



DR ADEK

Vol. IX Num. 1-2 2023

ISSN 2465-1060
[online]

Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics,
and New Media Theories

Sull'in-traducibilità
Trasferimenti, moltiplicazioni, différence

Edited by
Beatrice Occhini e Gabriella Sgambati

powered by



UNIVERSITÀ DI PISA

Comitato Direttivo/Editorial Board:

Danilo Manca (Università di Pisa, editor in chief), Francesco Rossi (Università di Pisa),
Alberto L. Siani (Università di Pisa).

Comitato Scientifico/Scientific Board

Leonardo Amoroso (Università di Pisa)†, Christian Benne (University of Copenhagen),
Andrew Benjamin (Monash University, Melbourne), Fabio Camilletti (Warwick
University), Luca Crescenzi (Università di Trento), Paul Crowther (NUI Galway),
William Marx (Université Paris Ouest Nanterre), Alexander Nehamas (Princeton
University), Antonio Prete (Università di Siena), David Roochnik (Boston University),
Antonietta Sanna (Università di Pisa), Claus Zittel (Stuttgart Universität).

Comitato di redazione/Executive Committee:

Alessandra Aloisi (Oxford University), Daniele De Santis (Charles University of
Prague), Agnese Di Riccio (The New School for Social Research, New York), Fabio
Fossa (Università di Pisa), Beatrice Occhini (Università degli Studi di Salerno), Elena
Romagnoli (Scuola Normale Superiore di Pisa), Marta Vero (Università di Pisa, journal
manager).

ODRADEK. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics, and New Media Theories.
ISSN 2465-1060 [online]

Edited by Università di Pisa



License Creative Commons

Odradek. Studies in Philosophy of Literature, Aesthetics and New Media Theories is
licensed under a Creative Commons attribution, non-commercial 4.0 International.

Further authorization out of this license terms may be available at <http://zetesisproject.com> or writing to: zetesis@unipi.it.

Layout editor: Marta Vero

Volume Editor: Beatrice Occhini, Gabriella Sgambati

Miscellanea

La *Bestimmung* come disposizione. Un'analisi tra *Sorge* e *Liebe*

Elia Gonnella

Abstract

This paper analyses Spalding's *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748) through a translation proposal that tries to point out the human disposal to act ethically. In accord with modern German use, I argue for a translation of *Bestimmung* as disposition. In the first part of the article, I deal with the relevant issues for a philosophy of human experience that are present in Spalding's text. In the second one, I bring the translation proposal into the philosophical domain showing how the *Bestimmung* as disposition suits the human nature, in particular for what concerns the ethics, namely the way humans are arranged to act with others, and things in a non-egoistic mode. The analysis rests on two philosophical concepts: *Sorge* (Heidegger) and *Liebe* (Jaspers), that give a description of the essential relational component of human beings in which to take care, to love, and to discover our surrounding world are the key points.

Keywords: *Bestimmung* – *Sorge* – *Liebe* – *Spalding* – *Ethics*.

1. Premessa terminologica

Betrachtung über die Bestimmung des Menschen suona il titolo della prima edizione (1748) del testo di Johann Joachim Spalding¹. Nel corso delle edizioni, in particolare nella settima (1763), Spalding eliminerà dal titolo quella *Betrachtung* a vantaggio della sola *Bestimmung des Menschen*². La centralità del termine, che nel rifacimento dell'edizione lo stesso autore mise in maggior evidenza – operazione affiancata dall'aggiunta della divisione in paragrafi nella stessa settima edizione –, si presenta principalmente dalla polisemia cui si presta e attraverso il cui impiego lo stesso Spalding ci porta a riflettere. Come se la vera *Betrachtung* fosse sull'importanza di quel termine verso cui il nostro pensiero ci porta a ritornare e a riflettere (*nach-denken*). L'autore usa una serie di termini che fluttuano attorno al significato principale della *Bestimmung*: *Zweck*, *Wehrt*, *Ziel*; cercando di evocare un quadro semantico preciso.

Innanzitutto, il sostantivo deverbale viene da *bestimmen* che significa 'decidere', 'stabilire', ma anche 'definire' e 'nominare'. La radice *Stimme*, che suggerirebbe l'uso di 'chiamata, vocazione' per la *Bestimmung* è tuttavia una falsa pista. "In nessuno scritto filosofico o teologico, ma nemmeno in nessuna recensione sulla *Bestimmung des Menschen*, viene stabilita una qualsivoglia relazione etimologico-linguistica con la *Stimme*"³. I termini con cui solitamente si traduce il sostan-

¹ Spalding (1748).

² Spalding (2006), nell'ed. it. sono riportate tre edizioni del testo spaldinghiano.

³ Macor (2015), p. 184. Dobbiamo tener presente che *vocazione* rischia di portarsi dietro un significato religioso che può distogliere l'attenzione dalla

tivo tedesco sono, comunque, principalmente tre: destinazione, missione e vocazione⁴. Tuttavia, l'uso del genitivo, come sottolinea Laura Anna Macor, indica qui un uso sintattico ben preciso che è quello del genitivo oggettivo⁵. In quest'ottica la 'mia *Bestimmung*' è qualcosa cui sono *bestimmt*. E questo è quanto sottolineato da un *fil rouge* che attraversa la trattazione di una questione specifica: la natura superiore da cui la *Bestimmung* verrebbe, ossia l'essere data da un'istanza superiore. Giocoforza, questa proverrebbe quindi da qualcosa di più grande dell'uomo stesso, giustificando l'uso sintattico del genitivo oggettivo.

Che scopo, allora, ha l'uomo presente nel titolo (*des Menschen*)? 'Missione' rende l'idea di qualcosa di soggettivo e individuale, non riferibile all'uomo in generale. La 'mia missione', la 'mia vocazione', "sono del tutto inadatte a rendere l'universalità di *Bestimmung*"⁶. Rischiano di confondere i piani e risolvere la questione in un tema individuale. In questo senso, possiamo sostenere con Macor che l'uso di una traduzione come 'destinazione', 'scopo finale' e 'meta' pare essere la preferibile, ossia la meno inadeguata.

Quest'uso del termine sottolinea – nel modo in cui è in linea con – l'onnipresente metafora del viaggio in Occidente, su cui torneremo. Tuttavia, cosa sia una meta senza il corretto modo di raggiungerla e qua-

dimensione laica del concetto, relegandolo appunto alla sfera della fede. Anche *missione* presenta un legame con la tradizione cattolica e al contempo con un contenuto storico determinato, che è quello della predicazione mazziniana.

⁴ *Ibidem*, pp. 172 ss.

⁵ Cfr. *ibidem*, p. 186. Per un approfondimento e confronto tra i termini *Beruf* e *Bestimmung* cfr. Macor (2014), la traduzione e ampliamento di (2008) in (2010), in particolare pp. 25 ss. Cfr. inoltre (2013) e (2014b).

⁶ Macor (2015), p. 190.

le il fine del viaggio senza le tappe che portano alla sua conclusione è difficile comprenderlo. In altre parole, *methodos* quale percorso non indica forse un'attenzione al suo delinarsi punto dopo punto?

Tutte queste suggestioni sono presenti nell'opera di Spalding, dove un costante rivolgersi verso il quotidiano è rilevato come elemento imprescindibile per la *Bestimmung*.

La proposta, allora, è quella di riflettere, in accordo con l'uso corrente tedesco, sul valore *disposizionale* della portata di questo termine: la *Bestimmung* come disposizione. Una simile posizione consente il vantaggio di tenere saldi gli snodi teorici che lo stesso Spalding propone – come il connubio del fine, posto dell'uomo e condotta pratica – puntando al ruolo quotidiano che l'uomo è portato ad adempiere, ossia di cui è naturalmente portatore – quindi a cui è *disposto*. Bisogna, tuttavia, non confondere la traduzione italiana con un'altra polisemia legata, questa volta, al termine italiano (disposizione). La *Verfassung* come stato d'animo, è qualcosa di ben diverso, ed è un termine che lo stesso Spalding adopera, sempre traducibile con disposizione⁷. La proposta prettamente disposizionale consente, piuttosto, di mantenere le analisi sintattiche sul genitivo oggettivo – la *Bestimmung* come qualcosa cui sono *bestimmt* – e di allargare, come viene suggerito nel testo, la questione della *Bestimmung* a tutte le cose – enti animati e non – che la possano *ricevere*, che ne siano appunto oggetti.

Quest'ultimo è un tema di estrema rilevanza per un'analisi della *Bestimmung* che meritereb-

⁷ Cfr., a titolo d'esempio, la conclusione del monologo, Spalding (2006), p. 162.

be tutta un'altra trattazione. Qui verrà presa in esame la prospettiva puramente umana cosicché ne risulti una struttura antropologica forte.

Se spesso emergerà un uso che potrà richiamare la disposizione come stato d'animo questo andrà, seppur nei suoi intrecci inevitabili ed estremamente rilevanti, messo in relazione senza perdere di vista le coordinate di un'analisi che poggia le basi sull'istanza ricevitoria e oggettivante della *Bestimmung*. Possiamo solamente prendere coscienza del portato della *Bestimmung*, in quanto è una delle imprescindibili condizioni (*Verfassung*), un'essenziale costituzione (*Verfassung*) e non un passeggero stato d'animo (*Verfassung*)⁸.

Il dialogo con i concetti dei due filosofi (Jaspers e Heidegger) prenderà forma a partire dal fulcro dell'analisi: la *Bestimmung* come disposizione. Heidegger, per quanto riguarda il termine *Stimmung*, rintracciabile all'interno della *Be-stimmung* e gravitante attorno alla costellazione semantica sopra evocata, ricordava come esso rendesse il greco *πάθος* e fosse traducibile con il francese *dis-position*⁹. Lungi dall'essere un'asserzione giustificativa di un solo uso terminologico-lessicale, si tratta di un campo semantico associabile alla proposta qui sostenuta. Nello specifico:

Ciò che come voce dell'Essere si rivolge
a noi e ci chiama in causa determina il nostro

⁸ Questa lettura, presente e sostenuta nel testo di Spalding, gli 'costò' critiche, a cui lui si premurò di rispondere. Cfr. l'appendice alla terza edizione, Spalding (2006), pp. 228 ss. Per Spalding un atteggiamento religioso può essere scollegato da una prospettiva dottrinale ed essere radicato in un *ethos* preciso che è quello che più si confà alla natura umana e a cui l'uomo, ancora, è *bestimmt* perché, in definitiva, questa è la sua *Bestimmung*.

⁹ Cfr. Heidegger (1956), p. 41.

corrispondere. ‘Corrispondere’ significa allora: essere determinati (*be-stimmt*) ad accogliere e a far propria l’ingiunzione che ci è rivolta, *être disposé* a partire dall’essere dell’essente. *Dis-posé* significa qui letteralmente es-posto, aperto-illuminato e conseguentemente trasposto nei molteplici modi di essere-in-rapporto con ciò che è¹⁰.

E se è vero che così ci si avvicina alla determinazione come stato d’animo, le *Stimmungen* e le *Befindlichkeiten* in Heidegger sono molto più di condizioni emotive fugaci. Esse rappresentano alcune delle condizioni fondamentali del *Dasein* e nel corpus heideggeriano vengono usate per tradurre alcuni concetti fondamentali della storia della filosofia – Heidegger usa la *Befindlichkeit* per tradurre la disposizione *διάθεσις*¹¹, ma anche l’ *affectio* agostiniano¹².

La *Sorge* verrà quindi presa in considerazione come espressione manifestativa della *Bestimmung*. Essa lo è in entrambe le due forme di *Sorge* delineate da Heidegger, il *Besorgen* che rappresenta il rapporto con le cose, e la *Fürsorge* che indica quella verso le altre persone. Parimenti, l’entusiasmo (Jaspers) e in particolare l’entusiasmo come *Liebe*, esprime la stessa dinamica relazionale di disposizione determinata a partire dagli incontri con cose e persone nella quotidianità.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 37-39.

¹¹ Heidegger (2002), § 9, a.

¹² Heidegger (1989), p. 30.

2. Il metodo di Spalding

La riflessione spaldinghiana richiederebbe una certa contestualizzazione storica, anche alla luce delle analisi e dei confronti che verranno poi attuati con gli autori successivi, con relativi contesti culturali differenti¹³. Spalding è stato un teologo evangelico. Pastore protestante nato a Tribsees, si stabilì come predicatore a Barth nel 1757, ma già nel 1764 venne nominato prevosto nella chiesa di San Nicola a Berlino da Federico II dove morì nel 1804. Siamo quindi di fronte a una figura importante e ben inserita nel mondo religioso del XVIII secolo tedesco. Spalding fu una figura di rilievo per l'Illuminismo tedesco, sia nel dibattito diretto sia come rilievo che la sua opera ebbe. Come sottolinea Stefan Lorenz la teologia tedesca ha saputo dare all'*Aufklärung* tedesca un'impronta del tutto sua¹⁴.

“Die ideengeschichtliche Erforschung des 18. Jahrhunderts hat häufig als deutsches Spezifikum die Rolle der Theologie herausgestellt, die es hier in ihrer außerordentlichen Wandlungsfähigkeit vermochte, der deutschen >Aufklärung< ein durchaus eigenes Gepräge zu verleihen”¹⁵.

L'importanza è data anche nel contrasto che teologi come Spalding e Crusius hanno manifestato nei confronti del razionalismo alla Wolff o di

¹³ Per un'analisi della *Bestimmung des Menschen* in Kant e un inquadramento storico cfr. Brandt (2007).

¹⁴ Lorenz (1994).

¹⁵ *Ibidem*, p. 113.

una certa *Aufklärung*¹⁶, ma che non hanno impedito a un misurato Illuminismo teologico-religioso di prendere forma. In realtà Spalding stesso si confronta, quasi inevitabilmente, con gli influssi di Wolff e di quella particolare corrente sorta nell'Illuminismo inglese denominata deismo.

La risonanza del pensiero e delle riflessioni spaldinghiane è stata certamente rilevante, fermo restando che vada inserita in quel particolare periodo storico in cui di fatto sorge, e il trattatello, con le sue riedizioni, in cui viene promossa una religione naturale che non si scontra ancora però con la Rivelazione, è un testo decisivo per la comprensione di un simile pensiero.

Entrando *in medias res*, le tappe che il monologo affronta sono rappresentate da punti precisi che lo stesso Spalding ebbe cura di evidenziare nel corso delle ripubblicazioni, come abbiamo accennato, attraverso l'aggiunta di paragrafi. Questo servì ancora di più a evidenziare il sentiero di un pensiero attraverso quel metodo che, da Cartesio in poi, rappresenta l'iter, unico e determinato, per una meta che si possa dire davvero raggiunta¹⁷. Se cerchiamo quindi di fermare le questioni intorno a un insieme teorico che possa permettere una chiarificazione delle questioni

¹⁶ Cfr. Cesa (1968), p. 75.

¹⁷ Questo è quanto, raggiungendo chiarezza e precisione uniche, è presente in Cartesio, nel dialogo tra metodo e ruolo del cogito messo in luce ad esempio da Berti, cfr. Berti (2003). Dove il primo si caratterizza per essere dialettico, quindi con dimostrazione per confutazione (*èlenchos*). Questo avrebbe tre momenti – negazione di ciò che è dubbio; raggiungimento dell'indubitabilità del dubitare; nozione prima del cogito, ossia indimostrabilità attraverso un procedimento deduttivo. Anche se qui il ruolo del dubbio è minore, se non assente, resta certo valido il ruolo del metodo come disposizione delle tappe evidenziate dalla settima edizione in poi.

in gioco notiamo come Spalding parta dalla constatazione dell'esistenza del piacere dei sensi (*Vergnügen der Sinne*) a cui, apparentemente, non avrebbe senso sottrarsi¹⁸. Muove poi, attraverso una rilevazione empirica, verso una determinazione di essi come fonte di disgusto (*Ekel*) e saturazione (*Ueberdruß*)¹⁹. In altre parole, "ci sono dei momenti in cui mi pare che mi manchi qualcosa. Nonostante tutti i miei sforzi, non posso evitare il disgusto e la saturazione; divento scontento, tutto mi pesa, persino me stesso"²⁰. Giungendo, così, l'io fittizio del monologo, alla presenza di altri, più profondi, piaceri. Noto infatti, sostiene questi, che "è possibile correggere, perfezionare e migliorare me stesso"²¹. La stessa presenza dell'altro come entità non riducibile, sviluppa, continua Spalding, quella leggera consapevolezza che non vi è solo il proprio utile al mondo²². Questo primo cambio di prospettiva, questo nuovo guardare, ci consegna alcune delle tematiche più rilevanti nel percorso del monologo.

A questo punto guardo con rinnovata attenzione dentro me stesso e a ciò che si è manifestato in me in diverse occasioni, e scopro incontrovertibilmente che c'è ancora qualcosa di più a cui la mia anima inclina e che le appartiene. Con meraviglia percepisco in me molteplici istinti e inclinazioni non riconducibili in alcun modo al desiderio di piacere sensibile né a quello

¹⁸ Cfr. Spalding (2006), pp. 123-125.

¹⁹ Cfr. *ibidem*, p. 129.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² Cfr. *ibidem*, p. 131.

del mio utile e che non posso soddisfare con questi ultimi²³.

Vi sono desideri (*Begierden*) rivolti a un bene comune che condividono con quelli personali “il piacere che si prova quando vengono soddisfatti”²⁴. È proprio in virtù di questo piacere, precisa Spalding, che si dimostra come questi non siano frutto di un’educazione (*Erziehung*). Teniamo presente che Spalding argomenta fortemente contro teorie del ‘contratto sociale’: l’uomo, secondo il teologo, sarebbe naturalmente portato a una disposizione verso l’altro. “Un’azione può essere vantaggiosa per me, e dirsi di conseguenza intelligente e ragionevole, ma non potrà mai dirsi nobile e bella se non ha come scopo effettivo il bene di altri o il bene comune”²⁵. Scopo effettivo traduce *eigentlichen Zweck* che, più precisamente, sarebbe ciò che in modo proprio (*eigen*), che propriamente, è lo scopo (*Zweck*). Come vedremo questa espressione risulta essere un elemento chiave per delineare e allentare alcuni dei problemi attorno cui circolano le analisi sulla *Bestimmung*. Per adesso possiamo rilevare come queste inclinazioni (*Neigungen*) e azioni le trovo “divergenti dal mio amor proprio ma che sono comunque parte essenziale della mia natura”²⁶. Le tappe delineano quindi un percorso teoretico rigoroso, un’analisi come via della scoperta²⁷, di cui

²³ *Ibidem*, pp. 131-133.

²⁴ *Ibidem*, p. 135.

²⁵ *Ibidem*, p. 137.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ La delineaione del metodo analitico come via della scoperta, in relazione all’ordine della dimostrazione, è quanto messo in luce da Marcolungo (2003).

possiamo pertanto evidenziare gli snodi introducendo le ultime due tappe attraverso i seguenti termini: *sensibilità, piacere dello spirito, virtù, religione, immortalità*. Questi daranno i titoli ai paragrafi aggiunti nell'edizione del 1763. Su gli ultimi si tornerà più avanti, per adesso ci soffermiamo su di un ulteriore passaggio dell'analisi di Spalding.

Quando, guardando nel mio intimo, percepisco correttezza nelle mie sensazioni, ordine nei miei desideri, armonia nelle mie azioni; quando vedo che nel mio animo tutto è vero e conforme alle relazioni essenziali tra le cose, questa vista suscita in me un'estasi che sovrasta qualsiasi malcontento dei sensi²⁸.

Con questa tappa Spalding unisce ciò che appariva piacevole a un livello superficiale – il piacere indiscutibile che suscita la sensibilità – all'agire virtuoso, alla dimensione interiore e alla virtù in genere. Si vedono quindi ancora i motivi per cui l'agire verso l'altro sia cosa naturale: esso porta piacere. Oltre agli altri piaceri differenti dai sensibili, suscitati dal rivolgersi verso altre mete e scopi rispetto a quelli corporei, ossia i piaceri dello spirito, anche la pratica di un rapporto con l'altro, nella condivisione e nella virtù di un agire per il bene comune, porta a grandi piaceri. Il fondamento di posizioni di questo tipo è da rintracciare nella particolare visione di una religione naturale che si ponga però in contrasto con forme

La conferma di questo metodo Spalding la dà in un passaggio ben preciso: "Sono degno di considerazione solo in quanto percepisco l'ordine e, seguendolo, posso risalire fino al suo inizio" Spalding (2006), p. 149.

²⁸ *Ibidem*, p. 137.

di contratto sociale che vedono nella natura umana la disposizione al prevalere sull'altro e al conflitto. L'essere umano sarebbe naturalmente disposto al bene di tutti. Ma di che disposizione si tratta?

3. Disposizione dell'uomo o del filosofo?

L'uomo, inteso come essere umano, sentirebbe piacere nell'agire bene e nell'aiutare il prossimo. Quello di Spalding non è un discorso destinato a una classe ben precisa, non è per il dotto o studioso (*Gelehrte*), filosofo o teologo. Il suo discorso è valido per l'uomo (*Mensch*) in genere. Quanto si apprende attraverso l'itinerario spaldinghiano è quindi qualcosa di valido per chiunque. È innegabile un'assonanza terminologica e metodologica con chi si sia posto la questione in modo simile, seppur restringendola, per una maggior speranza di realizzazione, a un ambito più localizzato. È, inoltre, effettivamente proprio questa domanda – anche se in ambiti e settori completamente distanti – (chi sia un filosofo, cosa faccia di un filosofo un filosofo), che Ludger Oeing-Hanhoff e Friedrich Kambartel²⁹ si pongono: ovverosia in cosa consista la *Bestimmung des Philosophen*. Dove *Regel*, *Methode*, *Weg* sono i termini che usano – e si usano – per riferirsi al campo metaforico che può descrivere e illuminare il ruolo della filosofia. Anche Heidegger parla di *Bestimmung der Philosophie* nelle lezioni del '19³⁰.

²⁹ Oeing-Hanhoff (1986) e Kambartel, (1986).

³⁰ Heidegger (1987).

E se in altri testi ne parla, lo fa, ad esempio, esplicitando la “determinazione della cosa come materia [Bestimmung des Dinges als Stoff]”³¹, ossia proprio come *determinazione della cosa* – ricordandoci così la ricchezza (disposizionale) del termine.

Sempre Heidegger scrive che i “concetti fondamentali [Grundbegriffe] sono le determinazioni [Bestimmungen] in cui l’ambito di cose che sta alla base di tutti gli oggetti tematici di una scienza perviene alla comprensione preliminare che guida ogni ricerca positiva”³². Date queste grezze premesse, l’indagine non sarà attuata attraverso una somiglianza puramente lessicale – ogni utilizzo va contestualizzato e determinato in base a ciò cui si riferisce –, ma piuttosto verrà legata al campo concettuale evocato in ogni ricorrenza.

Ritornando al nostro tema, quanto emerge dal testo di Spalding non è qualcosa di rivolto a una singola e specifica categoria, si tratta di una disposizione che riguarda l’uomo, maschio e femmina (*Mensch*), essendo quindi un discorso *sull’uomo*. Fichte, come è noto, con lo scritto del 1794 e poi del 1800, si è posto – ispirato dalle analisi dello stesso Spalding – interrogativi simili, seppur in modalità differenti³³.

³¹ Heidegger (1977), S. 11, tr. it. p. 12.

³² Heidegger (1927), S. 10, tr. it. p. 26. Propriamente: „Grundbegriffe sind die Bestimmungen, in denen das allen thematischen Gegenständen einer Wissenschaft zugrundeliegende Sachgebiet zum vorgängigen und alle positive Untersuchung führenden Verständnis kommt“.

³³ Fichte (1964b). Non si può evitare di evidenziare le notevoli accordanze presenti. Per Fichte la dimensione comunitaria è imprescindibile e, anzi, attraverso riflessioni legate alla *Wissenschaftslehre*, strumento per risolvere la difficile relazione tra enti razionali, come tra Io e non-Io. È solo attraverso la dimensione comunitaria, infatti, che può (l’uomo) “riconoscere che, esternamente rispetto a lui, si danno enti razionali a lui affini” (*ibidem*, p. 223). Allora “l’istinto sociale [gesellschaftliche Trieb] rientra tra gli istinti primari dell’uomo. Questi è destinato [bestimmt] a vivere in società, egli *deve* vivere in

La differenza tra un discorso settoriale e sull'uomo in generale, però, ce la descrive Kant dissolvendo le posizioni nel compito e fine (*Zweck*) che alla filosofia si confà e che il filosofo deve porsi e quindi rispettare. Kant, che conosceva l'opera di Spalding, attua una distinzione nelle *Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie*³⁴, “[u]n uomo che si serve e si occupa della ragione può essere considerato: 1. un artigiano [*Künstler*] della ragione; 2. un legislatore della ragione”³⁵. Il primo è colui che si limita a speculare (*speculiert*), “[a]nche il filosofo potrebbe essere un artigiano”³⁶, ma il vero “filosofo conduce l'uomo verso la sua vocazione [*Bestimmung*]”³⁷, e in quanto guida della ragione è maestro di saggezza. Allora, quando

società. Se vive isolato, non è un uomo in senso pieno, compiutamente, ed entra in contraddizione con se stesso” (*ibidem*). Cfr. poi Fichte (1964).

³⁴ Kant (1980).

³⁵ *Ibidem*, p. 105.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 107. La traduzione di *Bestimmung* porta il termine ‘vocazione’, si riporta, comunque, il testo tedesco per evidenziarne la scelta. Condurre (*leiten*) verso una destinazione sarebbe stata una traduzione più plausibile del passo. I curatori, gli stessi del testo di Spalding, optano per questa traduzione poiché il termine “presenta il vantaggio di riuscire a rendere il significato di ‘compito’ che l'uomo assegna a se stesso nel momento in cui riflette sul proprio ruolo nel mondo e nella storia, sospinto dalla convinzione di poter fare affidamento sulle proprie forze, di avere il dovere di essere autosufficiente, di godere del privilegio dell'autonomia razionale, di poter rivendicare la libertà” Landolfi Petrone (2006), p. 22. Nel testo kantiano invece l'uso di vocazione è suggerito dal fatto che sia molto frequente “il sintagma nominale *Bestimmung des Menschen*, un concetto tipico dell'*Aufklärung* che si trova spesso tradotto con ‘destinazione dell'uomo’. Valutate le diverse occorrenze nel testo, è parsa adeguata la traduzione ‘vocazione’ in quanto il termine è da intendersi in senso universale come propensione di ogni uomo a seguire la ragione quale fonte dell'autonomia di giudizio in generale, della libertà di agire, del dovere di realizzare lo stato di diritto e di assicurarlo alle generazioni future. ‘Vocazione’ non sottende alcuna implicazione religiosa, permette di riavvicinarsi alla radice del termine tedesco e di recuperare l'analogia ‘voce/Stimme’” Landolfi Petrone (2003), p. 200, n. 18.

il filosofo unisce tutte le sue speculazioni, le sue conoscenze eccetera con gli scopi, con la vocazione [Bestimmung] dell'uomo, allora egli è guida e legislatore della ragione. Secondo questa idea, un tale filosofo è un maestro di saggezza. L'idea di saggezza deve stare alla base della filosofia³⁸.

Una filosofia così definita, in cui si tenga presente che “[n]on si deve infatti sempre e solo speculare, bisogna anche pensare alle applicazioni pratiche”³⁹, è quella a cui si può rivolgere un discorso costruito nel modo delineato dai temi del trattatello. Si apprende subito, infatti, che il legislatore della ragione, a quanto scrive Kant nella *Kritik der reinen Vernunft*, è qualcosa di ben diverso poiché “il filosofo non è un artista della ragione [Vernunftkünstler] ma è il legislatore della ragione umana”⁴⁰. La filosofia così disposta è pertanto “scienza del rapporto di ogni conoscenza con i fini essenziali della ragione umana”⁴¹.

Se il discorso va in direzione di una dimensione pratica, ciò che resta è addentrarsi nelle “applicazioni pratiche” e in questi “fini essenziali”, e per farlo indirizzeremo l'analisi verso due termini chiave affinati, come il quadro sopra delineato suggerisce.

³⁸ Kant (1980), p. 107.

³⁹ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁰ Kant (1956), p. 1177.

⁴¹ *Ibidem*.

4. La cura

Com'è noto colui che ha più insistito sulla cura (*Sorge*) come componente essenziale dell'uomo è Heidegger⁴². La determinazione ontologica dell'uomo passa *per* un delinarsi della cura dove “‘[t]eoria’ e ‘prassi’ sono possibilità dell’essere di un ente il cui essere deve esser determinato come Cura”⁴³. Non vi è alcuno scollamento, piuttosto si tratta di un’unità profonda la cui configurazione passa per la cura. Per questo “[1]’espressione ‘Cura’ denota un fenomeno ontologico-esistenziale fondamentale”⁴⁴. L’inclinazione (*Hang*) e l’impulso (*Drang*) alla cura sono le possibilità attraverso cui emerge la struttura fondamentale dell'uomo in quanto determinato come cura. Heidegger parla di *Bestimmung der Sorge* come ‘esser-avanti-a-sé’ (*Sich-vorweg-sein*), ‘essendo-già-in’ (*im-schon-sein-in*) e ‘come esser-presso’ (*Sein-bei*). Tutte espressioni che indicano l'immanenza della *Sorge*. L'uomo, che è nella condizione di essere nel mondo (*in-der-Welt-sein*), trova come fondamento aprioristico delle condizioni soggettive del venir fuori (*ex-sistere*) una base fondamentale (*Grund*) nella *Sorge*. Una cura che denota un fenomeno ontologico-esistenziale, la cui stessa espressione (*Ausdruck*) ne è un venir-fuori, un manifestante premere fuori (*aus-drücken*). Come sottolinea Luigina Mortari, che si occupa della pratica della cura⁴⁵, Heidegger presenta un modo

⁴² Heidegger (1927).

⁴³ *Ibidem*, p. 242.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 245.

⁴⁵ Mortari (2006). Cfr. inoltre Mortari (2009) e (2021).

autentico d'essere della cura. Siamo abituati a vedere l'autentico in un altrove segnato, non casualmente, da una distanza fisica cui dobbiamo far fronte con un percorso preciso – e allora si comprendono le metafore del viaggio dell'uomo come necessario rimedio e unico modo di esprimerne la condizione. Così intesa, la *Bestimmung* è destinazione, missione e, anche, vocazione. Tutte, apparentemente, spostano il baricentro in un altrove in linea con una certa metaforicità che vede la vita umana, attraverso un'impostazione finalistica, 'diretta a', 'destinata a' qualcosa o un qualche luogo.

Nella nostra cultura è ricorrente la visione che pensa la condizione umana come persa in una dimensione inautentica e che, partendo dal presupposto che l'essere umano è chiamato a un altrove, ipotizza la necessità di un capovolgimento affinché si possa trovare il giusto orientamento dell'esserci. Nel mito platonico della caverna, dove la situazione ordinaria è detta essere quella in cui si è incatenati nel mondo oscuro dell'opinione, l'autenticità dell'essere è resa possibile dalla torsione dello sguardo (*periagoge tes psyches*) dal mondo sensibile a quello imperituro dell'essere. Nella prospettiva cristiana la redenzione è possibile attraverso quel capovolgimento radicale della visione della vita che consiste nel distogliere lo sguardo dalla città degli uomini per orientarlo alla città di Dio⁴⁶.

⁴⁶ Mortari (2021), p. 3.

Il pregio di Heidegger, piuttosto, è quello di assegnare un valore differente al ruolo dell'uomo, ossia di ridefinirne la corretta disposizione, dove questa è un "aver cura del proprio poter essere"⁴⁷. Se l'uomo è cura nel suo fondamento, se la *Sorge* indica un fenomeno fondamentale (*Grundphänomen*), e una determinazione ontologica (*Seinsbestimmtheit*) fondamentale, perché l'uomo possa dirsi in rapporto autentico, perché possa attuare il suo "poter essere" in quanto possibilità nel modo dell'autenticità (*Eigentlichkeit*), dovrà, egli, sviluppare il fenomeno della cura, praticarlo. *Aver cura della cura*, al fine di rendere pratica la dimensione che definisce un fenomeno fondamentale. "Affermare che l'esserci è cura significa affermare che non è indifferente nel suo modo di essere, ma è preoccupato, cioè ha cura delle sue maniere esistentive"⁴⁸. Tuttavia questo non significa, come Heidegger lascerebbe intendere⁴⁹, un rapporto personale cui giungiamo nella relazione intra-personale, quanto piuttosto una dimensione relazionale e inter-personale, quell'"essere con" (*Mit-sein mit den Anderen*) che lo stesso Heidegger descrive come fondativo – originariamente costitutivo.

Riportando la questione in direzione spaldinghiana, se è difficile, se non addirittura impossibile, stabilire un diretto contatto tra Heidegger e Spalding, soprattutto tra secoli completamente differenti, possiamo però notare alcune linee guida

⁴⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Cfr. Heidegger (1927), pp. 332 ss. In cui emerge, tra l'altro, la questione dell'ordine superiore da cui giungerebbe la coscienza della cura – del tutto umana.

di un discorso sulla *Bestimmung des Menschen*.

L'importanza della dimensione comunitaria presente nella *Bestimmung*⁵⁰, nella disposizione alla cura, prende forma nel luogo del *tra*, della *tra*ità (*Zwischenheit*) dell'incontro interpersonale. L'*Eigentlichkeit* dell'uomo si concretizza in ciò che gli è più proprio (*eigen*), quando la *Bestimmung* si esplica nelle forme della cura nell'incontro, dove essa si mostra come certezza e fermezza (*Bestimmtheit*).

Ora, la cura è vista spesso come tonalità emotiva (*Stimmung*) da cui affrancarsi – o dal lato opposto farsene paladini. Emerge invece nelle riflessioni dei due autori che la *Be-stimmung* propria dell'uomo è farsi carico emotivo di tale tonalità accogliendola nelle sue molteplici e profonde sfaccettature. Per motivi differenti, da un lato il connotato religioso di un'applicazione comunitaria, dall'altro la ricerca di una manifestazione di una forma fondamentale dell'Esserci, ciò cui l'uomo è disposto è dato nella co-azione della condivisione. Se conversione (περιαγωγή) vi deve essere, il “volgere” o “girare” (περιάγειν) di questa conversione (τῆς περιαγωγῆς) deve essere per ciò cui l'uomo è profondamente disposto⁵¹. Il tema ritorna quindi come un'esigenza imprescindibile al discorso sull'uomo. Non ci si riferirà tanto alla vocazione o missione come “fardello”, che nella metafora del viaggio trova una sua diretta manifestazione, ma piuttosto ci si riferirà a ciò che fondamentalmente definisce la disposizione dell'uomo.

⁵⁰ Cfr. Spalding (2006), pp. 131-133.

⁵¹ Queste le espressioni che usa Platone nel VII libro della Repubblica, nel cosiddetto Mito della caverna, cfr. Platone (2009) 514 A – 520 A. Ossia: περιάγειν (514 B) e τῆς περιαγωγῆς (518 D).

La stessa Mortari nel descrivere la cura adopera metafore del viaggio, della direzione e delle coordinate della bussola. “Quando l’esistenza ha inizio, si scopre l’impossibilità di tornare indietro, come quando ci si imbarca rompendo gli ormeggi; è questo trovarsi vincolati al compito di cercare la rotta in un mare di possibilità che impone la cura”⁵². Se le metafore servono a esprimere al meglio ciò che comporta la *Bestimmung* certo non possiamo non accoglierne, o semplicemente rilevarne, le strette conseguenze o – che in questo caso è lo stesso – le cause. Si parla, infatti, di viaggio e destinazione per evidenziarne la praticità e concretezza. Se possiamo rilevare che siamo immersi in una comunità e “la rete di relazioni che strutturano il nostro spazio vitale modella il processo di costruzione della nostra identità indipendentemente da una nostra partecipazione intenzionale”⁵³, questa assenza di partecipazione, di consapevolezza dell’agire e nell’agire, è proprio l’inautenticità.

L’uomo deve quindi agire su questa rete, operare e comportarsi nel modo che più è consono alla sua fondamentale base curativa. In altre parole, deve essere *disposto a*, e lo deve essere affinché si possano concretizzare le possibilità più proprie cui è *disposto*.

La cura è fondamentalmente relazionale, è apertura all’altro e alle cose e progetti, tanto quanto, vedremo, lo è l’atteggiamento entusiastico. Entrambi, infatti, si co-implicano nell’essenzialità dell’amore. La stessa terapia, sottolinea Umberto Curi⁵⁴, è legata alla cu-

⁵² Mortari (2006), p. 8.

⁵³ *Ibidem*, p. 9.

⁵⁴ Curi (2017).

ra dell'altro, "[1]'idea di fondo soggiacente a questo modo di concepire la cura è che il 'servizio' più importante che possiamo rendere agli altri è 'preoccuparci' per loro, avere a cuore la loro condizione, provare interesse per ciò che a loro accade"⁵⁵, ma questo non significa un semplice aderire ai protocolli medici o un mero svolgere il proprio mestiere, piuttosto, invece, "potrà dirsi autentico terapeuta colui che manifesti il suo pieno coinvolgimento (emotivo, affettivo e intellettuale) nella condizione di colui del quale si è posto al servizio, anche senza 'fare' concretamente nulla, e non chi si limiti ad applicare, con totale distacco emozionale, le linee guida astrattamente fissate dai custodi della scienza medica"⁵⁶. La dimensione in cui si esplica la cura è quindi il *tra* della relazionalità⁵⁷. Quella dimensione *tra* le persone che porta ad esempio Bin Kimura, poggiando sempre da una base teorica strettamente legata al pensiero tedesco, a parlare di patologia dell'*aida* (tra) nei casi in cui il soggetto presenti dei disturbi che gli impediscono l'incontro, come nella schizofrenia⁵⁸. È la relazione tra soggetti che è problematica in questi casi: lo spazio inter-personale che ci definisce e contraddistingue risulta disturbato perché il soggetto non sente più, in accordo con Viktor von Weizsäcker, alcun contatto e rapporto di fondo (*Grundverhältnis*) con la vita e la natura⁵⁹. È proprio quella dimensione di *cura* e d'incontro, che

⁵⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Cfr. Mortari (2006), pp. 93 ss.

⁵⁸ Cfr. Kimura (2013) e (1992).

⁵⁹ "L'*aida* non è una semplice relazione che mette in rapporto delle esistenze separate, ma è il luogo comune originario di queste esistenze multiple" Kimura (1992), p. 3.

si esplica *tra* paziente e terapeuta, a doversi re-instituire. Si può esprimere così la questione: dire “che ciò che esiste necessariamente co-esiste significa ipotizzare che l’essenza dell’essere è co-essenza e che quindi sono le relazioni a strutturare la nostra identità”⁶⁰.

Non dobbiamo però cadere nel facile inganno eziologico che vede la cura come un adattamento alla condizione manchevole che mancherebbe l’esistenza umana, finendo, così, per darne una visione decisamente problematica. Se, infatti, l’uomo si trovasse nella condizione di dover aver cura dell’altro solo perché possa vederne un vantaggio, o perché la struttura ontologica umana sia solamente quella di una mancanza, dovremmo ragionevolmente osservare un’interruzione della cura in un momento ben preciso – che coinciderebbe con l’”autonomia” o il “soddisfacimento” – o quantomeno un suo agire solamente egoistico. E se è anche vero che il bambino nasce con una necessità di cure materne che si protrae nel tempo senza poter vantare alcun minimo paragone con le altre specie animali, questo non significa un successivo donarsi all’altro tendente a equilibrare questa primordiale cura ricevuta. Non è la natura “manchevole” dell’uomo a portarlo ad agire *con e nella* cura. Come se la cura fosse, traducendosi, poi, anche nel bisogno della tecnica, uno dei modi di ovviare alla natura deficitaria umana, di prometeica memoria. Altrimenti – almeno per ciò che concerne la dimensione inter-personale – non si spiegherebbe l’*aver cura* in casi del tutto autosufficienti e privi di logica utilitaristica. Una tale interpretazione, in-

⁶⁰ Mortari (2006), p. 94.

somma, non è argomentabile. Piuttosto, l'uomo attua e mette in azione la sua propria natura attraverso la cura (Heidegger), in quei momenti prova piacere (Spalding) e si sente toccato nell'essenzialità più profonda.

5. Dimensione interiore e ruolo dell'io

“Deve quindi esserci in me una fonte da cui nascono inclinazioni”⁶¹ disposte all'altro, ricorda Spalding. Voce della natura (*Stimme der Natur*) è una delle espressioni che usa per denotare l'emergenza di questo sentire⁶². Egli scrive di dover prestare ascolto (*muß ich hören*) alla legge in me, anche se la traduzione corretta sarebbe al legislatore, qualcuno che detta – o meglio propriamente dona – la legge (*Gesetzgeber*)⁶³. C'è una natura (propriamente) mia (*meine Natur*) e una natura universale delle cose (*allgemeine Natur der Dinge*), le quali mi chiamano (*mich bestimmen*) a ciò che possa essere (*seyn möge*)⁶⁴.

Heidegger invece parla di *Stimme* – una *fremde Stimme*⁶⁵ – e occorre segnalare che ne parla quando discute la coscienza come chiamata della cura (*das Gewissen als Ruf der Sorge*), ponendo un sorgere della presa di coscienza all'interno del soggetto e, ciò nonostante, sopra di me (*der Ruf kommt aus mir und*

⁶¹ Spalding (2006), p. 133.

⁶² Cfr. *ibidem*, pp. 138-139.

⁶³ Cfr. *ibidem*, pp. 140-141.

⁶⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 142-143.

⁶⁵ Heidegger (1927), S. 277.

doch über mich)⁶⁶. Heidegger usa sia *Ruf* che *Stimme*, inutile soffermarsi sul rapporto *Ruf-Beruf*, per cui, “infatti, fin dalla fine del XVIII secolo, *Beruf* si lascia ricondurre al plesso semantico gravitante intorno ai concetti antropologici di ‘inclinazione’ e ‘predisposizione’, che diventano la voce interiore adombrata nel *Ruf* di *Be-ruf*”⁶⁷. Abbiamo già parlato del rapporto etimologico *Stimme-Bestimmung*. Possiamo qui aggiungere, in relazione a Heidegger, che, se la *Stimme* parla, devo rispondere al *Ruf*. In questo modo egli parla di “*Stimme des Gewissens*”⁶⁸. Una simile analisi della risposta si colloca in stretta relazione con alcune delle tematiche inerenti alla *Bestimmung*, come, ad esempio, che questa debba adempiere a un compito superiore e che la presa di coscienza parta in prima istanza da, e attraverso, un’introspezione meditativa. È in ascolto della natura, del legislatore e della chiamata della coscienza che “faccio ciò che devo fare; sono quello che devo essere”⁶⁹. Ovviamente l’itinerario spaldinghiano giunge a una connotazione precisa di quella voce. Dobbiamo, infatti, ripetere che nonostante l’apertura, il progressismo e la non ortodossia che caratterizza la figura del teologo, si tratta pur sempre di un pastore protestante. La voce diviene quindi precisamente divina (*göttliche Stimme*) e voce della verità eterna (*der ewigen Wahrheit*)⁷⁰.

⁶⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 274 ss.

⁶⁷ Macor (2014), p. 599.

⁶⁸ Heidegger (2007), S. 280, tr. it., p. 339.

⁶⁹ Spalding (2006), p. 143.

⁷⁰ Cfr. *ibidem*, pp. 148-149.

Anche Spalding, come Heidegger, parla quindi esattamente di coscienza (*Gewissen*), per cui vi è in particolare un maestro (*Lehrer*) e legislatore (*Gesetzgeber*) alla cui voce (*Sprache*) sono tenuto a prestare ascolto⁷¹. Qui è proprio la voce della parola, della lingua, a emergere: *Sprache* e non più *Stimme*. Questo ascolto, diretto quindi al comprendere, deve essere attuato, deve divenire comportamento. Si deve seguire la chiamata e mettere in atto il contenuto e la portata di senso che in questa risiede. È così che l'etica si erge solida nel testo di Spalding. L'*ethos* è quanto scaturisce da un ascolto di queste voci ampiamente stratificate che indicano la disposizione dell'uomo. Tutto ciò ha come fine che l'introspezione e la presa di coscienza portino a un agire che diventi un *habitus*, abito e disposizione d'animo, e non un'abitudine (*habitus*) – dove si crede di avere (*habere*) afferrato il mondo. Così, tra la coscienza e le voci, nella consapevolezza dell'esistenza del creatore (*Urheber*), se “do ascolto a me stesso scopro di essere *uno* nel senso più pieno”⁷². Spalding parla, usando un'argomentazione ben diffusa, di semplicità dell'io interiore a cui si contrappone la complessità, quindi la differenza, che contraddistingue invece il corpo e i suoi sensi. “Queste membra, che costituiscono i miei strumenti, non sono *io*; esse sono, lo sento chiaramente, altro da *me*”⁷³. La semplicità dell'io serve a dimostrare, nell'itinerario del monologo, l'immortalità dell'anima – non a caso dalla settima edizione questa parte

⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁷² *Ibidem*, p. 157.

⁷³ *Ibidem*.

prenderà il nome, nella suddivisione in paragrafi, di immortalità (*Unsterblichkeit*). L'io è destinato a ben altra sorte rispetto alla carne del corpo. Vi sarà un'al di là per lui e anche questa è la sua *Bestimmung*.

Con l'ultima tappa del percorso spaldinghiano si è presentata la tappa più grossa, in campo religioso, cui l'uomo è destinato. Tuttavia, anche adesso, Spalding non cessa di darci stimoli e proporre una rivoluzione tacita dello sguardo che in definitiva ci parla del presente e del qui. La consapevolezza di essere fatto per un'altra vita (*für ein anderes Leben gemacht*) dona l'opportunità di “dare il giusto valore a quella presente”⁷⁴. Il pensiero di quella vita eterna deve essere un monito all'azione giusta e retta in questa vita presente. “Voglio quindi abituarvi a considerare sempre come *un tutto* l'eternità e la vita presente, a collegare sempre entrambe in tutte le mie azioni”⁷⁵. Vita eterna e vita terrena non sono quindi differenziate. L'unione tra la vita divina e quella umana si attua mediante la rettitudine (*Rechtschaffenheit*)⁷⁶. Quella presente e quella eterna sono unite nel comportamento retto e nell'anima come si deve [*ordentliche Seele*]⁷⁷.

Questo punto è di estrema rilevanza: non vi è un'unione tra le due vite per qualche unità sostanziale, non è il “perdurare della materia né quello delle facoltà

⁷⁴ *Ibidem*, p. 159.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 161.

⁷⁶ Non mediante l'amore, come scrisse poi Tolstoj quando, prima di morire, dettò le seguenti parole alla figlia: “l'unione di questa sua vita [di Dio] con le vite di altri esseri si attua mediante l'amore” Sibaldi (1991), p. CXIX. E “Dio non è amore, ma quanto più grande è l'amore, tanto più l'uomo manifesta Dio, e tanto più esiste veramente” (*ibidem*). Come vedremo, invece, la rettitudine è ciò che si confà alla natura umana e l'amore, parimenti, è ciò che a essa si addice.

⁷⁷ Cfr. Spalding (2006), p. 161.

[che] consente di avanzare l'ipotesi dell'esistenza di una vita oltre quella terrena, ma l'efficacia delle leggi che governano la vita morale"⁷⁸. È il comportamento (*Verhalten*) – ci dice Spalding – e la disposizione dell'anima (*Verfassung meiner Seele*) a ricevere un'influenza non indifferente da questa consapevolezza d'eternità⁷⁹. È lì che si attua la disposizione dell'uomo, è lì che risiede la sua *Bestimmung*, la sua precipua disposizione. Perché “raggiungerò quanto prima il grande traguardo al quale sono chiamato dalla mia natura e dal mio creatore, cioè essere un uomo retto ed essere felice nella rettitudine”⁸⁰. Il traguardo (*Ziel*) a cui sono chiamato (*bestimmt*) è agire in modo retto, essere retto (*rechtschaffen*) ed essere felice *nella* rettitudine (*in der Rechtschaffenheit glücklich zu seyn*). Raggiunto questo, nell'efficacia delle leggi morali, si dà l'unione tra la vita terrena e quella eterna.

6. L'entusiasmo

Scriva Laura Balbiani che “[l]’uomo di Spalding è dinamico, in continuo movimento, impegnato in una costante crescita e in un affinamento delle sue capacità”⁸¹. Effettivamente il percorso che Spalding delinea – lungi dall’essere un percorso per pochi colti privi-

⁷⁸ Landolfi Petrone (2006), n. 26, in Spalding (2006), p. 459.

⁷⁹ Cfr. *ibidem*, p. 163. Ciò esercita un'influenza nobile sulla disposizione dell'anima. L'aspettativa riempie di gioia grazie alla consapevolezza di dover vivere anche in un'altra condizione.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Balbiani (2006), p. 106, n. 32.

legiati che possano permettersi il lusso di pensare, escludendo, così, una larga fetta di popolazione, come sosteneva Abbt nella recensione alla settima edizione del testo di Spalding⁸² – consegna un quadro dell'uomo dinamico, in ricerca e in costante stupore.

Quando Karl Jaspers nella *Psychologie der Weltanschauungen*⁸³ elenca la serie di atteggiamenti (*Einstellungen*) che caratterizzano l'uomo, giunge a una delineazione dell'importanza che riveste quello entusiastico (*enthusiastische Einstellung*). In questo, "l'uomo si sente toccato nella sua più intima sostanza, nella sua essenzialità o – che è lo stesso – si sente afferrato e commosso dalla totalità, dalla sostanzialità, dall'essenzialità del mondo"⁸⁴. Nel comportarsi così, nella *disposizione* ad agire così, l'uomo si sente (*fühlt sich*) profondamente toccato nella sua più intima essenzialità (*innersten Wesenheit*) ma, precisa Jaspers, ciò è lo stesso dell'essere afferrato (*ergriffen*) dall'essenzialità del mondo. L'uomo in relazione con il circostante ne è da questo afferrato ed è quanto di più lo leghi alla sua intima essenzialità⁸⁵. Non vi è un'esclusione, ma proprio il suo esatto contrario: *rapporto con il mondo significa legame con la propria profondità*.

⁸² Abbt (1764) e Mendelssohn (1981).

⁸³ Jaspers (1919).

⁸⁴ *Ibidem*, tr. it., p. 138. "In der enthusiastischen Einstellung fühlt der Mensch sich selbst in seiner innersten Substanz, in seiner Wesenheit berührt oder – was dasselbe ist – fühlt sich ergriffen von der Totalität, dem Substantiellen, der Wesenheit der Welt" (*ibidem*, S. 117-118). Interessante notare come Scheler definisca la riduzione fenomenologica come processo per cui l'uomo "si sente profondamente parte del mondo" (*als Teil der Welt tief empfinden*) Scheler (1955), S. 22. Il legame della riduzione con l'entusiasmo manifestatosi attraverso lo stupore è quanto afferma anche Merleau-Ponty riprendendo Eugen Fink, cfr. Merleau-Ponty (1945), p. 22.

⁸⁵ Cfr. in questo senso Gonnella (2020).

Allora, se come abbiamo visto partendo da Heidegger la cura, che è sempre *mit den Anderen*, è ciò che definisce la disposizione dell'uomo, adesso assistiamo a un'altra prospettiva sulla questione. Il secondo allargamento prospettico è dovuto all'essenziale relazionalità che il mondo ci chiama ad avere. Dall'apertura all'altro si passa all'apertura alla totalità data nel mondo. Nel momento in cui ci si prende cura dell'altro e del mondo si è in legame essenziale con noi stessi perché la cura è ciò che definisce come fenomeno fondamentale la disposizione dell'uomo, e l'entusiasmo è ciò che si prova nel vivere questa disposizione.

Che cosa caratterizza, allora, questo sentire, ossia l'entusiasmo come atteggiamento, e cosa aggiunge alla cura? L'uomo nella condizione entusiastica è in costante movimento e in perpetua messa in discussione di sé e dell'organizzazione che lo struttura. Questo significa un allontanamento dai dogmi e il costante stupirsi delle tappe della vita, fino a riconoscere l'essenziale legame con qualcosa di più profondo, che Spalding, come abbiamo visto, identifica con la vita eterna.

L'entusiasmo non significa un isolamento dall'altro e dal mondo ma, al contrario, il più intimo legame con questi. Jaspers precisa che nel non rapporto con l'altro – e con il mondo – manca la possibilità di espletare l'esistenza⁸⁶.

Spalding ci ricorda che nel gettare uno sguardo (*Blick*) all'ordine percepito nell'intimo (*auf mein Inwendiges*) questo suscita un'estasi – un piacere (*Wollust*) – perché noto che lì, nel mio animo, tutto è vero e conforme alle relazioni essenziali fra le

⁸⁶ Cfr. Jaspers (1919), p. 383.

cose (*wesentlichen Verhältnissen der Dinge*)⁸⁷. Questo piacere supera il piacere sensibile e dona un quadro in cui tutto è veramente in armonia. La relazione essenziale tra le cose viene percepita nel proprio animo e ciò dona puro entusiasmo. L'entusiasta di Jaspers, invece, si sente toccato nel suo intimo e afferrato dalla totalità del mondo. Per Spalding, d'altro canto, lo sguardo al proprio intimo e all'ordine in questo presente suscita estasi.

Quindi, la corrispondenza tra armonia interna e armonia delle cose, quella che Jaspers definisce come uguale condizione – l'essere afferrato nel proprio intimo e il sentirsi afferrato dalla totalità del mondo –, conduce a un piacere completo e profondo: entusiasmo è come lo chiamiamo. L'uomo di Jaspers, l'entusiasta, è in relazione costante con il mondo e vi cerca un rapporto dinamico. L'uomo di Spalding percepisce nel suo intimo la relazione essenziale tra le cose e nota che tutte le relazioni esterne devono puntare all'armonia.

Poiché mi rendo conto molto chiaramente in quanti modi diversi le cose nel mondo interagiscono e si rapportano fra loro e in quali varie relazioni io stesso mi trovo nei confronti degli altri esseri, la mia preoccupazione incessante deve essere che le mie sensazioni, inclinazioni e azioni siano il più possibile in armonia con queste relazioni⁸⁸.

È l'anima predisposta alla gioia (*Freude*) e all'ammirazione (*Bewundern*) che consente il sorgere di un

⁸⁷ Cfr. Spalding (2006), pp. 136-137.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 141.

piacere intensissimo (*tausendfachen Ergetzen*)⁸⁹. L'uomo che segue la sua disposizione, allora, è dinamico e pieno di entusiasmo.

7. Entusiasmo come amore

Jaspers precisa che l'entusiasmo è, di fatto, amore (*Liebe*)⁹⁰. Questo termine è stato usato da molta filosofia, ma per Jaspers definisce ciò che lui chiama propriamente entusiasmo. Pertanto non vi è legame con l'etimo – *enthousiasmòs* significherebbe propriamente l'"essere ispirato" o, come ricorda Martin Buber recuperando un filone estatico, l'"essere pieni di Dio"⁹¹. Né tantomeno vi è rapporto con le descrizioni platoniche⁹². Qui l'entusiasmo è quell'atteggiamento di relazione costante e dinamica con il mondo e con l'altro, senza incancrenirsi in dogmi o statiche soluzioni per l'esistenza umana. L'uomo è in questo senso dinamico, questa la sua natura e, di conseguenza, nell'atteggiamento entusiastico ritrova se stesso e si sente commosso dalla totalità.

⁸⁹ Cfr. *ibidem*, p. 145.

⁹⁰ Cfr. Jaspers (1919), pp. 144 ss.

⁹¹ Cfr. Buber (1921), p. 27.

⁹² Platone ne distingueva quattro tipi: quello generato da Apollo, ossia quello del delirio profetico; quello generato da Dioniso, del delirio mistico; quello legato alle Muse, ossia poetico; infine quello propriamente amoroso di Eros e Afrodite, cfr. Platone (1993) 265 B e 249 D sulla divina ispirazione. Si riferiva, inoltre, all'ispirazione divina come necessaria per la produzione artistica cfr. (1997) 533, anche se poi delinea una netta distinzione tra gli ambiti propri dell'indovino, dell'arte rapsodica e gli altri, cfr. *ibidem*, 539 D-E. Inoltre, si deve segnalare, come sia possibile intraprendere un'analisi che veda l'invasato come colui che non sa nulla di quello che dice cfr. (1997b), 99 C.

L'entusiasmo è fondamentalmente rapporto ed è descrivibile con ciò che abbiamo sempre chiamato amore, poiché “[l]’uomo non può comprendere se stesso da solo, ma ha bisogno dell’altro; egli può comprendersi solo nell’altro”⁹³. L’uomo senza amore è un uomo che ha perso se stesso, una componente essenziale di sé. Colui che blocca il processo amoroso blocca anche lo svolgimento della propria natura e del rapporto sostanziale cui è disposto.

Comprendiamo una terminologia apparentemente oscura se teniamo presente che il concetto di sostanza, come usato da Aristotele in poi, denota qualcosa che “sta sotto” – Aristotele usa il greco *hypokéimennon*, tradotto poi dal latino *substantia*, appunto come ciò che “sta sotto”. Nel perdere il contatto con ciò che vi è di sostanziale, di sotto-stante, l’uomo che avverte se stesso nel suo fondamento (*erfährt der Mensch sich in seinem Grunde*)⁹⁴ improvvisamente lo perde. Essere *disamorati* significa, allora, precisamente essere non-*dimorati*, senza dimora.

L’uomo si comprende, comprende se stesso, nell’*altro* e nell’aggettarsi verso di questi, proprio perché è *nell’incontro* che emerge la sua profondità, ciò che gli è più proprio. Nella cura, nel rapporto con gli altri e con il mondo, nella virtù (*Tugend*) di cui parla Spalding⁹⁵, e, aggiungiamo adesso, nell’amore, l’uomo conosce ciò che gli è più proprio e lo sente, riconosce attraverso le condizioni che ne accompagnano la manifestazione che è a questo disposto.

⁹³ Jaspers (1919), p. 146.

⁹⁴ Cfr. Jaspers (1962), S. 451, ed. it., p. 612.

⁹⁵ Cfr. Spalding (2006), pp. 131 ss.

Lo sguardo verso l'altro, attraverso la disposizione cui l'uomo è chiamato, lo porta a sentirsi pieno e toccato nel profondo. Tuttavia, l'azione che l'amore inscena è disciplinante e formatrice dell'insieme della personalità (*gestaltend und disziplinierend auf die Gesamtpersönlichkeit*)⁹⁶. La rettitudine dell'agire di cui parla Spalding⁹⁷ si ritrova quindi nella forza dell'amore. L'uomo, nell'amore, si forma e si migliora in una costante messa in discussione: in questo egli sente se stesso nella sua più propria profondità. Possiamo allora concludere dicendo che le azioni cui l'uomo è disposto sono lotta per la sostanza o, meglio, l'amore (*Liebe*), come la cura (*Sorge*), è lotta per la sostanza (*Kampf um Substanz ist*)⁹⁸. I concetti si stringono quindi attorno a un nucleo unico che vede la questione dell'uomo e della sua *Bestimmung* come una disposizione cui si trova a rispondere, in definitiva in quanto *sente di* essere chiamato a rispondere. In gioco c'è la sua sostanza. Quando l'uomo agisce verso l'altro, nei termini della *Sorge* e della *Liebe*, attualizza la sua disposizione: l'essenza di questi concetti ruota intorno alla relazionalità, la quale consolida la disposizione quando, agendo così, egli sente la presenza di una conferma data nel piacere e nell'essere pieno. Nell'entusiasmo che avvolge l'agire, come si è detto, l'uomo si sente toccato nel profondo e afferrato dalla totalità del mondo, dove questi divengono un tutt'uno nell'agire retto e virtuoso. Come per la cura anche l'amore non è presente in

⁹⁶ Cfr. Jaspers (1919), p. 147, ed. or., S. 125.

⁹⁷ Cfr. Spalding (2006), pp. 161-163.

⁹⁸ Cfr. Jaspers (1919), p. 148, ed. or., S. 126.

quelle situazioni in cui si agisce pensando di dover espiare qualcosa o per mero tornaconto.

L'antitesi radicale dell'amore è proprio quell'abbandonarsi che avviene nella compassione al generico amore per l'umanità, quel soccorrere ciecamente chiunque, accontentandosi del fatto che esso, in generale, soffre. Così facendo, non si guarda mai a un individuo, a un assoluto, e si ha sempre in mente se stessi. Si resta in una posizione per la quale l'antitesi assoluta, in fatto di valori, è quella di sofferenza e di gioia. Allorché e in tanto in quanto si compassiona non si ama⁹⁹.

L'amore è un manifestarsi della propria natura in atti di apertura al mondo e all'altro. Affinché si possa uscire dalla condizione egoica, di chiusura in sé, è necessario uscire da una dimensione autoreferenziale nella quale anche la cura dell'altro, anche un apparente amore manifestabile tra le altre nella forma della compassione, siano solo specchio di sé e dei propri bisogni. Sarà nella virtù, che caratterizza l'apertura al bene dell'altro; sarà nella rettitudine, che si ricerca nel proprio comportamento giorno dopo giorno, che si rintracciano prove per cui – per dirla con le categorie presenti in Spalding – vita divina e vita terrena sono un tutt'uno. Poiché il piacere (*Wollust*) che in quei momenti emerge, oltre a superare quello dei sensi, ci parla del *se stesso* cui si lega la *Bestimmung*.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 150.

8. Conclusioni

Il testo di Spalding ha dato le coordinate per dirigere un discorso sull'uomo articolatosi nelle ricezioni e analisi autonome di altri pensatori. Si sarà notata la preferenza per il mantenimento in più ricorrenze del termine *Bestimmung* in tedesco. Questo è dovuto alla presa di coscienza della sua esemplare intraducibilità che, semmai, può solo essere arricchita da proposte e analisi per mostrare ed esplicitare l'importanza che l'uso, il contesto e il significato più proprio concorrono ad assemblare. Ciò che, tuttavia, è risultato è quanto appartiene al modo di declinare concetti chiave gravitanti attorno – o dentro – quello principale, i quali, già presenti nella polifonia spaldinghiana, sono stati affrontati e sviluppati in completa concordanza a questi da altre correnti di pensiero. Nel testo di partenza, al di là delle numerose possibili riflessioni teologiche, la questione più legata all'etica getta in avanti temi di enorme portata come quelli della cura, dell'amore, dell'entusiasmo. Il salto verso gli altri due filosofi è servito a bilanciare gli sviluppi possibili dei nuclei forti di una proposta interpretativa e di traduzione della *Bestimmung*. La *Sorge* come *Besorgen* con le cose, e come *Fürsorge* verso le altre persone, indica una tensione quotidiana nell'incontro con cose e persone, che delinea una prima tappa fondamentale: l'essere umano è in relazione. Questo poi comporta sensazioni e percezioni, piaceri e dispiaceri, che aprono alla possibilità di vivere un contatto fondamentale con se stessi e con il mondo, che prende forma nell'entusiasmo. E se nell'ottica di Spalding l'unione

della vita terrena con quella eterna si attua mediante la rettitudine, questa si trova nell'amore. Per cui è nell'amore che si trova l'unione e nell'incontro tra cura, entusiasmo e amore che si intrecciano i fili del tessuto della *Bestimmung* come disposizione.

Bibliografia:

- Abbt, T. (1764): *Spalding, J.J.: Die Bestimmung des Menschen*. 7. Aufl. Leipzig: Weidmann 1763.: *Rezension*, «Briefe die Neueste Litteratur betreffend», 18, S. 3-24. Presente in Mendelssohn (1981).
- Albrecht, M., Engel, E., Hinske, N. (Hrsg.) (1994): *Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
- Balbiani, L. (2006): *Una morale della ragione. Introspezione e argomentazione nella Bestimmung des Menschen di J.J. Spalding*, Introduzione alla lettura di Spalding (2006), pp. 71-106.
- Berti, E. (2003): «Descartes: il metodo e il cogito», in Marcolungo (2003), pp. 11-30.
- Brandt, R. (2007): *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg: Felix Meiner.
- Buber, M. (1921): *Ekstatische Konfessionen*, Jena: Diederichs, tr. it. a cura di C. Romani, *Confessioni estatiche*, Milano: Adelphi, 1987.
- Cesa, C. (1968): *Noterelle sul pensiero politico di Fichte*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 23, 1, pp. 61-80.

Curi, U. (2017): *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Milano: Raffaello Cortina Editore.

Fichte, J. G. (1964): *Die Bestimmung des Menschen*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth, H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964 ff., I, VI, S. 189-309, ed. it. a cura di C. Cesa, *La destinazione dell'uomo*, Roma-Bari: Laterza, 2001.

Fichte, J. G. (1964b): *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, in *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. Lauth e H. Jacob, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1964 ff., I, III, S. 1-68, ed. it. a cura di D. Fusaro, *La missione del dotto*, Milano: Bompiani, 2013.

Gonnella, E. (2020): *Il canto dell'entusiasmo. Quotidianità ed entusiasmo: un'analisi a partire da Karl Jaspers*, «Studi jaspersiani», vol. VIII, pp. 145-163.

Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer 1967 (*HGA*, Band 2, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Milano: Longanesi, 1976.

Heidegger, M. (1956): *Was ist das – die Philosophie?*, Pfullingen: Neske, tr. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, Genova: Il melangolo, 1997.

Heidegger, M. (1977): *Der Ursprung des Kunstwerkes (1935/36)*, *HGA*, Band 5, *Holzwege*, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, tr. it. a cura di P. Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, Firenze: La Nuova Italia, 1968.

Heidegger, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, *HGA*, II. Abteilung: *Vorlesungen*, Band 56/57, Frankfurt am Main: Klostermann.

- Heidegger, M. (1989): *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*, Tübingen: Max Niemeyer, (HGA, Band 64, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann, 2004, S. 105-125), tr. it. di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, Milano: Adelphi, 1998.
- Heidegger, M. (2002): *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, HGA, Band 18, hrsg. von M. Michalski, Frankfurt am Main: Klostermann, tr. it. di G. Gurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*, Milano: Adelphi, 2017.
- Jaspers, K. (1919): *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin-Heidelberg: Springer-Verlag, 1960, ed. it. a cura di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma: Astrolabio, 1950.
- Jaspers, K. (1962): *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München: R. Piper & Co. Verlag, ed. it. a cura di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Milano: Longanesi & C., 1970.
- Kambartel, F. (1986): *Bemerkungen zur Bestimmung des Philosophen*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 26, 2, S. 214-217.
- Kant, I. (1956): *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, ed. it. con testo tedesco a fronte a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Milano: Bompiani, 2012.
- Kant, I. (1980): *Philosophische Enzyklopädie*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, Band XXIX, I, hrsg. von G. Lehmann, Berlin: De Gruyter, ed. it. con testo tedesco a fronte a cura di L. Balbiani e G. Landolfi Petrone, *Enciclopedia filosofica. Con un'appendice sull'attività didattica di Kant*, Milano: Bompiani, 2003.
- Kimura, B. (1992): *Ecrits de Psychopathologie phénoménologique*, Paris: Presses Universitaires de France, tr. it. di A. Ballestrini, *Scritti di psicopatologia fenomenologica*, Roma: Giovanni Fioriti Editore, 2005.

- Kimura, B. (2013): *Tra. Per una fenomenologia dell'incontro*, Trapani: Il pozzo di Giacobbe.
- Landolfi Petrone, G (2003): *Note al testo*, in Kant (1980), pp. 197-217.
- Landolfi Petrone, G. (2006): “«Una certezza che scaturisce dalla ricerca». Spalding e la *Bestimmung des Menschen* nel dibattito del Settecento”, Saggio introduttivo in Spalding (2006), pp. 5-69 e note.
- Lorenz, S. (1994): “Skeptizismus und natürliche Religion Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings Bestimmung des Menschen”, in Albrecht, Engel, Hinske (1994), S. 113-34.
- Macor, L. A. (2008): *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, Pisa: ETS.
- Macor, L. A. (2010): *Der morastige Zirkel der menschlichen Bestimmung. Friedrich Schillers Weg von der Aufklärung zu Kant*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Macor, L. A. (2013): *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Macor, L. A. (2014): *Bestimmung e Beruf in Friedrich Hölderlin e nel suo tempo: un'analisi linguistico semantica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 106, 3, pp. 589-615.
- Macor, L. A. (2014b): *Die Herausforderung der Sprache. Die umstrittene ‚Bestimmung des Menschen‘ (1748-1800)*, «Monatshefte», 106, 4, pp. 547-562.
- Macor, L. A. (2015): *Destinazione, missione, vocazione: “un'espressione pura per la pura idea filosofica di Bestimmung des Menschen”*, «Rivista di Storia della Filosofia», 1, pp. 163-201.

- Marcolungo, F. L. (2003): “L’onnipotenza di Dio nell’itinerario metafisico di Cartesio”, in Idem (2003), pp. 75-86.
- Marcolungo, F. L. (a cura di) (2003): *Cartesio e il destino della metafisica*, Padova: Poligrafo.
- Mendelssohn, M. (1981): *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, Band VI/1: *Kleinere Schriften*, bearbeitet von Alexander Altmann, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog KG.
- Merleau-Ponty, M. (1945): *Phénoménologie de la perception*, Paris: Éditions Gallimard, trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Milano: Il Saggiatore, 1965.
- Mortari, L. (2006): *La pratica dell’aver cura*, Milano: Bruno Mondadori.
- Mortari, L. (2009): *Aver cura di sé*, Milano: Raffaello Cortina.
- Mortari, L. (2021): *La politica della cura. Prendere a cuore la vita*, Milano: Raffaello Cortina.
- Oeing-Hanhoff, L. (1986): *Die Bestimmung des Philosophen*, «Archiv für Begriffsgeschichte», 26, 2, pp. 178-184.
- Platone (1993): *Fedro*, ed. consultata a cura di G. Reale, Milano: Rusconi.
- Platone (1997): *Ione*, ed. consultata con testo greco a fronte, a cura di E. V. Maltese, vol. III, Roma: Newton & Compton.
- Platone (1997b): *Menone*, ed. consultata con testo greco a fronte, a cura di E. V. Maltese, vol. III, Roma: Newton & Compton.
- Platone (2009): *Repubblica, VII, Mito della Caverna*, ed. consultata a cura di G. Reale e R. Radice, testo greco a fronte, Milano: Bompiani.

- Scheler, M. (1955): *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke, III*, hrsg. von Maria Scheler, München: Francke.
- Sibaldi, I. (1991): "Introduzione e cronologia", in Tolstòj (1991).
- Spalding, J. J. (1748): *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen*, Greifswald.
- Spalding, J. J. (2006): *Die Bestimmung des Menschen*, in Albrecht Beutel (Hrsg.), *Kritische Ausgabe: Erste Abteilung: Schriften*, 1, Tübingen, ed. it. con testo tedesco a fronte a cura di L. Balbiani e G. Landolfi Petrone, *La vocazione dell'uomo*, Milano: Bompiani, 2011.
- Tolstòj, L. (1991): *Tutti i racconti*, a cura di Igor Sibaldi, vol. I, Milano: Mondadori.

