 'vita': il soggetto forma il mondo e ne è insieme ordinato, in quanto il mondo 'realizzato' gli si 'opponne' rendendolo concretamente disponibile a nuove esperienze. La nota formula gehleniana dell' «essere attraverso altro» (di derivazione fichteana) caratterizza così il suo tentativo di sintetizzare due direzioni di pensiero ritenute abitualmente inconciliabili (*Lebensphilosophie* e idealismo classico), ed è talmente significativa da ritornare anche nella sua teoria delle istituzioni, dato che quest'ultime costituiscono un'oggettivazione di senso che fornisce misura e direzione agli impulsi dell' 'anima'.

In termini bergsoniani è l'azione come 'legge fondamentale della vita' a consentire di raggiungere il reale e a modellare lo stesso intelletto umano: essa è quindi necessaria e moralmente neutra. Anche in ambito etico (ad esempio, nella *Theorie der Willensfreiheit*, 1933) Gehlen dubita del potere della riflessione, giungendo ad affermare che ogni autentica azione è già di per sé morale in quanto accade, senza alcun bisogno di un supplemento d'indagine 'razionale'. E l'autenticità dell'azione è individuabile nel momento in cui potenzia chi agisce. È così che l'etica gehleniana si pone, già negli anni trenta, «al di là del bene e del male», richiedendo all'uomo d'identificarsi con quelle situazioni di vita capaci di migliorare e incrementare le possibilità di sopravvivenza, di conservazione in vita: da questa etica della situazione (in opposizione ad un'etica della riflessione) deriva un'etica politica che scorge nella situazione il luogo del complesso istituzionale, in grado di superare la componente 'a rischio' della soggettività contemporanea. Questo è ciò che emergerà con chia-

rezza nell'ultima fase della ricerca dell'autore di *Moral und Hypermoral* (1969), in cui alla formulazione dell'azione come condizione della realtà s'affiancherà quella del complesso istituzionale come presupposto dell'agire⁶.

L'articolazione di una 'filosofia dell'azione' prevede al proprio centro una descrizione dell'*habitus*, del «retto modo d'agire» dell'uomo, sulla base di una individuazione degli elementi specifici della sua natura. Di fronte al problema 'epocale' di una soggettività 'irreale', che sta perdendo il 'mondo', Gehlen tenta di delineare un 'nuovo inizio' di pensiero, che prenda corpo nella rilevazione di un «centro dell'io» non più rintracciabile nella riflessione 'razionale', bensì nell'azione. Il punto d'avvio dell'indagine non deve essere più un qualcosa d'astratto (Dio, idea e così via): al suo posto subentra l'uomo in azione, che vede di fatto 'prassificati' il suo intelletto, le sue costruzioni concettuali, realmente necessari per la regolamentazione degli impulsi corporei più profondi e inquietanti. In questa prospettiva, il superamento del dualismo radicale di corpo e 'anima' avviene all'interno di una vera e propria biologizzazione delle dinamiche di 'coscienza', tale da implicare una riduzione del 'trascendentale' dell'azione ad una dimensione apertamente fisica. Le analisi del concetto di azione e di esperienza si muovono dunque verso i confini di una 'prima philosophia' che s'identifica con l'antropologia filosofica: l'esperienza (su cui Gehlen si sofferma particolarmente in un saggio del '36: *Vom Wesen der Erfahrung*) è intesa come un 'sapere', prodotto dell'agire, che semplifica la vita dell'uomo, rassicurato dall'insieme di 'abitudini', soprattutto di carattere pratico, che in un certo qual modo lo 'abita'. Gehlen tenta così d'individuare una misura dell'agire che non sia in balia di una soggettività che riflette unicamente su di sé e riesce a coglierla nella natura 'oggettiva' dell'uomo, che deve essere affrontata con gli strumenti antropologici. È opportuno osservare ancora come Gehlen proceda da una dipendenza reciproca di soggetto e oggetto che è possibile ritrovare anche sul piano della teoria delle istituzioni e dell'etica, là dove si coglie l'unità dell'essere agente e dell'istituzione, il nesso dell'oggettivo-biologico con il soggettivo-spirituale.

Il tema dell'azione apre quindi alla dimensione dell'antropologia filosofica proprio in quanto essa è la condizione della realtà: inizialmente considerata dal punto di vista della soggettività che si

⁶ Su questi temi mi permetto di rinviare a due miei interventi, ben presenti nell'articolazione di queste note: *Il corpo impreveduto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Milano 1988 e *Sul protagonismo salvifico delle istituzioni: schema dell'agire ed estraneazione in Arnold Gehlen*, in «Religioni e Società», 1988, n. 6, pp. 93-108.

autoesperisce, successivamente trattata a partire dalla natura 'oggettiva' dell'uomo. Tutto questo implica un approfondimento della critica della riflessione: quest'ultima non motiva l'esperire e allontana l'uomo dall'agire, impoverendolo e consegnandolo ad una considerazione di sé e del mondo di carattere nichilistico. Di fronte ad un simile processo 'degenerativo', Gehlen riafferma la 'primarietà' dell'azione, che è in un rapporto esauriente con il pensare, con quel 'rappresentare il rappresentare' che significa l'estensione del presente nel futuro e nell'assente'. In questo senso, è da sottolineare il richiamo ai 'risultati di Schopenhauer', nel momento in cui si riconosce che la nostra esistenza vive dell'azione, «dalla quale, alla lettera, esattamente alla lettera, noi dipendiamo, essendo degli esseri che debbono condurre la loro vita, perché esistenza e azione sono esonerate dalla coazione dell'eterno presente che caratterizza gli ambienti cui sono adattati dall'istinto gli animali»⁷.

L'approccio antropologico che si concretizza nella grande opera del '40 (*L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*) stimola – attraverso la mediazione delle tesi, criticamente assunte, di M. Scheler e H. Plessner – la sostituzione del rapporto natura/spirito con quello uomo/ambiente. L'analisi delle modalità d'esserci dell'uomo (che ne rileva la 'posizione particolare' nella *Welt*, a differenza dell'animale, confinato istintualmente in una *Umwelt*) è sempre legata alla questione della 'sopravvivenza', dell'autoconservazione, di una entità naturalmente indefinita e costretta ad orientarsi nel mondo per acquisire sicurezza ed equilibrio. Il fondamento dell'esistere umano viene risolutamente affidato alla sua componente fisica, che lo apre immediatamente al mondo. È così che Gehlen ribadisce il suo rifiuto di qualsiasi dualismo e lo scetticismo profondo sulla possibilità che la *Reflexion* arrivi a

⁷ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, trad. it. di C. Mainoldi, introduzione di K.-S. Rehberg, Milano 1983, p. 343. Nel saggio su *I risultati di Schopenhauer*, Gehlen scrive: «... Schopenhauer ... filosofo infatti 'avendo come filo conduttore il corpo'. La filosofia idealistica – si può prendere in considerazione sia Descartes sia Kant oppure Fichte – parte appunto dalla coscienza e considera il mondo, ed anche la propria persona, a partire dalla sua dataità, ossia come fatto della coscienza. Nella filosofia della ragion pura per questo motivo il corpo (come anche il linguaggio) non viene messo in risalto e le conosciute 'deduzioni' del corpo, con le quali si è cimentato Fichte, sono esempio ammonitore. Nella misura in cui dunque Schopenhauer colloca proprio al centro della sua filosofia la reale azione del corpo ha già rotto il quadro della filosofia della coscienza e proprio in quanto lo vuole invece conservare si danno le stridenti contraddizioni che abbiamo mostrato». Questo saggio, che individua nell'azione il punto d'incontro del mondo come rappresentazione e del mondo come volontà, è del '38 e si trova in A. GEHLEN, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, cit., pp. 57-82 (il passo citato è alle pp. 62-63).

costituirsì come principio valido per l'azione. La riflessione appare dunque ancora come rischio concreto di abbandono dell'azione, soprattutto quando si dimentica il suo poggiare sui piani dell'organico, giungendo ad esaltarne un'autonomia illusoria e disorientante per la vita umana. Quest'ultima viene positivamente afferrata e compresa soltanto muovendo da una ricognizione delle ragioni decisive dell'azione:

«Essendo l'uomo un essere non specializzato e 'rimesso a se medesimo' (il che implica anche un rapporto di contrapposizione con se stesso), un essere che non gode del supporto di alcun ambiente naturale a lui adatto, gli è negato il soddisfacimento diretto, proprio della naturalità animale, dei suoi bisogni vitali, perché egli difetta della 'via breve', della via lungo la quale gli istinti dell'animale trovano, attraverso i sensi sintonizzati sugli stimoli, i loro obiettivi che la superiore saggezza della natura ha già predisposto. L'uomo deve rendersi maneggevole e riconoscibile, intimo e usufruibile quel campo di sorprese che è per lui originariamente il mondo, sì da procacciarsi, con un lavoro pianificato e pertinente, ciò di cui ha bisogno e che mai è a sua disposizione bell'è pronto. Appunto per questo l'ambito d'azione dell'uomo non è mai la situazione soltanto, il mero Adesso approssimativo e a portata di mano; egli invece deve conseguire, antivedendo, da questo Adesso le condizioni che potranno contribuire a reggere la sua esistenza in futuro. La sua vita pulsionale è perciò foggata e orientata su questi fatti, e può essere compresa unicamente in base ad essi»⁸.

La 'mancanza' è qui la materia del discorrere, del fare e del comunicare dell'uomo: quest'ultimo è appunto un 'essere carente' (*Mängelwesen*), un «progetto particolare della natura», un «animale non ancora stabilizzato» (F. Nietzsche). Una tale mancanza significa però insieme possibilità, apertura al mondo, comprensione del caso e dell'imprevisto, che rinviando necessariamente ad un'energia pulsionale capace di prestazioni efficaci. Questa 'energia' s'esprime nell'eccesso pulsionale caratteristico dell'uomo, che ha molte cause: la cronicità delle pulsioni, la non-specializzazione istintuale, il tempo di maturazione particolarmente dilatato. L'*Antriebüberschuß* può essere visto come un vero e proprio a priori 'biologico' che definisce il compito della strutturazione dell'esistenza. L'uomo deve mettere in forma la sua vita pulsionale per garantirsi dei margini di sopravvivenza e riesce in ciò attraverso l'assunzione di inibizioni che limitino i rischi di un'esposizione complessivamente problematica. Questo farsi dell'uomo nelle realizzazioni dell'azione e dell'eccesso pulsionale richiama allora già una dinamica disciplinare, da intendersi come determinazione di un *Zuchtwesen* (F. Nietzsche): l'azione concretizza una mutazione antropologica

⁸ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 378.

che assimila delle protesi che fanno corpo in grado di sopravvivere⁹. È in primo luogo da sottolineare come l'uomo non possa 'naturalmente' soddisfare immediatamente i bisogni innumerevoli che si delineano sulla base dell'eccesso pulsionale e che di conseguenza l'azione svolge un ruolo essenziale, vale a dire quello di inibire la pulsione, di sganciarsi da quest'ultima. Considerato che l'essere umano non è specializzato, che è privo di un ambiente delimitato, che non possiede istinti mirati ad obiettivi certi, allora

«l'affrancamento che rende possibile l'attività ponderata e previdente, l'esonero dalla pressione del presente immediato, nel quale resta invece irretito l'animale, sono ... i compiti elementari; l'uomo li padroneggia in prestazioni difficili, in uno scontro e incontro faticoso e di anni con il mondo e con se stesso. Si consideri l'insufficiente dotazione dell'uomo, e sarà facile avvedersi che egli deve riconoscere per essere attivo e deve essere attivo per poter vivere l'indomani. Questa semplice formula si complica alquanto all'inevitabile osservazione che già questo stesso riconoscere è assai condizionato; nel caos del profluvio di stimoli non c'è dapprima proprio nulla da riconoscere, e solo il gradualissimo padroneggiamento di tale caos per mezzo di movimenti di maneggio e sperimentali fa nascere i compendiosi simboli, con i quali può avviarsi ciò che può chiamarsi conoscenza. ... L'uomo, che già 'la fame futura rende affamato' (Hobbes, *De homine*, X, 3), 'non ha tempo': se non predispone il 'domani', questo domani non conterrà nulla di cui egli possa vivere. Perciò l'uomo conosce il tempo. Ricordando e prevedendo, gli tocca esser attivo in uno stato di tesa vigilanza»¹⁰.

Procrastinare il soddisfacimento dei bisogni, che comunque urgono, non rimanere vittima del carattere perturbante di un comportamento puramente affettivo o appetitivo: a tutto ciò provvede la natura, elaborando il complesso pulsionale in modo che parte delle pulsioni inibisca il rimanente. Tale possibilità d'inibizione si realizza proprio nell'azione, che deve essere svincolata dai bisogni immediati in maniera da consentire una sua conduzione 'logico-oggettiva': «... procrastinare crea dunque uno spazio vuoto, uno iato tra i bisogni e gli impedimenti, e in questo vuoto non c'è soltanto l'azione, c'è anche ogni pensare pertinente, conforme ai fatti, il quale, se ha da essere corretto e fruttuoso, non può venir perturbato dalla pulsione, così come non può esserlo l'azione. Tale iato, che qui descriviamo come una compiuta realtà vissuta, è del pari un oggettivo fatto fisiologico della sfera organica e animale, data la diversità e la relativa indi-

⁹ Variazioni interessanti su questo tema si trovano in alcuni saggi della recente raccolta di D. KAMPER - C. WULF (edd), *Transfigurationen des Körpers*, Berlin 1989.

¹⁰ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 77-78.

pendenza di questa»¹¹. La separabilità delle azioni dalle pulsioni è quindi la condizione di possibilità dell'esistenza umana, dell'oltrepassamento dell'immediato: le cosiddette azioni 'impulsive' possono essere inibite, padroneggiate, là dove s'impongono degli interessi stabili; le stesse pulsioni possono essere aggiornate, così come possono essere differiti i bisogni, secondo il variare dei contesti ambientali. L'uomo può in breve tenere presso di sé le pulsioni, è in grado di mutare il proprio comportamento, che per poter essere oggettivo presuppone l'inibizione dei bisogni. È questa facoltà d'inibire, di tenere presso di sé, che manifesta una struttura essenziale della vita pulsionale. Il fatto che la dinamica pulsionale sia inibibile significa che è possibile corredarla d'immagini, il che vuol dire che sono con-tenibili. C'è un nesso tra l'«eccesso pulsionale» e le forme di conduzione della vita pulsionale:

«1). Le pulsioni sono inibibili e possono essere 'contenute'; ciò apre lo 'iato' tra esse e l'azione. 2) Sono sviluppate soltanto nel costituirsi dell'esperienza, dunque divengono coscienti del loro obiettivo nel corso dell'esperienza. 3) Sono corredabili di immagini, di fantasmi, di 'ricordi contenutistici'. Se contenute, con queste immagini divengono coscienti quali bisogni e interessi determinati. 4) Sono plastiche e variabili, e possono seguire le modificazioni delle esperienze e delle circostanze, concrescere con le azioni. 5) Per questo motivo non sussiste alcuna netta delimitazione tra bisogni elementari e interessi condizionati. 6) Su bisogni inibiti possono crescerne dei superiori; questi, in quanto 'interessi permanenti' si muovono nel futuro e 'rimangono interni' rispetto ai mutevoli bisogni del presente. Essi sono sempre i correlati di istituzioni oggettive. 7) Tutti i bisogni e interessi, non appena destaticati all'esperienza di maneggio e corredati di immagini, sono oggetto come tali della presa di posizione di altri interessi virtuali e perciò possono essere respinti oppure 'accentuati'»¹².

La capacità d'evoluzione delle pulsioni (la loro conducibilità/inibibilità) è legata all'organizzazione necessaria di un'attività orientata, che si sintonizza (trovando una misura nella parte dell'oggetto) con l'agire degli altri uomini, nel mutare dei contesti di vita. L'uomo può cogliere, attraverso la presa di coscienza del proprio essere pulsionale, gli atteggiamenti dei suoi simili (nella 'comunicazione' e nel 'commercio'): la sua *Unfertigkeit*, in quanto essere insieme manchevole e plastico, concretizza un compito – quello del 'compiere se stesso' – che consiste nel rendere capace l'essere per 'natura' più disadattato di un adattamento a più facce. In questo senso, Gehlen insiste

¹¹ *Ibidem*, p. 379.

¹² *Ibidem*, pp. 82-83.

sulla costitutiva qualità plastica delle prestazioni umane, a partire da quelle di carattere fisiologico-motorio per arrivare alle cosiddette 'funzioni superiori' (rappresentazione, pensiero, fantasia):

«La 'plasticità' però significa: da un ventaglio non ancora operante di possibilità occorre far risaltare, mediante l'autoattività nel maneggio delle cose, una scelta e costruire un variabile ordine di conduzione. Anche là dove, più tardi, troviamo questa plasticità, per esempio nella vita pulsionale dell'uomo, essa significa sempre questa connessione di scelta automediata, architettonica (cioè rapporti variabili di conduzione e di subordinazione) e di adattabilità a quasi ogni situazione, a differenza dell'adattamento già predisposto. Sempre, e sin nelle prestazioni più alte, l'appropriarsi del mondo è insieme un appropriarsi di se stessi, la presa di posizione verso l'esterno è una presa di posizione verso l'interno, e il compito posto all'uomo in uno con la costituzione è sempre un compito oggettivo da padroneggiarsi verso l'esterno, quanto anche un compito verso se stesso. L'uomo non vive, bensì con e nella sua vita»¹³.

La trama del senso che specifica il percorso dell'umano viene ricondotta da Gehlen alla potenza della plasticità, dell'immaginazione, al fine di ritrovare un valore che garantisca uno scenario stabile all'attività dell'uomo. In questa prospettiva, appare corretto affermare come in Gehlen l'immaginazione non sia unicamente una funzione conoscitiva, bensì anche costitutiva: essa non riflette soltanto, pervenendo invece ad assicurare una capacità d'orientamento, l'inserzione della soggettività nel 'campo d'infinito sorprese' rappresentato dal mondo. C'è nell'antropologia filosofica di Gehlen una vera e propria 'teoria dell'immaginazione': essa si articola appunto a partire dall'individuazione della *Sonderstellung* dell'uomo nella 'natura', dovuta alla 'carenza' del suo corredo istintuale; per sopravvivere, l'uomo deve agire per trarre il 'mondo' in 'ambienti' sicuri, deve formare la sua vita interiore, la sua plasticità, al fine di realizzare prestazioni sempre superiori. È possibile sostenere che l'immaginazione è la condizione d'esistenza dell'uomo, da cui dipende gran parte del compito della trasformazione/elaborazione del 'mondo' e dell'eccesso pulsionale. Si è visto infatti come lo iato tra le pulsioni e la loro soddisfazione esprima certamente una carenza se confrontato con la sicurezza istintuale dell'animale, ma si ponga insieme anche come straordinaria *chance* per uno sviluppo 'elevato', per la produzione di simboli, immagini, concetti, che consentano una conduzione migliore della vita. L'immaginazione è dunque ciò che sopravviene all'umano, permettendogli di sopravvivere: essa è la capacità di trasferirsi, di trasportarsi, nelle cose e negli altri,

¹³ *Ibidem*, p. 200.

e costituisce l'essenziale struttura 'comunicativa' del comportamento dell'uomo. Vi sono sei forme dell'immaginazione, indicate da Gehlen sulla base della loro capacità di 'esonero' (*Entlastung*). La prima è quella della 'immaginazione passiva' o 'memoria', delle 'idee' sulle condizioni passate che hanno favorito il mantenimento in vita e possono essere utili per l'orientamento futuro. La seconda è quella dell' 'immaginazione riproduttiva' o motoria (sensoria): essa è la ripetizione/progettazione di movimenti trascorsi, che permette d'anticipare eventuali comportamenti di risposta dell'altro. La terza è quella dell' 'immaginazione ludica', che si esprime come «il sorgere, e l'autogodimento, di interessi umani 'superficiali', esonerati, mutevoli a piacere¹⁴, proponendosi come esercizio per l'acquisizione di comportamenti sociali (essa favorisce l'oggettivazione nelle regole del gioco e la disponibilità ad assumere ruoli). La quarta è quella dell' 'immaginazione linguistica', che consente la costruzione delle lingue a partire dalla 'plasticità metaforica' dei bambini con la loro spontanea attività linguistica. La quinta è quella dell' 'immaginazione attiva' delle nostre rappresentazioni, per cui il linguaggio permette di

«poter disporre a piacere di fantasmi mnestici, i quali perciò partecipano dell'intenzione di pensiero: le rappresentazioni sono fantasmi mnestici esonerati, de-attualizzati e divenuti intenzionali. ... Se il linguaggio è azione, ha l'energia di riscatto e di richiamo che i nostri movimenti in generale hanno rispetto ai ricordi; questi seguono le nostre parole, partecipano delle loro intenzioni e sono, quindi, rappresentazioni. Se dico 'albero', viene destato un fantasma mnestico, che ora, come la parola, 'intenziona' l'albero reale. Attraverso il linguaggio, dunque, le nostre intenzioni si fanno pienamente volontarie, cioè a dire indipendenti dall'effettivamente esistente e dall'effettivamente dato»¹⁵.

Queste cinque forme dell'immaginazione raffigurano quindi l'uomo come un essere che ha 'memoria', è 'ripetitivo', 'ludico', 'linguistico', capace di 'rappresentazione'. Fin qui si potrebbe ricavare un modello d'immaginazione che descrive l'esperienza di un soggetto singolo che in-forma la sua realtà interiore elaborando il mondo esterno. Gehlen aggiunge però un'altra decisiva forma d'immaginazione: quella della 'immaginazione originaria'. Quest'ultima non è altro che l'eccesso delle forze vitali, la cui considerazione fa comprendere come l'uomo acquisisca una consapevolezza di sé soltanto per via indiretta. È possibile allora affermare, con H. Ottmann, che il «modello fondamentale dell'immaginazione è in Gehlen l'immaginazione stessa come

¹⁴ *Ibidem*, pp. 242-243.

¹⁵ *Ibidem*, p. 293.

trasposizione complessiva di più uomini in un fantasma comune, che è il loro 'organo sociale', il loro 'organo culturale', come si potrebbe certo anche dire»¹⁶. Gehlen sostiene così l'esistenza di un' 'immaginazione originaria', in cui l'uomo ha un 'presagio' di ciò che lo spinge nella direzione di una vita 'piena', di una esauriente realizzazione 'culturale':

«In altri termini, nel fondamento da cui affiorano i detriti del sogno, o nel fondamento delle fasi della vita vegetativa nella sua massima concentrazione - nell'infanzia o nel contatto dei sessi -, precisamente là dove si annunziano le forze della vita che diviene, si danno, anche se in immagini mutevolissime, delle fantasie primordiali di un preliminare progetto della vita, la quale avverte in se stessa la tendenza a un più alto livello formale, a una maggior 'intensità di corrente': ma come segno di una identità vitale diretta, cioè di una direzione insita nella *substantia vegetans* verso una qualità o quantità maggiori, dove c'è da domandarsi se una tale distinzione sia di per sé giustificata. E se l'immaginazione creatrice 'idealizza' il mondo, si prescrive le mete evolutive di questa interna esigenza: una 'biologia della poesia' non è impossibile concepirla, tanto che è stata una concezione di pensatori della profondità di uno Schelling, di un Novalis e di un Nietzsche»¹⁷.

È noto come Gehlen abbia ampliato, su queste basi, la sua particolare antropologia filosofica in una teoria delle istituzioni (in *Urmensch und Spätkultur*, del '56), che coglie l'immaginazione originaria come struttura 'interna' delle società arcaiche, vedendo in essa, allorché si realizza nei rituali (istituzionalizzando appunto comportamenti, producendo comunità), l'origine delle istituzioni stesse. Al di là delle suggestive analisi di *Urmensch und Spätkultur*, è opportuno insistere qui sul fatto che sono le istituzioni a trasformare gli elementi di 'mancanza' (quindi costitutivamente necessari!) in 'cultura' e che in tale 'traduzione' si esprime una sorta di 'astuzia della vita', al fine d'indirizzare l' 'eccesso pulsionale' verso l'ottenimento di garanzie ottimali di sopravvivenza (si ricordi che all'origine delle istituzioni c'è un processo di trasposizione della forza vitale in 'fantasmi', come quello, ad esempio, dell'animale totemico). Immaginazione e istituzione forniscono, in questa prospettiva, un' indispensabile *compensazione* alla mancanza di sicurezza, di misura istintuale di cui è 'vittima' l'essere umano. La funzione dell'immaginazione si esaurisce nella fissazione dei dispositivi istituzionali che trasformano la carenza organica in *cultura*, da intendersi

¹⁶ H. OTTMANN, *Der Mensch als Phantasiewesen. Arnold Gehlens Theorie der Phantasie*, in A. SCHÖPF, *Phantasie als anthropologisches Problem*, Würzburg 1981, p. 168.

¹⁷ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., pp. 368-369.

come ambito 'lavorato' della natura. In questo senso, l'immaginazione è di fatto al potere; anche se si tratta, per così dire, dell'immaginazione che abbiamo avuto, racchiusa in figurazioni cristallizzate che pretendono di de-finire una volta per tutte il movimento della trasformazione umana: sembra scomparire, in questo orizzonte teorico, la possibilità di avere ancora immaginazione, di pensare nuovi giochi istituzionali per e dentro la sostanzialità attuale dei soggetti interessati all'approfondimento, all'arricchimento, della loro singolarità complessa. Quest'ultima è fondamentalmente un'osservazione critica che in misura diversa è già stata avanzata da vari interpreti della teoria gehleniana delle istituzioni: da K.O. Apel a H. Dubiel, da J. Habermas a W. Lepenies, anche se non si è particolarmente insistito su questo nesso così essenziale di immaginazione e istituzione¹⁸. Seguiamo comunque ancora alcune delle linee delle riflessioni gehleniane, facendo soprattutto attenzione a quella comprensione dell'"età della tecnica" che ne individua la caratteristica nella schumpeteriana 'distruzione creatrice'¹⁹. Lo sviluppo tecnico prova infatti anche un rinnovarsi dei moti psichici delle soggettività che non possono essere facilmente previsti e rimossi da una società sempre più instabile. Le stesse trasformazioni tecnologiche del lavoro non consentono all'individuo lo scaricamento tradizionale dei suoi 'impulsi' verso il mondo esterno, difficilmente afferrabile nell'interezza dei suoi assetti di articolazione e di funzionamento, e ciò determina un riversamento di tali 'impulsi' verso l'"interno", in una crescita abnorme dell'"interiorità". I processi di tecnicizzazione del reale, l'oggettivazione piena del lavoro, producono una psichicità turbolenta, un'individualità 'selvaggia', che deve essere informata dall'intervento rapido d'istituzioni che 'socializzino' i rapporti inter- e intraindividuali. Si può dire quindi che lo sviluppo tecnico realizza un 'caos artificiale' in grado di risvegliare il magma pulsionale che costituisce la *physis* umana, non più trattenuto dal senso tradizionale delle istituzioni sociali. Quest'ultime vanno dunque rafforzate, su per normale, nel tentativo di utilizzare il disordine relativo che agita l'umano, il residuo plastico, al fine di una migliore conservazione. Gehlen insiste su come le istituzioni, così ulteriormente 'legittimate', debbano aver cura di un essere umano collocato ormai nella dimensione della *post-*

¹⁸ Mi sia consentito di rinviare qui al mio *Antropologia 'negativa' e teorie delle istituzioni in Arnold Gehlen*, in «Cultura e scuola», 1982, n. 82, pp. 119-128.

¹⁹ In questa prospettiva, sono soprattutto da leggere di Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica*, trad. it. di A. Burger Cori, prefazione di A. Negri, Milano 1984², e i saggi compresi in *Einblicke*, Frankfurt a. M. 1978.

histoire, del tempo della fine del tempo, in cui un enigmatico 'nuovo' viene sempre più costruito 'artificialmente' e secondo 'logiche' difficilmente afferrabili a livello individuale. Le istituzioni hanno, in breve, il compito di sostenere, d'indirizzare, l'agire umano nel confronto con un qualcosa d'ignoto, la realtà complessa e multiforme, che costringe a prendere posizione, a decidere: esse semplificano, 'purificano', le immagini del reale (del 'post-storico') prodotte dalle affezioni di un essere naturalmente predisposto ad articolarle come sapere pratico, d'orientamento. In un testo del '57, *Per la storia dell'antropologia*, Gehlen scrive:

« ... si è però visto innanzitutto che le istituzioni di una società, i suoi ordinamenti, leggi e stili di comportamento, che le forme in vigore della cooperazione, così come si presentano negli ordinamenti economici, politici, sociali e religiosi, che queste istituzioni funzionano come appoggi esterni, come anelli di raccordo tra gli uomini che forniscono un appiglio, che sono proprio loro a rendere affidabile l'aspetto interiore della morale. L'interno umano è un ambito troppo oscillante perché vi ci si possa affidare reciprocamente. Le istituzioni agiscono come contrafforte e come sostegno esterno; è vero che la storia umana e la storia della cultura mostrano la loro mutabilità, ma di grandissima importanza è là un postulato di gradualità. Se si fanno a pezzi le istituzioni di un popolo, viene liberata l'insicurezza elementare, la tendenza alla degenerazione e il caos presenti nell'uomo. Noi tutti l'abbiamo osservato più volte, e anche la nascosta, ma non meno perturbante, analogia con i fenomeni di decadenza dei popoli allo stato di natura allorché la civilizzazione europea vi è penetrata con denaro, alcolici e scuole e ha distrutto le norme tramandate²⁰.

Il tempo attuale è un 'tempo divoratore di tradizioni': il progresso tecnologico realizza un essere o talmente ampio della nostra 'terribile naturalità' (soprattutto per quanto concerne il rapporto tra 'lavoro manuale' e 'lavoro intellettuale' nella forma del 'sapere astratto', del *general intellect*, per dirla nei termini di Marx) da far sì che si producano delle conseguenze di rinaturalizzazione dei comportamenti individuali, tesi ad esaltare le istanze di cambiamento (le 'ragioni del possibile') contro quelle ordinatrici del reale. Di fronte al pericolo di un ritorno artificiale all'impulsività naturale, del trionfo di un essere 'culturale' eccessivo, che impedisca la formazione del carattere, di una 'personalità', che si realizza unicamente nel confronto con un 'negativo' (nel commercio pratico con le cose e con l'altro), s'impone, a parere di Gehlen, la salvaguardia di quelle forme della produzione, del diritto, dei 'riti' sociali che

²⁰ A. GEHLEN, *Prospettive antropologiche. Per l'incontro con se stesso e la scoperta di sé da parte dell'uomo*, trad. it. di S. Cremaschi, presentazione di G. Poggi, Bologna 1987, p. 35.

rappresentano le modalità d'articolazione 'disciplinare' della vita pulsionale degli uomini. L'orientamento in ambiti di sicurezza degli impulsi naturali, la loro traduzione istituzionale in atteggiamenti socialmente condivisibili, è quindi complicato da fenomeni d'essere eccessivo dell'aspetto 'negativo' del vivere e dall'onere di prestazioni intellettuali sempre più sofisticate, richieste dalla complessificazione della sfera 'culturale'. Del resto, è sufficiente pensare a come si sia oggi bombardati da un numero talmente elevato d'informazioni da non consentire una rapida chiarificazione e razionalizzazione delle impressioni che suscitano sullo stato d'animo individuale: da qui derivano le crisi delle capacità d'orientamento, l'insicurezza che mette a dura prova la salute nervosa. Per superare tutto ciò, insieme al rischio di una riprimitivizzazione all'interno di uno scenario sociale contraddistinto dal variare dei primi piani, degli sfondi, dei punti di riferimento teorici, politici, etici, non si può che operare per il rafforzamento delle tradizioni (e dunque delle istituzioni), il cui rispetto costituisce un essere decisivo, in quanto fornisce delle soluzioni immediate agli esperimenti di natura pratica che si vogliono condurre.

Indebolimento istituzionale, innalzamento dell'interiorità sotto forma di sfrenato soggettivismo, primitivizzazione dei comportamenti: questo è il quadro di una *insicurezza* dilagante che è vista caratterizzare i tempi presenti, a cui si riferiscono anche i teorici del neoconservatorismo. Ciò che però qui interessa è sottolineare ancora una volta come in Gehlen il caos 'normativo' impedisca la fuoriuscita dell'ideativo dal 'terreno malfermo del soggettivo', vale a dire la necessaria incorporazione delle 'idee' nel tessuto istituzionale in grado di farle sopravvivere. Per afferrare il senso di questo 'elogio del ragionevole' è opportuno rinviare all'essenziale distinzione tra coscienza 'strumentale', empirico-oggettivante, e coscienza 'ideativa', costituita da 'atti spirituali' che permettono agli uomini di coltivare 'la natura in se medesimi', così com'è articolata nel capolavoro del '40: in quest'ultimo, la coscienza 'ideativa' viene riconosciuta come dotata di una energia creativa che fonda le istituzioni, con le sue idee-forza. Le potenzialità espansive della natura umana (la sua 'plasticità') si concretizzano dunque anche sul piano del comportamento ideativo non strumentale, evidenziando 'contenuti di posizioni di scopi e di obbligazioni' che derivano dalle 'relazioni reciproche', dai 'comportamenti vicendevoli' di uomini capaci di tradurre le proprie azioni in istituzioni, in modelli di condotta. Si potrebbe dire che anche per Gehlen «etica ed estetica sono tutt'uno» (come voleva L. Wittgenstein nel suo *Tractatus logico-philosophicus*), che la loro stretta connessione è – come affermava

R. Musil (autore caro al teorico della *Unfertigkeit* umana) – la condizione necessaria perché si dia esperienza: soltanto che in questo caso il prodotto di tale connessione è appunto l'istituzione. In conclusione a *Der Mensch* si può infatti leggere:

«Le istituzioni durature ... sono prodotti di un comportamento sociale umano assai complesso, nel quale entrano sia atti ideativi, sia atti ascetici di autodisciplina e di inibizione. Ogni progresso della civiltà umana si è dato da riconoscere anche per aver stabilizzato una forma nuova di disciplina. Solo a torto l'isolata psiche dell'uomo consegnata al mero rispecchiamento pretende alla profondità. 'La sola profondità cui è possibile legittimamente mirare in forza della condizione ontica è altrettanto frequentemente in direzione esterna quanto in direzione interna', dice N. Hartmann (*Der Aufbau der realen Welt*, p. 344). Giacché «la filosofia superiore ha a suo tema il connubio di natura e spirito' (Novalis, frammento 471)»²¹.

Per pensare le istituzioni elementari, i sistemi direttivi, è necessario andare al di là della coscienza strumentale, attraversando certo lo specifico biologico dell'essere umano, per giungere all'individuazione del ruolo della coscienza ideativa, i cui comportamenti non sono motivati da scopi 'consapevoli', riducibili cioè alle categorie del fine, del mezzo, del bisogno. È il comportamento ideativo, non strumentale, che coglie delle opportunità oggettive di espansione vitale, pervenendo così a porsi come espressione d'idee d'orientamento che le istituzioni hanno il compito di fissare e tramandare. Gehlen individua nel processo d'istituzionalizzazione la decisiva connessione tra comportamento ideativo, obbligazione ascetica, impreveduta opportunità ontologica, che gli consente di sostenere una strategia di sopravvivenza – rispetto agli effetti dei processi di tecnicizzazione del reale, *trascendenti* quasi l'umano – inscritta ancora una volta nei dispositivi istituzionali. Quest'ultimi comprendono infatti proprio quell'obbligazione ascetica che è da richiamare con forza nella dimensione odierna della 'post-storia'. Di fronte all'operatività del dato 'superstrutturale' costituito dal nesso di scienza, tecnica e industria, con il suo caratteristico «furore sradicatore» (del tutto indifferente, in senso etico, ai disagi, agli imbarazzi, ai doppi vincoli, che segnano l'esperienza individuale), Gehlen invita ad una cooperazione all'interno dei sistemi di controllo autonomizzati delle 'superstrutture' anche se non si è più in grado di afferrarli nel loro insieme. L'abbandono al fare, all'agire incarnato nel progresso scientifico/tecnologico/industriale

²¹ A. GEHLEN, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit., p. 452.

(che secolarizza lo stesso 'progresso', trasformandolo in *routine*)²², appare dunque come necessario se si vuole impedire un 'nefasto' ripiegamento in una dimensione di mera *riflessività*, svincolata dalla fondamentale determinazione umana all'azione. Questo 'abbandono' – che ricorda la *Gelassenheit* heideggeriana in 'uscita' dalla sua interrogazione sull' «essenza della tecnica» – esprime il riconoscimento dell'inevitabilità del dato superstrutturale, a cui va però affiancata un'«accettazione di responsabilità condizionata da un atteggiamento di vera e propria ascesi. Quest'ultima concerne i due impulsi – ben radicati nello specifico umano – del 'voler sapere' e del 'voler consumare', che devono essere 'frenati' al fine della costruzione di un'identità personale socialmente integrata, a cui concorre appunto il rafforzamento degli 'impulsi sociali', della 'prontezza spirituale'. La 'desacralizzazione' del moderno si rivela così come un processo ineluttabile che va però compensato da un incremento di norme etiche 'sociali' atte a garantire la riproducibilità del sistema sociale, la sopravvivenza dell'umanità (là dove cioè l'individuo rivaluta la sua effettuale perdita di autonomia): in questo modo l'azione sarà sempre più estraneazione, nella funzione di compensazione assicurata dal tessuto istituzionale. Per Gehlen allora la libertà nasce dall'estraneazione: il passaggio all'ontologia attraverso l'immaginazione come facoltà *costitutiva* si definisce dunque nella cristallizzazione dell'attività umana, nel 'valore' della chiusura 'post-storica' (l'immaginazione si consuma così nel 'valore': ma l'«apertura al mondo» significa la possibilità di percorrerlo in più direzioni, con la consapevolezza che l'immaginazione non si esaurisce, bensì è il valore nell'opera di trasformazione del reale)²³. La fuoriuscita dell'immaginazione dall'ambito sostanziale della soggettività, del suo movimento di 'metamorfosi', verso l'indifferenza equivalente delle istituzioni, con la sua pretesa d'obbedienza 'naturale' ha questo esito 'compensativo':

«L'uomo può mantenere un rapporto *duraturo* con se stesso e i suoi simili solo *indirettamente*, si deve ritrovare facendo una deviazione, estraniandosi, e là ci sono le istituzioni. Queste sono co-

²² È importante, in questo senso, il saggio gehleniano su *La secolarizzazione del progresso*, tradotto in «La Politica», 1983, n. 1, pp. 53-61, con una mia presentazione.

²³ La 'teoria dell'immaginazione' contenuta in *Der Mensch* delinea un *primato dell'immagine* che concerne sia il processo d'istituzionalizzazione (l'immagine rituale arcaica che consente di comprendere il rompicapo del *totemismo*) sia i 'quadri del novecento' (che consentono di penetrare più in profondità nell'età della tecnica). Cfr. sulla teoria estetica gehleniana l'acuta introduzione di G. Carchia ad A. GEHLEN, *Quadri d'epoca. Sociologia e estetica*

munque, come Marx ha giustamente visto, delle forme prodotte dall'uomo, nelle quali lo spirituale, anche un materiale fluttuante nella ricchezza e nel pathos più elevati, si oggettivizza, si inserisce nel corso delle cose e solo in questo modo si garantisce la durata. Così, per lo meno, gli uomini vengono bruciati e consumati dalle loro proprie creazioni e non, come animali, dalla bruta natura. Le istituzioni sono gli ordinamenti e i diritti che conservano e consumano, che ci sopravvivono di gran lunga, nei quali gli uomini si immettono a occhi aperti, con un tipo di libertà che è, per chi osa, forse più alta di quella che consisterebbe nell'«attività autonoma», nell'«Io che pone se stesso» di Fichte oppure nel suo fratellastro moderno, nel *Man for himself* di E. Fromm. E le istituzioni come il matrimonio, la proprietà, la chiesa, lo stato, se è vero che estraniano gli uomini dalla loro *immediata* soggettività prestandone loro una superiore che ha attraversato le esigenze del mondo e della storia, pure li proteggono anche da se stessi, lasciando comunque posto, senza però pretenderlo, per un impegno elevato e incomparabilmente spirituale»²⁴.

della pittura moderna, Napoli 1989, pp. 5-16.

²⁴ A. GEHLEN, *Sulla nascita della libertà dalla estraneazione*, cit., pp. 437-438.