

e superfluo a far cadere le nostre « pos-senti » pretese, così come fu l'ultimo tra gli uomini a diventare il primo.

ROBERTO ROSSI



L. BINSWANGER, *Tre forme di esistenza mancata*, Milano, Garzanti, 1978.

Questo lavoro dello psichiatra e fenomenologo svizzero Binswanger, giustamente famoso, s'impone perentoriamente per l'originale elaborazione dell'analitica esistenziale heideggeriana ad opera di uno studioso che seppe intrecciare abilmente elementi clinici ad elementi di derivazione filosofica, nonché per aver trattato a fondo quegli aspetti dell'esistenza che non hanno ricevuto dalla tradizionale psichiatria la dovuta attenzione. Possiamo senz'altro sostenere che soltanto con lo Jaspers si è sentito il bisogno di avvicinare il risultato strettamente clinico (sia nella sua direzione funzionalistica che in quella puramente descrittivistica) ad un tipo di analisi che recuperasse quanto di meglio l'indirizzo fenomenologico aveva apportato; ossia, con l'opera giovanile dell'allora psichiatra Jaspers, si è cercato, e non a torto, di assicurare un fondamento realmente *oggettivo* alle anomalie esistenziali, considerate, oltre che per le loro manifestazioni funzionali o per la sintomatologia, come forme specifiche di una privazione di significato. E per l'appunto il Binswanger, con la presente opera, intende portare avanti il discorso iniziato dallo psichiatra e filosofo tedesco, mediandolo con l'opera heideggeriana *Essere e tempo*, la sola, a parere del Nostro, a offrirci gli strumenti adeguati d'ordine logico per poter cogliere nel tessuto complesso dell'esperienza clinica la circolazione di precisi valori esistenziali.

Come egli afferma fin dall'introduzione, l'indagine ha per scopo di inda-

gare come e perché determinate strutture cosiddette patologiche si cristallizzano all'interno della struttura originaria e portante del *da-sein*, e fissino inequivocabilmente determinati valori di significato, estranei al comune essere nel mondo, ossia quelle forme di esistenza mancata che, dopo aver ricevuto dalla psichiatria descrittiva o funzionale un posto non del tutto soddisfacente, rimandano necessariamente ad un tipo di significazione più ampio ed articolato (cfr. pp. 12 e 13). Sempre nella introduzione lo stesso A., dopo aver elencato le tre forme che egli intende analizzare, ne tenta un breve riassunto: « l'esaltazione fissata è il turbamento del rapporto tra la capacità di costruire e la capacità di salire... *stramberia* è il confondersi dei rapporti nell'ambito della totalità dei rimandi, nel senso della trasversalità... manierismo è l'angosciosa e disperata impossibilità di essere se stessi e insieme la ricerca di un appiglio, di un punto di riferimento in un modello attinto alla pubblicità del Si » (p. 14). Tale anticipazione ci è utilmente offerta in vista di una trattazione estremamente complessa, ove psichiatria, fenomenologia ed antropoanalisi s'intrecciano di continuo, sino al punto da rendere al lettore non poco difficile il lavoro di raccoglimento degli infiniti fili. E difatti, neppure al termine di questo libro si può affermare di essere riusciti ad abbracciare per intero il quadro della trattazione, il quale sembra di volta in volta frantumarsi in una miriade di sottili e spesso acrobatiche e cerebrali analisi. Ciò non toglie, tuttavia, che a tenere in piedi l'insieme ci sia un metodo rigorosamente applicato e modellato elasticamente sul metodo antropoanalitico di Heidegger. D'altra parte non ci meraviglia che la lettura di questo lavoro ci disorienti un po'; lo stesso *Essere e Tempo* del filosofo tedesco, pur essendo rigorosamente si-

stematizzato secondo uno schema di lento e progressivo scavo, ci procura un certo fastidio a causa di un linguaggio che spesso ha soltanto la apparenza della profondità speculativa e del rigore logico. Tali rilievi trovano una subita giustificazione già nelle prime pagine ove l'autore discute della prima forma dell'esistenza mancata: l'esaltazione fissata. Egli annota a mo' di definizione, la specifica determinazione antropoanalitica di tale forma, e dice: « l'esaltazione fissata si basa su un preciso scompaginarsi del rapporto tra l'ascesa e il procedere nel senso dell'ampiezza » (p. 17), ovvero, prendendo lo spunto da una celebre espressione nicciana « è una salita lungo i pioli della scala » (p. 20), ci pone dinanzi a quest'altra annotazione che vorrebbe indicare la forma non patologica dell'esaltazione: « l'espansione orizzontale è esperienza, presa di possesso del mondo, ampliamento dell'angolo di visuale » (p. 20). Questo modo di vedere, in Binswanger, porta necessariamente a trapassare il puro aspetto clinico della forma, sí da cogliere, all'interno di un processo patologico, l'essenzialità di un modo di essere; il che lo stesso Autore cerca di sottolineare in questo passo che riporto per esteso, in quanto illuminante l'intero metodo adottato: « se la psicopatologia trascura l'uomo in quanto essere-nel-mondo, le sue costruzioni restano campate in aria, perché come abbiamo visto, dovrebbero accontentarsi di mere etichette verbali, senza vedere né sapere che cosa occorre spiegare » (p. 149).

Tale riferimento si rende indispensabile per poter porre fin dall'inizio una differenza, senza la quale, tutto il complesso discorso dell'A. finirebbe per essere frainteso o capito nelle sue parti inessenziali. Per cui altra è la forma patologica della fissazione da quella intravista secondo il tipo antropo-

analitico di indagine, che si costituisce, in primo luogo, come una contrapposizione di due forme che sono altrettanti modi di essere dell'uomo nel mondo, da un lato il *salire* e dall'altro il 'procedere nel senso dell'ampiezza'. Binswanger pone questi due modi all'origine della esaltazione fissata, ben sapendo che le « mere etichette verbali » di cui si avvale univocamente la patologia clinica, sono ben lontane dal dirci effettivamente l'essenza formale o significato esistenziale del fenomeno. Al contrario, sempre secondo la tesi del Nostro, la stessa fissazione schizofrenica deve rientrare come caso particolare, dentro il circolo dell'antropoanalisi: « essi (i fissati schizofrenici) si smarriscono nella esaltazione fissata, salgono un certo gradino della scala problematica umana e si fermano su di esso » (p. 22). Una volta che la casistica clinica diventi dialetticamente una mera tabella riassuntiva di fondamentali modi di essere nel mondo, essa cessa di appartenere alla psichiatria, o meglio costringe la stessa psichiatria a diventare una branchia particolare dell'antropoanalisi. In fondo quello a cui tende tutto il discorso del Binswanger altro non è che dimostrare con una fenomenologia dei significati essenziali l'impossibilità di fissarsi in un modo di essere che escluda la positiva comunicazione. In realtà questa prima forma di esistenza mancata è dominata stranamente dall'eccesso della singolarità, e tale eccesso è più che una *quantità* clinica, un modo di essere, analiticamente coglibile. Si è detto, più sopra, che la fissazione è un salire e un non estendersi nella sana espansione orizzontale. Ora questo è ben esemplificato dal seguente passo: « tale forma è una offesa alla coesistenza che noi chiamiamo opposizione, rappresenta semplicemente il tentativo della esistenza di essere soltanto in vista della sua unicità e della sua particolarità, del suo

modo singolare » (p. 86); e per chi avesse qualche dubbio, lo stesso Binswanger appoggia l'autorità di questa sua affermazione su un passo della fenomenologia hegeliana (che, noi diciamo, non poco suggestiona il modo particolare di procedere per analisi lunghissime e rapide sintesi dello stesso B.) riportato a p. 89: « soltanto in quanto coscienza della generalità la coscienza è coscienza della verità, ma la coscienza della singolarità e l'agire come singoli, l'originalità che diventa peculiarità del contenuto e della forma è il non vero e il male. Sicché l'errore consiste unicamente nel particolarizzarsi del pensiero; il male e l'errore consistono nella separazione dalla generalità » (Hegel). L'esaltazione fissata è propriamente questo ridurre il proprio modo di essere nel mondo sotto il denominatore deformante dell'apparente ma originale « peculiarità di forma e di contenuto »; o ancora se è vero che heideggerianamente l'esistenza « è la possibilità dell'esistenza umana di darsi alle sue possibilità », la possibilità scelta dall'esaltazione fissata coincide con la impossibilità di darsi ad una comunicazione autentica.

Questa impossibilità viene pervasa ancor più da sottili atti di estrosa simulazione, nella seconda forma di esistenza mancata, esaminata dal Binswanger: la stramberia (*Verschrobenheit*), che, insieme alla terza forma, occupa la parte più ampia della trattazione. Seguendo uno schema fisso, l'autore premette all'indagine antropoanalitica una foltissima schiera di richiami professionali, presi con oculatezza dalla più importante letteratura clinica. L'interpretazione psichiatrica è concorde nel ritenere che la stramberia, nelle forme in cui si manifesta, è caratterizzata dalla bizzarria, ma anche dalla rigidità, ovvero, « essa è caratterizzata da una mancanza di unitarietà e di consequenzialità interiori » (p. 43).

A questa fondamentale definizione l'A. aggiunge altre interpretazioni tratte dalla folta casistica clinica, quasi a volere indicare, con la quantità non indifferente di testimonianze, i limiti inevitabili di un giudizio di valore puramente descrittivo o funzionale, ben lontano da un tentativo di oltrepassare la mera fenomenologia oggettivistica, per giungere ad una oggettività *essenziale*, secondo l'esigenza di una autentica analitica esistenziale. Dopo essersi soffermato sul concetto estremamente metodologico dell'utilizzabile heideggeriano, l'A. riporta tre significativi esempi di stramberia, che qui brevemente riassumo: il primo esempio riguarda « un padre mette sotto l'albero di Natale come regalo per la figlia malata di cancro, una bara » (p. 58); il secondo, piuttosto grottesco, ma non per questo meno incisivo, tratto dalla esperienza professionale dell'autore, e che riguarda il caso di un paziente che 'stranamente' ha messo un pezzo di lingua fredda mezza di traverso sulla sua calvizie » (anche questo esempio si trova a p. 68); il terzo esempio « un insegnante sconsiglia ai nuovi allievi di leggere la lirica *Mondnacht* di Eichendorff perché comincia con questi versi: 'era come se il cielo / avesse baciato in silenzio la terra' (p. 69) ...perché « è chiaro come il sole che il cielo non può baciare la terra » (quest'ultimo esempio, ai fini della trattazione non è molto importante). Volendo anatomizzare i primi due esempi con cura, ci si pone subito innanzi la questione della successione dei due atti di cui si compone l'azione intera, una successione che rovescia o distorce (il Binswanger osserva in altro luogo che la stramberia è una *stortura*, come se si trattasse di un imprevedibile giro di vite) il significato logico dell'azione stessa, *rompendo* la linea di senso che collega l'implicazione dell'utilizzabile ad un fine organico, che è il

significato della totalità di un evento determinato. Si tratta, ancora, di un superamento del limite, senza che questo eccesso possa rientrare razionalmente nell'ambito de-limitato della sfera della normalità accettata. Lo stesso B. chiarisce questo processo nel passo seguente: « la consequenzialità si ribalta nel suo contrario, nella inconsequenzialità. È questo il vero e proprio *punto di rottura*, il punto in cui la tensione del tema diventa iper-tensione, e il tema va in frantumi, in cui la linearità dell'avvicinamento ambientalmente veggente ed esplicitante di ciò di cui si prende cura, si trasforma improvvisamente in stramberia, in cui interviene la rottura » (p. 63).

Questi passi non potrebbero essere più chiari, per trasferire il discorso puramente clinico in un tipo di riduzione dell'originaria consistenza clinica dell'evento, fino a toccare con sicurezza metodologica l'essenzialità della forma mancata. In effetti l'esempio riportato mette a fuoco una paradossale sproporzione che vizia fin dal principio la categoria dell'utilizzabile, stravolgendo il comune rapporto tra fini e mezzi. L'impersonalità heideggeriana del Si trionfa in questo caso, spazzando via l'ultima possibilità di instaurare un legame di comunicazione autentica, e mettendo al suo posto uno strano nesso di rottura. Lo stesso avviene nel secondo esempio più sopra citato, dove « tra il per nel senso della alimentazione, specie dell'alimentazione mediante cibi animali, e il per nel senso del raffreddamento, c'è un salto eccessivo » (p. 68). Come si può osservare, la stramberia è una forma di esistenza mancata, propriamente per il fatto che l'utilizzabilità di un oggetto-evento, invece di essere un *per* che annoda dei legami di linearità logico-pratica, si pone come per se stesso, nell'assurdo sforzo di erigersi, nel campo fenomenologico, come valore assoluto, stac-

cato dalla stessa sequenza della temporalità autentica. È evidente, allora, che « l'esistenza stramba non si lascia coinvolgere dalla situazione » (p. 95), se per situazione si intende il complesso temporale autentico che costituisce l'essenza della storicità esistenziale.

Ora, se siamo persuasi della necessità, per l'esistente, di porsi nella situazione con un modo di essere che favorisca il dialogo, la comunicazione, la stramberia ci appare realmente come una distorsione trasversale del *da-sein*, un oltrepassamento di quel limite senza il quale la consequenzialità di cui sopra si parlava, non è possibile. E in verità il Binswanger, nella sua indagine antropoanalitica, non manca di insistere su questo specifico aspetto, mettendo opportunamente a fuoco le varianti esistenziali della stramberia, giusta l'esigenza di vedere articolato nei suoi valori di significato lo stesso complesso di manifestazioni fisiologiche (è il caso di anticipare il concetto essenziale di *valutatività* antropoanalitica della stessa serie descrittiva-funzionale dei fenomeni naturali). Circa il modo di essere della stramberia come stortura, il B. scrive: « il modo in cui l'eserci strambo incontra l'essente utilizzabile è il modo della stortura, della trasversalità. Perciò la mondanità della stamberia può essere definita un modo in cui tutto è storto e di traverso » (p. 93). Ma tale stortura è una deviazione dello stesso esserci dall'esatta relazione tra mezzi e fini, ciò che dovrebbe costituire invece il sistema di equilibrio su cui poggia l'esistente. La conseguenza di una simile distorsione si riflette nella *situazione* stessa, sulla possibilità autentica di *essere con*, ossia sul dialogo: « la mancata considerazione dell'altro e del con-essere, l'indifferenza alla preghiera del marito (riferimento al terzo esempio), il non articolarsi di un mezzo per in un complesso strumentale o in un complesso di ri-

mandi... » (p. 105) (cfr. anche p. 101). Questo isolamento che porta l'esistente a non afferrarsi nella sua 'autentica ipseità' è senza dubbio il lato piú drammatico di una tal forma di esistenza mancata, e lo stesso atto del trascendersi in distorsione e in trasversalità è solo apparentemente un atto di trascendenza, in quanto il limite (che noi diremmo *ontologico*) è ciò che caratterizza pienamente l'autentica trascendenza, quello che il Binswanger definisce *oggettiva* (cfr. p. 97). La violazione del bisogno oggettivo del trascendersi, è quanto di piú angoscioso possa accadere all'esistente, il quale, ingannando se stesso ed isolandosi in modo inautentico, *fallisce* nel suo progetto, proprio perché è venuto meno il rapporto oggettivo con l'essenzialità della persona umana. Per cui l'analisi binswangeriana può, di diritto, essere recuperata nell'ontologia dialettica della decisione autentica e della autentica libertà. Si legga come esempio il seguente passo: « se per profondità intendiamo la decisione della esistenza, un deciso por mano alla possibilità della situazione, un pieno impiego dell'esserci nel suo essere » (p. 102) e ancora, a proposito della libertà: « al posto della libertà della decisione interviene la schiavitù della decisione, e quanto piú l'esistenza cerca di liberare la vite storta, la propria impresa o la propria idea, tanto meno le è possibile procedere, tanto piú si storta » (p. 116). In modo piú chiaro il nostro non poteva esprimere l'impossibilità, per un tal modo di essere nel mondo, di entrare in un autentico essere con, facendo capire d'altra parte che la comunicazione esistenziale esige un fondamento oggettivo su cui porsi e svilupparsi. Perché si abbia un amore sostanziale tra gli uomini, è necessario, così implicitamente dichiara l'Autore, effettuare un atto di trascendenza oggettiva, capace di operare quel rimando essenziale che

lega intimamente l'esser-ci con l'Essere. Anche se quest'ultima parola non ricorre nel vocabolario binswangeriano, si riesce comunque ad intuire che l'oggettività del trascendimento dell'esserci è qualcosa che è nell'uomo, ma che non è l'uomo (si vedano le pp. 109-110).

Verso la fine del volume il Binswanger tratta ampiamente della terza forma di esistenza mancata: il manierismo, mettendo ancor piú in evidenza quelli che sono i suoi presupposti metodologici. Infatti, a differenza delle precedenti parti, questa si caratterizza per uno sforzo tenace di approfondimento dell'antropoanalisi. Egli opportunamente osserva che poche sono state le opere che hanno in qualche modo cercato di avvicinare il fenomeno del manierismo alla struttura esistenziale del modo di essere manierista. Le indagini clinico-psicopatologiche si sono lasciate sfuggire la verità epistemologica di « sapere che cosa occorra realmente spiegare ». In altre parole ciò che deve costituire l'oggetto principale di una indagine severamente condotta secondo le esigenze dell'analitica esistenziale, si riassume in questo altro passo: « una ricerca che rilevi l'enorme ruolo svolto dalla angoscia e dalla disperazione nella storia della genesi del manierismo » (p. 149). Se, tuttavia, i lavori clinici hanno in buona parte fallito, non così talune indagini di carattere critico-filosofico, a riguardo di alcuni prodotti della cultura e dell'arte. E per l'appunto uno tra i maggiori studiosi dell'arte barocca e manieristica, il tedesco Pinder si era avvicinato non poco alla verità antropoanalitica del manierismo, mettendo a fuoco concetti chiave come antropocentrismo manieristico, malinconia della aridità, scissione interna tra ciò che si è e ciò che si vorrebbe essere, e primo fra tutti il concetto di *maschera*, sostenendo ad esempio che « l'interio-

rità non riesce a diffondersi oltre la maschera » (p. 169 e segg.).

Questi concetti — osserva sempre l'A. — fungono da luminose anticipazioni dell'antropoanalisi, in particolar modo il concetto di maschera, come si è detto, con cui si comprende come e perché la coscienza manieristica si lascia coinvolgere in un processo che la eleva in maniera innaturale, o ponendo in contrapposizione la naturale spinta verso l'altezza e la distorsione della medesima, generando l'angoscia e la disperazione. E ancora l'elemento di dismisura e di inadeguatezza porta il modo di essere manieristico ad 'inventare' la propria esistenza 'deiettandola' nella forma della inautenticità e dell'artificiale. La stessa distorsione si verifica nell'arte della parola, nella retorica, con la quale il manierismo ricerca affannosamente più l'effetto che la naturalezza dei modi e dei suoni. È, perciò, estremamente incisiva l'osservazione di Curzius che l'A. cita: « il manierista non vuole dire le cose in modo normale, bensì in modo anormale. Alla naturalezza preferisce l'artificiosità e l'elaborazione. Vuole sorprendere, vuole suscitare stupore, vuole abbagliare. Mentre c'è un solo modo per dire le cose in modo naturale, i modi della innaturalezza sono mille » (p. 180). Il gioco degli effetti innaturali appare più evidente nella sfera della retorica, in quanto innaturale possibilità di distorcere la forma naturale o autentica del linguaggio. Retorica e manierismo degli stili costituiscono, perciò, un inscindibile binomio in cui trova luogo l'angoscia della solitudine e la libertà inautentica. L'essere nel mondo diviene, attraverso la deviazione retorica, un esserci mancato e mancante, col rischio sempre presente di trasformarsi in un utilizzabile, come utilizzabile diventa il linguaggio in mano alla retorica: « il linguaggio non si esprime più nell'ordine della comprensibilità originaria

dell'essere nel mondo, come discorso, diventa bensì un mezzo per, utilizzabile in un ambito intra-mondano, uno strumento che può essere lisciato, ornato e manipolato » (p. 188). Ciò che affiora come sintomo nella patologia clinica del manierismo o come forma distorta nello stile, ritorna nella sfera esistenziale propriamente detta, e l'applicazione del metodo antropoanalitico è indispensabile per poter raccogliere, in primo luogo, i nessi di congiunzione analogica tra arte ed esistenza, e in secondo luogo, per saper procedere sicuramente nella definizione strutturale delle forme distorte che costituiscono il modo di essere nel mondo del manierista.

L'A., pur procedendo in un modo un po' diverso da come l'abbiamo visto nelle parti precedenti, riesce ugualmente ad operare la riduzione dell'analisi analitico-esistenziale. E lo fa appoggiandosi ancora una volta al pensiero di Heidegger, riportandone un passo esemplare tratto da *Essere e tempo*. Questa pagina riguarda l'inautenticità dell'esserci, il falso valore pubblico dell'impersonale Si: « l'essere nel mondo che in virtù del mondo e dell'Esserci degli altri è completamente stordito nel Si », ossia il non essere se stessi. Da qui a dire che il manierismo è una forma inautentica dell'esserci, il passo è breve. E difatti l'A. aggiunge che nel manierismo si assiste ad un innalzamento contorto, ad un falso rispecchiamento del sé, che altro non sono se non deviazioni da quella trascendenza oggettiva di cui più sopra si parlava. Nel manierismo l'autenticità dell'esserci si perde nella 'deiezione del Si', l'uomo si stordisce intenzionalmente a causa dell'impersonale Si, fino ad uscire drammaticamente dal suo più autentico sé. E così questa distorta elevazione ne impedisce una autentica presa di coscienza: la deiezione insieme alla distorsione della al-

tezza vengono ad assumere un valore puramente negativo, proprio perché falsamente assoluto, valore di un inautentico progetto: « il manierismo è risultato un fallimento dell'esistenza derivante da un innalzamento contorto attuato intenzionalmente, e attraverso mezzi esterni ausiliari di ordine tecnico, attraverso il tentativo di attingere un terreno, una fondatezza nella infondatezza del Sì, attraverso l'adozione riflessiva di una maschera della ipseità, di una maschera sbirciata di traverso, nello strabismo, rientrante nella pubblicità del Sì, oppure elaborata in opposizione ad esso » (p. 227). Ed infine questo rovesciamento della propria immagine nel modo di essere inautentico è decisamente colto dall'Autore nel tentativo ultimo di definire i lati stereotipati dell'esistenza manieristica: « l'esserci si distorce in una imitazione osservante-presentante nella ripetizione o nel rifiuto di un tipo o di una maniera, quale possibilità ultima del suo essere nel mondo » (p. 226).

GUSTAVO MATTIUZZI

AUGUSTO GUZZO, *Analisi dell'umana esperienza*, a cura di Pietro Fernando Quarta, Lecce, Milella, 1980, pp. 241.

Se il modo umano d'accedere al vero è la ricerca, e se si vuole trovare la risposta vera, si deve procedere secondo ragione e ci si impone di essere coerenti e non-contraddittori: è il pensiero che può e deve ragionare ed è tale dovere di ragionare che ci caratterizza come uomini. Questa facoltà di ragionamento fa sì che l'uomo sia inserito nella civiltà e nella società e, associati più uomini da un comune fine, questo diventi la loro regola e il loro bene. Civiltà è anche quel pullulare di forme

(p. 109), quel pronunziarsi di stimoli, quel vibrare di intenti, ciascuno con una sua causa da far valere, tutte appoggiate al complesso di tanto lavoro umano, e in tale complesso intende aprirsi una propria via ogni uomo che ha uno scopo da perseguire. Così l'anima della civiltà è quella che tutti le diamo quando inseriamo nel tessuto delle altrui opere la nostra azione, mossa dal nostro intento. Nel suo continuo fare l'uomo fa scienza e compie due operazioni: pensa e sperimenta, e queste due operazioni si connettono e, in maniera diversa, risultano inscindibili. Pensare è possibilizzare, sperimentare è realizzare; queste due azioni sono funzione estesa quanto l'intera conoscenza umana. Il passaggio dall'esperienza all'esperimento importa variazioni di atteggiamento: non più rassegnato a quel che avviene, ma risoluto a far accadere quello del cui prodursi vuole essere certo, e perciò produce un determinato fenomeno in un determinato modo, misura e tempo.

Operazioni sempre più complesse si sono assortite alla macchina e ai congegni che l'uomo trova preparati. Si vede chiaro che non si riesce a « realizzare » davvero qualcosa, nel senso di accertarla e averla come certa, se non si può « realizzarla » nell'altro senso, di produrla consapevolmente e volontariamente, secondo un calcolo e un progetto preciso. Tutto questo è compito della filosofia della scienza, ma la filosofia non può né deve limitarsi ad essere filosofia della scienza, perché questa è solo una delle attività umane e la « natura » affiora anche nell'esperienza dell'*homo faber* che si vale delle materie e delle forze che gli offrono « naturalmente ». Perciò la « natura » è da cercare più nella scienza che nella prassi e nella poesia, nonostante che anche queste siano a contatto con la « natura ». Il concetto stesso di « natura » e di « mondo » importa tota-