



La presente pubblicazione è stata realizzata con il contributo dei fondi di Ricerca Individuale concesso dal Dipartimento di Filosofia e Comunicazione “Antonio Labriola” dell’Università degli Studi di Cassino.

DIFFERENZE

*Collana diretta da Gianni Vattimo  
e Santiago Zabala*

*Direzione editoriale  
Marco Rovelli*



*Massimo Adinolfi*

# **UNA PASSIONE SENZA MISURA**

**L'ESERCIZIO DELLA FILOSOFIA  
ATTRAVERSO LA SUA STORIA**

**TRANSEUROPA**

# Una passione senza misura

## NOTA BIBLIOGRAFICA

1. *Itus et reditus. Note sull'apologetica pascaliana* riprende, con lievi modifiche, il testo apparso su «Filosofia e Società», vol. XX-XXI, 2003-2004.
2. *L'amore indifferente. Una lettura dell'Explication des Maximes des Saints di Fénelon* è apparso sulla rivista «Il Pensiero», 2005, 1.
3. *Della differenza del corpo. Da Descartes a Spinoza* è inedito.
4. *Quel che giunge alla parola. Hegel e la proposizione speculativa* contiene, con modifiche, il testo della relazione letta al convegno *Dell'altro* tenutosi nei giorni 5-6 dicembre 1998, poi pubblicato in «Il Pensiero», 2001, 1.
5. *Una dialettica senza sintesi*. Su alcune pagine de *Il visibile e l'invisibile* è apparso nel volume collettaneo *Forma e memoria. Scritti in onore di Vittorio Stella*, a cura di S. Vizzardelli, R. Bruno, Macerata, Quodlibet, 2005.
6. *Il sipario dell'identità*, inedito, costituisce la rielaborazione della conferenza tenuta all'Università di Venezia il 26 aprile 2005, col titolo: *In regime di indifferenza. Tra ermeneutica e topologia*.
7. *Dire volere accadere*, inedito, riproduce il contenuto della relazione presentato all'incontro *Tra differenza e negazione*, tenutosi all'Università di Salerno l'11 marzo 2004.
8. *Il vaso di Ozu. Qualche considerazione sul cinema e l'immagine* è apparso sulla rivista «Il Pensiero», 2004, 2.
9. *Del tempo. Una passione senza misura* è apparso sulla rivista «Il Pensiero», 2006, 1. Viene qui ripreso con qualche modifica.
10. *Intorno alla logica. Un palinsesto* è inedito.

© 2007 PIER VITTORIO E ASSOCIATI, TRANSEUROPA, MASSA  
WWW.TRANSEUROPALIBRI.IT

ISBN 978-88-7580-023-9

IN COPERTINA: FOTO DI JOSEPH NICÉPHORE NIÉPCE, POINT DE VUE DE LA FENÊTRE, CA. 1826  
PROGETTO GRAFICO DI FLORIANE POUILLOT

# INDICE

*Premessa* 9

## *Parte Prima*

MARGINI DEL RAZIONALISMO

- I. *Itus et reditus*. Note sull'apologetica pascaliana 13  
II. L'amore indifferente. Una lettura dell'*Explication des Maximes des Saints* di Fénelon 29  
III. Della differenza del corpo. Da Descartes a Spinoza 65

## *Parte Seconda*

ESERCIZI DIALETTICI

- IV. Quel che giunge alla parola. Hegel e la proposizione speculativa 79  
V. Una dialettica senza sintesi. Su alcune pagine de *Il visibile e l'invisibile* 101  
VI. Il sipario dell'identità 123

## *Parte Terza*

IN DIFFERENZA

- VII. Dire volere accadere 143  
VIII. Il vaso di Ozu. Qualche considerazione sul cinema e l'immagine 159  
IX. Del tempo. Una passione senza misura 183  
X. Intorno alla logica. Un palinsesto 205





## PREMESSA

«Se manchiamo di una definizione della filosofia, non è possibile trarre alcun profitto dalla sua storia, e neanche costituirne una in maniera adeguata». Così scriveva Christoph August Neumann, sulla prima rivista specializzata di storia della filosofia, pubblicata tra il 1715 e il 1723. La storia della filosofia doveva ancora nascere (anche se, in un altro senso, essa è nata con la filosofia, con Platone che nel *Fedone* racconta la biografia intellettuale di Socrate, o con il primo libro della *Metafisica* di Aristotele, in cui si mettono in riga i presocratici), ma anche se a tutt'oggi manca una definizione universalmente condivisa di cosa sia la filosofia – il che probabilmente deve gettare sospetto non tanto sulla filosofia quanto sullo strumento della definizione; o perlomeno: sull'uso della definizione in filosofia – è degno di nota che l'istituzione della storia della filosofia come disciplina procede da una mossa tipicamente filosofica.

Dagli *Acta philosophorum* di Neumann ad oggi molte cose sono cambiate: la storiografia filosofica è cresciuta a dismisura, mentre il “filosofico”, rimasto indefinito, sembra anche essersi assottigliato, il che naturalmente si traduce nella moltiplicazione di studi storiografici condotti senza che neppure si avverta in essi, non si dirà l'esecuzione, ma neppure l'esigenza di eseguire la prima mossa filosofica che dischiuda il campo stesso della ricerca. Il fatto che questa mossa non possa essere davvero inaugurale, come se per esempio fosse possibile stabilire qualcosa circa l'essenza della filosofia sospendendo per intero la sua fondamentale storicità, si traduce troppo spesso in una vera e propria diserzione dal filosofico.

I saggi che sono qui raccolti provano invece a pensare ancora nel chiasma tra storia e filosofia: la filosofia non si risolve nella sua storia, la storia non si lascia assorbire tutta intera nella filosofia. Questa condizione ermeneutica del pensiero non ha nulla di originale. Qui però

provo a frequentarla senza avvolgerla in un'aria da fine della filosofia, da consumazione delle sue più alte ed essenziali possibilità, da inadeguatezza delle risorse filosofiche rispetto al proprio tempo. Che la filosofia patisca il proprio tempo, e che questa passione sia senza misura assegnabile per la natura stessa del tempo, il quale non si lascia prendere e comprendere in un concetto, non vuol dire affatto che la filosofia non sia più possibile. Tutto al contrario, è proprio ciò che, non essendo la filosofia nel tempo come nel proprio tempo, le dona ancora una possibilità. È questa possibilità che essa deve liberare dalla sua storia.

Devo ringraziare tutti coloro, e sono molti, con i quali ho discusso alcuni dei testi che presento in questa raccolta. Ma costoro mi scuseranno se metto qui il nome di uno solo, Vincenzo Vitiello.

# Parte Prima

## MARGINI DEL RAZIONALISMO



# I

## ITUS ET REDITUS

### Note sull'apologetica pascaliana

L'obiettivo di questo saggio è la misurazione della consistenza di un'ipotesi di carattere generale, che investe il complesso delle *pensées* pascaliane. Per ovvie ragioni, dopo aver dato formulazione dell'ipotesi, ci limiteremo a saggiarne la consistenza limitando l'esame alla verifica della capacità di intendere, muovendo da essa, due plessi, che pur sono fondamentali, del pensiero di Pascal, a tutti noti: il *divertissement* e il *pari*. Anche così limitato il percorso, l'ampiezza e la complessità dei temi che devono in questo modo essere abbracciati è tale che si rende necessaria un'ulteriore restrizione. I plessi in questione saranno affrontati solo nella stretta, strettissima misura in cui possono intervenire a titolo se non proprio di verifica almeno di corroborazione dell'ipotesi che s'intende avanzare. Comincio perciò da quest'ultima.

Per amore di discussione e per chiarezza di tesi, se ne può dare una formulazione sin troppo netta, al modo seguente: è sbagliato assumere senz'altro che compito primo e principale dell'apologia che Pascal aveva in animo di scrivere fosse quello di «portare a cercare», secondo quanto pure si legge in una delle prime *pensées*, la numero 5 dell'edizione Lafuma.<sup>1</sup> In maniera più circospetta e circoscritta, direi: è sbagliato ravvisare in questa direzione della prestazione intellettuale di Pascal – direzione indubbiamente presente e largamente attestata nelle stesse *pensées* – l'alveo entro il quale ricomprendere ed ordinare l'intero materiale che egli ci ha lasciato. Questa essendo l'ipotesi, è chiaro che non si potrà fare a meno di misurarla sul metro del *divertissement*, dal momento che è proprio l'uomo del *divertissement*, di cui Pascal fornisce una straordinaria *description*, è quest'uomo che deve (o dovrebbe: perché questo è il punto) essere *portato a cercare*, così come non si potrà fare a meno di saggiare (ma di saggiare soltanto) consistenza, tenuta e senso del *pari, pari* che proprio all'uomo del *divertissement* è evidentemente rivolto, visto che ad esso è (o sarebbe)

affidato il compito non già di dimostrare l'esistenza di Dio o di indurre a credere nella sua esistenza, bensì quello – forse più modesto ma che nella strategia di Pascal è (o sarebbe) essenziale – di scuotere l'uomo dall'indifferenza, per esortarlo a vivere almeno nell'orizzonte del problema di Dio. Come si diceva, insomma: si tratta (si tratterebbe) di portare appunto a cercare: una formula, quest'ultima, ben più sfumata, gentile e rispettosa dell'*abetir* e del "fare come se si credesse" cui ricorre Pascal (e che – come si sa – non ha mancato di dare scandalo). Ma il punto è sostanzialmente il medesimo: si tratta di scegliere, di decidere, di «*prendere partito*» (son sue parole, queste ultime), di cominciare un cammino.

Così com'è formulata, l'ipotesi ha il carattere di una non lieve provocazione, e ne è chiara – credo – la ragione: in più di un'occasione, e in alcune occasioni in modi che diremmo formali, Pascal si esprime proprio nei termini che qui intendiamo mettere in questione. Lo fa in particolare nelle *pensées* contenute nella liassa cui si assegna il titolo *Ordre*, ordine, e che per questo sembrano avere una valenza affatto particolare. Si veda, in breve: «Lettera per portare a cercare Dio. E poi farlo cercare presso i filosofi, pirroniani e dogmatici, che metteranno in crisi colui che cerca», così scrive Pascal nel § 4; «Ordine. Una lettera di esortazione a un amico per portarlo a cercare», scrive nel § 5. E nel § 11: «Ordine. Dopo [e questo *dopo* è importante] dopo la lettera che si deve cercare Dio, fare la lettera sugli ostacoli da eliminare e cioè il discorso sulla Macchina, di preparare la Macchina, di cercare mediante la ragione.» Ora, c'è subito un'osservazione da fare: in nessuna di queste *pensées*, in cui pure Pascal è chiaro e – come si diceva – formale, in nessuna si afferma però che tutto quello che sarà scritto (e quel che Pascal ci ha lasciato) si manterrà nell'orizzonte di questa ricerca di Dio, servirà cioè a mostrare la necessità di questa ricerca oppure costituirà una parte di questa ricerca, come invece per lo più si intende; né tanto meno si dice che l'esortazione riuscirà senz'altro nel suo intento, e che gli ostacoli da eliminare saranno, potranno essere davvero eliminati. Pascal scrive infatti che «si deve cercare» *on doit chercher* (§ 11), ma questo dovere è soltanto di ordine morale, se è vero che è affidato ad una mera esortazione; quanto poi al rapporto fra la ricerca, gli ostacoli e la «macchina» indicato dal § 11, essa ci consegna un problema, più che una soluzione, poiché l'eliminazione degli ostacoli e la preparazione della «macchina» seguono e non precedono la determinazione a cercare (così come nel *pari* la disciplina cristiana da abbracciare segue, ovviamente, e non precede la scommessa), sicché questa *pensée* non dice nulla quanto agli ostacoli che impediscono di mettersi sulla via della ricerca (e che il *pari*, sulla base di una dimo-

zione della piena, completa conformità a ragione della puntata sull'«esistenza di Dio identifica invece nelle *passioni*».

Ma ovviamente con questa prima osservazione s'intende solo mantenere aperto un primo spazio per la nostra ipotesi. S'intende cioè mostrare che anche a voler assegnare un valore strategico a queste prime *pensées* tutte concentrate intorno al tema della ricerca, della necessità della ricerca, rimane però l'impressione (che abbiamo voluto suggerire anzitutto tramite l'accostamento del § 11 al potente impianto del *pari*) di una certa insufficienza del *piano* offerto da queste prime *pensées*. Insufficienza non vuol dire ovviamente incoerenza, bensì piuttosto e soltanto che vi possono essere cose (e di fatto vi sono cose) che in quel *piano* non sono comprese, cose che sono tuttavia decisive, nel senso che forse ne comportano (o ne avrebbero potuto comportare) un riorientamento. Non potendo istruire per intero, *manu philologicae*, la complessa e delicata questione del *piano*, ci limiteremo ad una piccola ma istruttiva segnalazione. Si tratta del § 10, che per la sua brevità è possibile citare per intero: «Le miserie della vita hanno fondato tutto ciò. Poiché han visto ciò, hanno preso il partito [si son dati al] divertimento.» Quel che subito colpisce di questa piccola *pensées*, è che in essa – e solo in essa – non si fa la minima allusione al piano dell'*apologie*. È l'unica *pensée* di questa prima liassa che non contiene riferimenti ad una lettera da scrivere (§§ 4, 5, 7, 9, 11) o anche a «dialoghi» (§ 2), cioè a discorsi più ampi entro il quale ordinarlo, o che non reca in alto la parola *ordre* (§§ 5, 8, 11, 12), o che non propone riflessioni sul modo in cui addurre le prove della religione (§§ 1, 3, 7) o sulle parti in cui debba suddividersi l'*apologie* (§ 6, e implicitamente § 12). Come si spiega allora la sua presenza nella liassa, che raccoglie le *pensées* sull'*ordre*? Si tratta forse di una presenza abusiva? Le *misères* e il *divertissement* sono solo un'indicazione di contenuto oppure indicano una riconsiderazione di principio dell'ordine dell'*apologie* e della sua determinazione maggiore – la ricerca di Dio? Che per lo più si tratti, nelle *pensées* di questa liassa, del cercare, delle prove utili a questo cercare e degli ostacoli che esso incontra, autorizza tutto ciò ad includere miserie e divertimento sotto queste rubriche, o autorizza invece a riconsiderarle dal punto di vista delle miserie dell'uomo e del *divertissement*? Il dato filologico non è affatto sufficiente a dirimere un interrogativo così capitale.

Proviamo ad accostarlo per un'altra via. L'importante *pensée* 149, che porta la sigla A.P.R. (che si scioglie in *A Port-Royal*) e che può quindi essere messa in relazione con la conferenza che Pascal tenne – secondo la testimonianza di Étienne Perier – intorno al 1658, s'apre così: «Cominciamento, dopo aver spiegato l'incomprensibilità.» L'incom-

prensibilità in questione, così fondamentale da precedere il «cominciamento» è – come si sa – quella dell’uomo, il cui essere è sede di tutte le contraddizioni che Pascal raggruppa sotto i titoli della *grandezza* e della *miseria*. È opinione diffusa (se non proprio unanime) che l’*apologie* – almeno all’altezza della conferenza a *Port-Royal* – sia organizzata in modo da procedere dalla descrizione delle *contrarietà* compresenti nell’uomo (che aveva già ricevuto un primo, cospicuo trattamento nell’*Entretien avec Monsieur de Sacy*) alla dottrina che sola è in grado di spiegarle, la religione cristiana. Non devono occuparci – in questa sede – i molti modi in cui questo schema viene variato da Pascal. Il punto che ci interessa è invece un altro: miseria e grandezza sono descritti come aspetti semplicemente *giustapposti* della condizione umana, in modo che «il nodo della nostra condizione» appaia irresolubile «al di fuori della fede» (§ 131). In altre (poche, in verità) *pensées*, i segni e gli effetti della miseria e della grandezza si concludono invece gli uni dagli altri, di modo che l’una e l’altra, la miseria e la grandezza, non si fronteggiano semplicemente, ma sono per dir così coimplicate e coinvolte, involuppate l’una nell’altra. Accade cioè che sia la grandezza stessa ad essere presa come *segno o prova (preuve)* della miseria, e che sia la miseria stessa a consentire di concludere per la grandezza. Senza passare in rassegna l’intero dossier, ci si può limitare a segnalare per brevità una sola *pensées*, la numero 71, in cui la contraddizione in cui consiste l’uomo sta nel fatto che l’orgoglio, il *contrappeso* delle miserie dell’uomo, e che altrove (per esempio nei fondamentali §§ 308 e 933) si accompagna alla grandezza, *o nasconde o scopre* le miserie – così scrive Pascal – qui invece *si gloria* [cioè si fa grande per il fatto di] *di conoscerle*. Con un singolare *renversement* dal pro al contro, l’orgoglio che nasconde le miserie anche le scopre. *L’ou... ou* non indica cioè una vera alternativa, come se l’orgoglio potesse fare alternativamente o l’una o l’altra cosa, nascondere o scoprire: indica piuttosto la contraddittoria compresenza di nascondimento e svelamento, e quindi di grandezza e miseria, dal momento che l’atto stesso con il quale l’orgoglio scopre le miserie dell’uomo nasconde e non può non nascondere altra e più profonda miseria. Una miseria “seconda” – si direbbe – che non può mai essere in posizione d’oggetto dell’atto con il quale la si scoprirebbe. Nello scoprire le miserie, l’orgoglio nasconde infatti la *propria stessa* miseria: l’orgoglio scopre le miserie non per altro che per gloriarsi vanamente della scoperta. Questa vanagloria, la miseria di questa vanagloria, rimane necessariamente nascosta all’orgoglio. Nell’atto in cui si fa grande e perviene a se stesso inorgogliendosi, l’orgoglio cela a se stesso la vanità del suo inorgogliarsi: la miseria della sua grandezza. Pascal pone questa *pensée* sotto il titolo: *contradiction*. Si



tratta ovviamente di un genere particolare di contraddizione: di una contraddizione performativa, che non s'accende tra due opposte determinazioni, ma tra una certa determinazione, e l'atto con cui essa è posta: tra la miseria di ciò che è scoperto e la miseria della scoperta, che rimane tuttavia celata. Rimane anzi *necessariamente* celata, poiché anche se venisse a consapevolezza, anche se cioè venisse essa stessa scoperta, in tale consapevolezza e scoperta si celerebbe ancora l'orgoglio e la vanagloria di quest'ultima scoperta che con termine pascaliano (alludendo cioè alla *pensée de derrière*) diremmo appunto *seconda*.

Possiamo così concludere che lo schema portante dell'apologia, lo schema grandezza/misera sul quale è fondato il punto dell'incomprensibilità dell'uomo e dunque il passaggio apologetico a quella sola religione che «ha ben conosciuto l'uomo» (§ 12), quello schema senza il cui impiego non pare peraltro che vi sia modo di costringere l'uomo a cercare Dio, quello schema subisce dunque un trattamento affatto peculiare, un vero e proprio spostamento di senso: Pascal passa cioè da un modello che potremo definire di opposizione rigida fra due termini, l'unico che fosse operante nel citato *Entretien*, ad un modello che prevede invece un continuo *renversement* a cagione del quale nello stesso *effet* – non in due *réaltà* contrapposte – si scopre al tempo stesso, «a seconda della luce che si possiede» (§ 613) più grandezza e più miseria: non più grandezza e meno miseria, o viceversa, ma contemporaneamente più grandezza e più miseria. Per quanto è grande, insomma, per tanto l'uomo è misero. E viceversa: per quanto è misero, per tanto è grande. Non si può non notare peraltro che la *pensée* 613 si segnala anche per il fatto che collega esplicitamente il motivo delle opposte contrarietà a quello veramente vertiginoso del *renversement du pour au contre*.

Ora, non è infondata l'ipotesi che sia proprio la riflessione sul *divertissement* a suggerire questo spostamento. Perché l'antropologia del *divertissement* non si lascia facilmente inserire entro lo schema binario statico che oppone l'una all'altra determinatezza a determinatezza, e cioè le *marques* della grandezza e quelle della miseria. Il *divertissement* si inserisce invece perfettamente entro lo schema del *renversement*, come è dimostrato dal § 414, che perciò leggiamo: «Miseria. La sola cosa che ci consola delle nostre miserie è il divertimento. E tuttavia è la più grande delle nostre miserie. È infatti esso che ci impedisce principalmente di pensare a noi stessi e fa che ci perdiamo insensibilmente» (si noti bene questo «insensibilmente», perché è contro questa insensibilità che Pascal pronuncerà le sue invettive).

Il *divertissement* ha dunque una sua grandezza, ed è una grandezza che non si contrappone, ma aderisce alla sua stessa miseria. La grandez-

za consiste nel celare a noi stessi le nostre miserie, ma proprio questo occultamento è la nostra più grande miseria.

Il punto che però ci riguarda è il seguente, che in questo modello – modello che potremmo dire ispirato alla *raison des effets* e al *renversement* che propone – non vi è modo alcuno di forzare l'uomo per portarlo a cercare: non è possibile mettergli innanzi, l'una di fronte all'altra, per giocare l'una contro l'altra, grandezza e miseria. Non vi è modo, per dirla con un po' più di enfasi, di strapparla al *divertissement*, perché non vi è una grandezza ad esso giustapposta che ne spezzi – per dir così – le trame. Proveremo a pervenire a questa conclusione con un'ulteriore, veloce incursione nei testi pascaliani.

Se gli uomini pensassero alla morte che li attende, al «pericolo di cadere in un'eternità di miserie» (§ 427), allora riconoscerebbero quanto sia irragionevole non cercare con tutto il cuore il Dio che non conoscono. Irragionevole, perché contrario a quel «principio di interesse umano» o «interesse d'amor proprio» (§ 427), sul quale intende far leva anche il *pari*. Ecco quale sarebbe la giusta prospettiva sulle cose: fare come se ci fossero «solo otto giorni di vita» (§ 386), come se non si avesse che «un'ora» (§ 263) per riflettere sul proprio destino. Finché la morte ci appare lontana, ci si dispensa dal pensare a quel che ci attende, e si nutre una mostruosa, perché contro natura e contro ragione, «sensibilità per le minime cose, e questa strana insensibilità per le più grandi». (Pascal insiste molto nella *pensée* 427, da cui abbiamo citato – e non solo in essa – sull'assopimento soprannaturale, sulla stravaganza contro natura di coloro che rimangono indifferenti al proprio destino). Con «le cose più grandi» Pascal intende essenzialmente il sommo bene, l'immortalità dell'anima; con le minime cose, «la perdita di una carica», «un'offesa immaginaria al proprio onore» e insomma tutto ciò che ci tiene legati alla terra e ci impedisce di pensare a noi stessi e al nostro destino mortale, cioè nuovamente: gli oggetti del *divertissement*. Ciò che infatti è proprio del *divertissement* è proprio questo movimento di distrazione da noi stessi, di cui Pascal denuncia la piega fondamentale: un modo di non pensare alla morte, una forma profonda di rimozione.

Ma se questo è il *divertissement*, come può accadere che il pensiero della morte (e dei mali, e delle nostre miserie) riemerge dal suo oblio e cancelli la scena del *divertissement*? Nel § 427 Pascal fa appello all'amor proprio per richiamare l'uomo a se stesso: ma come può quest'appello convincere o anche solo risuonare se proprio a causa dell'amor proprio l'uomo del *divertissement* non fugge altra cosa che se stesso – come spiega il § 978? A cospetto della morte – incalza Pascal – tutto ciò che diverte appare vano e meschino: un nulla dinanzi al tutto di

cui ne va, un «puro niente» a cospetto dell'infinito che è in gioco (non a caso riecheggiamo il § 418). Ma nell'ordine di una vita divertita è piuttosto la morte ad essere un nulla rispetto al *train de la vie*, a tutto ciò che interessa e appassiona: ora, quale rapporto, quale passaggio, quale proporzione vi può essere fra l'uno e l'altro ordine di vita? Quale argomento può mai produrre questa completa conversione da un modo di vivere all'altro? Quale *pari* potrà mai sembrare conveniente?

Lasciamo da parte ancora per un poco il *pari* e riflettiamo su un dato testuale. Anche nei §§ 427 e 428, in cui Pascal con tanta veemenza si scaglia contro «gli uomini che vivono nell'indifferenza», contro coloro che non cercano, anche lì è a tema un *renversement*, ma in quel caso si tratta solo del *verso* di un *recto* che si deve e si può ristabilire. Altrove invece, e segnatamente nel § 101 (che autorizza a considerare il *divertissement* come un *effet*, e ad applicarvi lo schema della *raison des effets* che nella *pensée* è all'opera), il *renversement* dal pro al contro ha ben altro tenore: soprattutto, esso non consente affatto di rimettere le cose per il verso giusto. Il divertimento (che in base al § 427 non è che una stupidità contro natura) è invece e addirittura incluso fra le «opinioni molto sane» del popolo, quelle opinioni che cioè hanno una loro relativa consistenza, nonostante o proprio a causa della loro essenziale vanità. Ci troviamo infatti nella liassa «*raison des effets*», alla mercé di quel meccanismo, di quel *renversement du pour au contre* per il quale più vano ancora della vanità dell'uomo è la denuncia di questa vanità. Se vano è insomma il *divertissement*, pretendere di strappare l'uomo ad esso è impresa ancora più vana. La *raison des effets* è cosiffatta che essa dà ragione *delle* cose dando però ragione *ad* esse: percorrendole, ne comprende la ragione, senza nulla mutare in esse. La *raison des effets* dà ragione del comportamento divertito dell'uomo: la sua ragione segreta è infatti la fuga dinanzi alla morte, ma deve con ciò stesso dare ragione ad esso, e considerarlo, nella sua irragionevolezza, ragionevole: sano nella sua follia, efficace nella sua vanità. È questo tratto che manca al § 427, che fa troppo semplicemente leva sull'amor proprio, ed è ancora esso che fa fuoriuscire il *divertissement* dallo schema rigidamente binario della semplice contrapposizione grandezza/misera, su cui però si basa l'idea, anzi l'ostinata volontà di portare a cercare. Che – ora lo possiamo dire – non è affatto l'unico modo in cui Pascal intende il compito dell'apologetica, e l'accumulo di prove di qualunque genere addotte: storiche o razionali che siano. A Pascal è ben chiaro che miracoli e profezie «non servono a convertire, ma a condannare» (§ 379), che le profezie non sono affatto riferite dal Vangelo «per fare credere, ma per allontanare dal credere» (§ 763): analogamente la morte, lungi dal richiamare l'uomo a se stesso, alla sua

verità, lo ha già sempre distratto nei labirintici *tours* del *divertissement*. La conclusione che vorremmo trarne è drastica, ma collima perfettamente con quanto si legge per esempio nel § 472, significativamente posto sotto il titolo *grandeur*: «La religione è una cosa così grande che è giusto che coloro che non volessero darsi la pena di cercarla, se essa è oscura, ne siano privati. Di che ci si lamenta dunque, se essa è tale che la si possa trovare cercandola?»

Qui come altrove (per esempio nel celeberrimo *Mystère*) non si dice ovviamente che non si debba cercare. Si dice però che il cercare si rivela tale solo nel trovare, e che dunque non ci si trova mai nell'impercettibile punto metafisico nel quale e dal quale si comincia a cercare. Il cercare si coniuga sempre al passato, come un aver cercato avendo trovato, poiché solo di chi ha trovato si può dire che ha veramente cercato, mentre chi non ha trovato in realtà non mai cercato veramente, e cioè non ha cercato affatto.

Giunti a questo punto, vorremmo in ultimo mostrare come questa "logica paradossale" si attagli perfettamente al *pari*: come in esso non sia mai in gioco per davvero – nonostante quel che appare a tutta prima – lo scommettere, ma al più l'aver già sempre scommesso (o il non essere mai stato nelle condizioni della scommessa). Vorremmo mostrare come nel *pari* non vi sia alcun crocevia dinanzi al quale siamo chiamati a scegliere, a riorientare la nostra esistenza e a prendere finalmente partito: seguire coloro che conoscono già la strada, cominciare un cammino, fare «come se», riconoscendo che non la ragione ma le passioni costituiscono il vero ostacolo sulla via della fede. Tutto ciò appartiene forse solo alla superficie del *pari*. Vorremmo insomma mostrare come ciò dipenda dal fatto che, ben lungi dal confrontare e soppesare determinazioni opposte tra le quali saremmo chiamati, in quanto uomini, a risolverci, nel *pari* si tratti invece del doppio e contraddittorio valore che la medesima grandezza, il finito, può assumere a cospetto dell'infinito, doppio e contraddittorio valore che non si distribuisce su due soggetti differenti, ma che appare nel medesimo *effet*, l'uomo, a seconda della vita che si possiede.

Cercheremo di procedere al riguardo il più sinteticamente possibile, avvantaggiati dal fatto di poterci affidare ad un'unica, lunga *pensée*, contenuta nei due fogli manoscritti nei quali è svolto l'argomento del *pari*. I due fogli non hanno peraltro mai smesso di esercitare una forte carica di provocazione sugli interpreti che hanno voluto avvicinarli, riconoscendovi ora l'espressione di uno spirito posseduto dal demone della geometria, ora invece il segno della radicale impotenza della ragione, ora uno straordinario pezzo di consumata abilità retorica, ora al contrario una rigorosa e conclusiva dimostrazione, ora il grido del

disperato ora invece l'esultanza del credente, ora un immorale espediente ora all'opposto un profondo contributo di psicologia religiosa. Rinunceremo a tutto questo, e metteremo da parte anche i dubbi, che pure sono stati avanzati, circa l'intellegibilità complessiva del *pari*. Crediamo infatti che debba valere anzitutto il fatto che Pascal ha potuto scrivere, a margine del foglio, probabilmente dopo aver riletto: «fine di questo discorso», permettendo quindi a noi che lo leggiamo di estrarre dal disordine in cui lo ha lasciato un pensiero finito, concluso, a cui cioè egli riteneva di aver dato un senso compiuto.

Ora, il *pari* è una scommessa in cui chi scommette è chiamato a considerare soltanto il proprio vantaggio nel decidere su quale partito puntare, non potendo affatto astenersi dal farlo: *il faut parier*, scrive Pascal, e Gouhier efficacemente commenta: *esistere è scommettere*. Ciò che si vuole dimostrare è che, costretti come siamo a scommettere pro o contro l'esistenza di Dio, sarebbe affatto irragionevole non puntare sulla sua esistenza, se:

1) quanto alla puntata, essa consiste soltanto in una somma di beni finiti (i nostri piaceri e le nostre passioni terrene);

2) quanto al bene per il quale si scommette, esso è infinito (è anzi «infinitamente infinito»).

3) Quanto poi alla probabilità da assegnare al caso favorevole dell'esistenza di Dio, Pascal esita, e nel corso della *pensée* formula tre diverse ipotesi: la prima, che due essendo i casi, che Dio esista o che non esista, la probabilità è pari ad un mezzo, cioè al 50% («vi è un uguale rischio di guadagno e di perdita»); la seconda, che vi è una sola possibilità favorevole su infinite altre; la terza che non vi è «un numero infinito di possibilità di perdita».

Il nocciolo duro della dimostrazione è poi avvolto da uno spesso involucro, che incastra il *pari* tra premesse di ordine *lato sensu* epistemologico e conclusioni di ordine morale-pratico, tra una critica della conoscenza e una proposta ascetica, in modo da avviare la transizione da una inatingibile verità teoretica ad una ragionevole scelta etico-religiosa. In tal modo, la scommessa viene significativamente ad occupare (nella forma paradossale che dovremo più avanti considerare) quel luogo di passaggio dal momento teoretico al momento pratico della ragione, su cui tornerà costantemente tutta la filosofia moderna.

Detto questo, dovremmo occuparci dell'aspetto matematico del *pari*: benché esso abbia la sua importanza, anche per misurare l'originalità dello sviluppo argomentativo rispetto a precedenti che vanno da Arnobio fino a Charron,<sup>2</sup> possiamo tuttavia limitarci a notare che, dal punto di vista della corretta assegnazione dei valori della probabilità, solo la seconda proposta, che Pascal formula in via del tutto ipo-

tetica e senza dargli peso, che cioè la probabilità dell'esistenza di Dio è pari ad 1 su infinito, solo quella è corretta, ed è in particolare errata la prima, seguendo la quale dovremmo concludere che per esempio la probabilità che io muoia fra un attimo, dandosi anche qui solo due casi, sia pari a  $1/2$ .<sup>3</sup>

Più significativo è considerare un altro aspetto dell'argomento pascaliano, la necessità della scommessa, la quale – si badi – è della stessa natura dell'impossibilità di agire razionalmente (e di fare anche un solo passo «con senso e giudizio») senza regolarsi sull'esistenza di beni eterni da attendersi o no. Se sono della stessa natura, stanno o cadono insieme.

Ma volendo seguire il *pari*, ebbene nel corso della *pensée* si scopre che si dà scommessa se vi è certezza di ciò che si rischia, incertezza di ciò che si vince. Ed è quello che accade quando si decida di puntare la propria vita scommettendo sulla ricompensa infinita. Nel caso in cui però si decidesse di *ne pas hasarder* la vita, Pascal dimentica di dire che vi sarebbe tutt'al contrario certezza di ciò che *non* si rischia (questa vita terrena) e incertezza di ciò che *non* si vince: e queste – come ognuno vede – non sono affatto le condizioni di un *pari*.<sup>4</sup> Pascal si limita a passare la cosa sotto silenzio, e tira dritto con la dimostrazione.

Ora, argomentando che la dimostrazione non regge da un punto di vista strettamente matematico, non intendiamo far cadere tutto il *pari*; quel che ci pare debba cadere è forse la sua prima, diretta intenzione. Ma un'altra – indiretta, seconda – si disegna a margine. Possiamo vederla nella nota che Pascal stende sul lato sinistro del foglio, sotto il titolo «*fin de ce discours*» e che suona quasi come una sorta di *post scriptum*, che pare annunciare anche per il *pari* una *pensée de derrière*. Leggiamola: «Ora che male vi accadrà prendendo questo partito? Sarete fedele, onesto, umile, riconoscente, benefico, amico sincero, veritiero... In verità non vi troverete più nei piaceri pestiferi, nella gloria, nelle delizie, ma non ne conoscerete forse altre? Vi dico che ci guadagnerete in questa vita, e che ad ogni passo che farete per questa strada, vedrete tanta certezza di guadagno e tanta nullità in ciò che rischiate, che conoscerete alla fine come abbiate scommesso per una cosa certa, infinita, per la quale non avete dato niente.»

Questo testo deve attirare la nostra attenzione per più di un motivo. In primo luogo, esso stravolge i termini della scommessa sui quali si era chiusa la dimostrazione, lasciando quindi sospettare che quei termini non potevano avere la consistenza che il *pari* per un attimo prestava loro: non c'è più, infatti, un «finito da rischiare», ma *tant de néant*; e non vi è neppure un rischio vero e proprio, perché si è scommesso per *une chose certaine*. In secondo luogo, non siamo più dinan-

zi al terribile «testa o croce», al sì o al no definitivi, nell'attimo supremo in cui si gioca, una volta e per sempre, la partita per la vita o per la morte. D'improvviso sembra essersi aperto un cammino (*à chaque pas que vous ferez*), che passo passo dovrà mostrare come quel terribile crocevia dinanzi al quale si era sostato smarriti non era in realtà nulla di reale, e non somigliava affatto ad un vero bivio: una volta superato, il nodo tragico della scommessa sembra essersi d'incanto sciolto, come evaporato nella certezza di un sicuro possesso. Infine, sembra che così Pascal ritrovi la prima stringata (e insufficiente) versione del *pari*, quando, valutando ed anzi soppesando le possibili alternative – prima ancora di impegnarsi nel calcolo delle probabilità – concludeva semplicemente: «se vincete, guadagnate tutto, e se perdete, non perdete niente: scommettete dunque che esiste senza esitare.» In certo senso, una confutazione in forma dell'argomento del *pari* non è più strettamente necessaria: la «fine di questo discorso» prende già tutte le distanze sufficienti da esso.

Si vede subito che tra la conclusione su cui si chiude lo sviluppo principale del testo e che ne rappresenta il suo termine logico (*cela est démonstratif*), e l'altra dislocata invece a margine, di fianco, stesa probabilmente dopo una pausa di riflessione, rimane una distanza irriducibile. Non solo: mentre quella sembra tracciata – a chi consulti il manoscritto originale – da una scrittura febbrile e serrata, protesa nell'entusiasmo della scoperta ad inseguire un successo definitivo prima che lo spazio in fondo al foglio si consumi tutto, questa pare più distesa e distaccata, meno coinvolta dalla *force infinie* della dimostrazione, ispirata forse ad una calma suadente piuttosto che alla nervosa stringenza di una conclusione dimostrativa. Tra queste due conclusioni, nello spazio paradossale che esse aprono, tra la procedura indiretta e imperativa dell'una e la riflessione laterale ed obliqua dell'altra, tra il *coup de force* tirannico della dimostrazione e l'invito accorato dell'esortazione, tra la scena e il «dietro le quinte» (o la *pensée de derrière*) in questo statuto doppio o raddoppiato della conclusione si situa a parer nostro il vero problema del *pari* pascaliano.

Cosa infatti esso denuncia, se non che i soli valori assegnabili alle *partis*, entro cui sarebbe conveniente puntare su Dio, presuppongono proprio quella fede nell'esistenza verso cui dovrebbe dirigerci la scommessa? Poiché la vita terrena può realmente apparire *tant de néant* ed azzerarsi «in presenza dell'infinito», in modo che convenga senz'altro scommettere, solo per chi già crede. Per colui che a causa delle passioni è rimasto legato alla terra, la vita ha invece un valore infinito dinanzi alla morte che gliela strapperà; a costui, non certo la propria esistenza, ma casomai l'esistenza cristiana deve apparire come un folle gioco, in



cui tutti i valori che egli considera reali sono come invertiti: ciò che tiene come il tutto della propria esistenza diviene nulla, e il nulla, che sta di là della temibile soglia della morte, tutto. Ma se è così, né l'uno né l'altro – né l'indifferente né il credente – scommetteranno realmente: l'uno non entrerà neppure nella scommessa, perché rifiuterà i valori delle grandezze assegnati dal *pari*, l'altro invece perché, nella fede, l'avrà già superata e lasciata alle spalle: il credente (e solo il credente) possiede già, infatti, quella «cosa certa, infinita» per la quale lo si invita a scommettere, e sa pure che «non ha dato nulla» – nulla che valesse qualcosa. Nella «differenza» tra le due conclusioni (che solo la riproduzione fotografica della pagina pascaliana rispetterebbe, senza costringerla nell'ordine consecutivo di un testo lineare), questo paradosso di un *pari* nel quale si è necessariamente imbarcati, ma nel quale pure non ci si trova mai, non appare immediatamente. Perché risalti in tutta la sua evidenza, si rifletta ancora sul fatto seguente: le premesse epistemologiche del *pari* erano servite a porre la più grande, addirittura un'infinita *disproportion* tra l'uomo e Dio. Ebbene, è chiaro che il *pari* intende, senza annullare la distanza, la quale è indispensabile alla sua instaurazione, ristabilire tuttavia la *proportion* e ricucire il rapporto tra uomo e Dio. Vi si legge infatti: «non vi è infinità di distanza tra la certezza di ciò che si rischia (il finito) e l'incertezza del guadagno (l'infinito).» Ed è come se si fosse dimostrato troppo: *alla fine* la distanza non è solo calcolata, «proporzionata», rimediata, ma interamente sormontata; la sutura è riuscita così bene, che non si vede più dove fosse lo strappo. Alla fine si scopre che non c'è stato nessun reale cammino, che non si è mai stati dinanzi ad un crocevia, poiché o si è (già sempre) imboccata la via della fede che ha infinitamente alle spalle il *pari*, oppure non la si è incontrata mai. Quella distanza che il *pari* voleva forse solo avvicinare è così scomparsa! Ci troviamo insomma di fronte all'allestimento di una scena che regge finché il finito conserva una consistenza dinanzi all'infinito sul quale puntare, consistenza che però gli deve essere *uno actu* ritirata, perché quella puntata risulti davvero conveniente. Il *pari* funziona se l'alternativa è «la perdita del nulla», ma se nulla è ciò che si punta (se non è tutto ciò che si ha), non c'è in realtà alcun *pari*. Le condizioni che soddisfano il *pari* sono le stesse che lo annullano come tale.

Possiamo dirla anche così: l'ingranaggio dimostrativo del *pari* non è in grado di «fissare», di tener fermo il finito tra l'infinito ed il nulla, non è in grado di tenere innanzi come un dilemma irresolubile l'alternativa *infini rien*, sul cui sfondo «pesare» il valore del finito. Sotto la forma paradossale del *pari*, nella vertigine dei suoi *renversements*, si fa l'esperienza paradossale del problematico statuto ontologico del fini-



to, *effet* – secondo la *raison* pascaliana – che appare nulla o tutto «a seconda della luce che si possiede» (§ 90).

Resta infine un dubbio: che trascinati nel vortice del paradosso, si sia smarrita ogni possibile funzione del *pari*, e che la perdita di peso e di senso che travolge la *mise en balance* trascini nella propria improvvisa rovina anche la scena in cui è messa in gioco. Fuor di metafora: qual senso ha infine il *pari*? Forse che la *fin de ce discours* avrebbe dovuto decretare, con la scomparsa dei termini nei quali è posta, anche la fine della scommessa, anzi la sua stessa insensatezza? Ne avrebbe dovuto imporre allora la semplice cancellazione? Ritroviamo qui l'ipotesi dalla quale eravamo partiti, e che dobbiamo riproporre un'ultima volta, domandandoci se il *pari* avrebbe mai potuto assolvere la funzione di «portare a cercare», o almeno di portare l'uomo, come si diceva all'inizio, nell'orizzonte del problema di Dio. L'analisi del *pari* sembra delineare in realtà il paradosso di una *pièce* allestita come un invito a *fare* in un certo modo (prendere l'acqua benedetta, ecc.) e rivelatasi invece come un puro *stare a vedere*. La prestazione principale di quella straordinaria macchina illusionistica che è il *pari* non consiste in ciò che è in grado di dimostrare direttamente, secondo la sequenza presuntamente stringente del suo calcolo, né in ciò che è in grado di promuovere, ma in ciò che indirettamente rivela dell'uomo, a secondo che questi veda rispecchiarsi in esso la partita assurda e la scommessa inconsistente che è il gioco stesso del finito, oppure «la cosa certa e infinita» di una vita di fede.

Il *pari* insomma non dimostra nulla – come nulla dimostra l'*apologie*; però, mostra qualcosa. Più che una prova, quello che offre è un'*épreuve*, un mettersi alla prova, secondo una strategia apologetica fondata meno sulla validità dell'ordine della prova che sulla sua vanità, e che non ha dunque un andamento lineare e metodico di una lunga inesorabile catena di ragioni, ma il ritmo mosso del mare, che ha i suoi *itus et reditus*, passa e ritorna, poi va più lontano poi due volte meno, poi più che mai (§ 771), e che – fuor di metafora, conosce il passo avanti della dimostrazione, ma poi i due passi indietro che squalificano ogni ordine di prova; e compie il passo più lontano per portare a cercare, ma poi due volte meno poiché ogni sforzo è vano, e non si cercherebbe se non si possedesse già (§ 929). È questo ritmo fra relativa sufficienza ed essenziale vanità, che rende forse il senso ultimo della strategia pascaliana, strategia che disfa ciò che fa, disdice ciò che dice, ma in modo tale che questo doppio movimento se non produce alcun *effet*, non dà neppure come risultato un vuoto nulla, e se non porta a cercare, porta almeno ad aver cercato avendo trovato, e non avendo trovato a non aver cercato affatto.



## NOTE AL CAPITOLO I

1. Nel corso di questo saggio, ci riferiremo sempre alla numerazione delle *pensées* proposta da Louis Lafuma, premettendo al numero il simbolo §. Nonostante tale numerazione sia adottata da tutti o quasi gli studiosi di Pascal per motivi che non è possibile discutere in questa sede, continua in Italia la spiacevole consuetudine di offrire la traduzione delle *pensées* pascaliane secondo la sistemazione loro accordata da L. Brunschvicg o addirittura da Jacques Chevalier. Tra le edizioni in commercio più diffuse, fa eccezione quella a cura di E. Balmas, Milano, Rizzoli, 1983, che si basa su Lafuma, e ha anche il vantaggio di riprodurre il testo francese a fronte (col che si può rimediare a qualche imprecisione nella traduzione).

2. Il quale Charron ne proponeva la seguente, semplificata versione, centrata più che sulla speranza di guadagno sul timore della perdita: «In breve, male che vada, non può esservi alcun pericolo a credere in Dio e in una provvidenza; quand'anche infatti ci si fosse sbagliati, qual male ne verrebbe? Cosa può farcene pentire, se non vi è alcuna potenza sovrana al mondo cui bisogna render conto, o che si curi di noi? Al contrario, quale pericolo corre colui che non crede e, non credendo, quale orribile punizione per colui che si sbaglia?» (P. Charron, *Les trois veritez*, in Idem, *Toutes les oeuvres*, II, Genève, Slatkine Reprints, 1970, p. 64).

3. In realtà, che Dio esista è solo un possibile caso tra infiniti altri. E se è così, dal punto di vista della speranza matematica, che è data dalla somma di tutti i possibili esiti del gioco (qui, due), moltiplicati per le loro rispettive probabilità, il gioco non è vantaggioso, dal momento che tale somma non dà un risultato positivo ma un risultato nullo: l'infinitamente grande della vincita e l'infinitamente piccolo della probabilità si elidono e la ragione resta nell'incertezza da cui voleva uscire.

4. Si potrà dire tutt'al più che non scommettere la propria vita è ancora scommettere: può darsi, ma allora si sarebbe scommesso che in questo modo non si è affatto scommesso, e questa non è la scommessa alla quale siamo costretti a giocare secondo Pascal.



## II L'AMORE INDIFFERENTE

### Una lettura dell'*Explication des Maximes des Saints* di Fénelon

#### I

##### 1. *L'ultimo di tutti i vescovi*

Fin dall'*avertissement* posto in apertura del grosso volume licenziato nel 1698, che raccoglie gli scritti di Jacques-Bénigne Bossuet, vescovo di Meaux, contro l'istruzione pastorale dell'arcivescovo di Cambrai, François de Fénelon, e la sua *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, non viene lasciato spazio alcuno al dubbio circa l'ortodossia della dottrina del *pretendu amour pur*:

«par là donc ce pretended amour pur, qu'on imagine désintéressé de son propre bien, n'est qu'une illusion: on peut bien se détacher de soy-mesme jusqu'à s'aimer en Dieu et pour Dieu, luy rapporter son propre bonheur et le desirer pour sa gloire, c'est-à-dire pour honorer sa magnificence envers les siens; mais se détacher de soy-mesme jusqu'à ne plus desirer d'estre heureux, c'est une erreur que ni la nature, ni la grace, ni la raison, ni la foy ne peuvent souffrir.»<sup>1</sup>

Amore preteso e puramente immaginario, illusorio prima ancora di essere empio e contrario alle verità della fede, alla dottrina della Chiesa e alla tradizione cattolica, l'amore puro che Fénelon aveva voluto raccogliere in un «*système simple et complet de toutes les voies intérieures*»<sup>2</sup> viene rigettato tra gli inescusabili fanatismi dei *faux mystiques*, contro i quali questo severo custode dell'ortodossia religiosa non cessò mai di condurre la sua implacabile battaglia. Perché al fondo non c'è che da rassicurare i fedeli che l'amore puro, se non è una chimera, è «l'amour de la charité commune à tous les fideles»:<sup>3</sup> a volerlo perfezionare ulteriormente, a volerlo (e volersi) spingere oltre, a volerlo «desintéresser davantage, et jusqu'au point d'abandonner nostre salut propre, nostre propre beatitude mesme rapportée à Dieu comme à sa dernière

fin» si produce «une entiere subversion de la religion et de l'évangile.<sup>4</sup> Va bene dunque il *détachement*, ci si può amare in Dio e per Dio, lo si può amare per la sua gloria, ma in questo modo non lo si ama affatto separandosi dal desiderio di essere felici, bensì rimettendo a lui la nostra propria felicità. Il *détachement* dal desiderio di essere felici è semplicemente contrario alla natura, alla grazia, alla ragione e alla fede: alle evidenze dell'una e alle verità dell'altra.

Bossuet non è ovviamente il primo né il solo a screditare le *insanias amantium*, imo *amentium*.<sup>5</sup> Il suo attacco giunge anzi nel tempo del crepuscolo della mistica,<sup>6</sup> e conclude e sanziona un più vasto progetto di disciplinamento di modi di parlare e di pregare, maniere di fare e dire, gesti e azioni, testi e corpi, che nella riorganizzazione degli spazi politici, sociali e istituzionali dell'età moderna, sia laici che religiosi, lascia ai margini, come inutili relitti, le esperienze stravaganti, straordinarie e insensate di coloro che con un certo disprezzo Bossuet chiamava indifferentemente «falsi» e «nuovi mistici». Negli stessi anni in cui il «grande internamento» traccia una netta linea di separazione fra ragione e non ragione, e fonda uno spazio di reclusione per ogni genere di *derèglement*, anche la corrente di spirituali e illuminati e neoterici, che accompagna il riformismo cattolico fra il XV e il XVII secolo, è sospinta progressivamente fuori dalle istituzioni. Se infatti il 1656, anno del «decreto di fondazione dell'Hôpital général di Parigi»,<sup>7</sup> può essere assunto da Michel Foucault come punto di riferimento per la sua storia della follia, andrà osservato che nel 1655, cioè praticamente nello stesso arco temporale, «un gesuita d'Aquitania, Nicolas du Sault, evoca come fantasmi “una specie d'illuminati” comparsa “in diversi luoghi” alcuni anni prima e ispirata da “tre o quattro giovani abbastanza ben fatti”, che “non erano privi di buone qualità naturali”. Per fortuna, dice, “non resta più niente o quasi più niente” di ciò che altrove chiama “i nostri mistici riformatori”, “i nostri nuovi riformatori”». <sup>8</sup> Siamo ormai all'epilogo di quella che De Certeau ha chiamato, con riferimento alla prima metà del secolo, la «caccia alle devozioni straordinarie»: la sua più vistosa conseguenza sarà «il divorzio fra i processi della conoscenza o dell'azione e un amore “puro” di ogni sapere e interesse»,<sup>9</sup> che, nell'ultimo quarto di secolo, accenderà l'ultima, grande controversia teologica del puro amore.<sup>10</sup> Disposto al più completo atto di sottomissione, ormai ridotto al silenzio, dovendo essere «l'ultimo di tutti i vescovi della Chiesa a parlare», in una lettera all'abbé de Chantérac, l'arcivescovo di Cambrai, François Fénelon, tratterà un bilancio amaro ma veritiero della sua sconfitta:

«Ce qui est certain, c'est que l'amour de bienveillance demeure à

jamais flétri comme le principe fondamental du quiétisme; que toute la théologie mystique est foudroyée, et que tous le livres des saints contemplatifs vont être décriés comme contagieux, si Rome ne reveille.»<sup>11</sup>

## 2. *Le parole e le cose*

Roma, in effetti, non si risveglierà. Che Fénelon supponesse tuttavia trattarsi di “sonno” significava ancora, per lui, potersi augurare la possibilità di una resipiscenza, non diversamente da come in ogni tempo gruppi di cristiani in rotta con l’istituzione hanno potuto augurarsi un ritorno alla tradizione autentica, allo spirito dell’evangelio o ai costumi della Chiesa primitiva. Ma quello che per l’arcivescovo di Cambrai era forse il solo modo per rendere a se stesso comprensibile e accettabile il fatto che la Chiesa si separasse dai tesori spirituali della teologia mistica, denunciasse come fonte di pericoloso contagio i libri scritti dai «santi contemplativi», e associasse per sempre l’amore puro ad una esecrabile dottrina teologica, suona anche come confessione di altra e più generale sconfitta: la rinuncia a difendere la “novità” della mistica, la ricerca di una legittimazione storica, la volontà anzi di riasorbirla entro la tradizione per autorizzarla presso le istituzioni ecclesiastiche. In verità, l’intero progetto dell’*Explication* si fonda su un simile atto di rinuncia. Fin dalle origini del cristianesimo – vi spiega infatti Fénelon – «falsi gnostici» si sono confusi fra le schiere di quelli veri, i contemplativi, i «più perfetti tra i cristiani». Anche in tempi recenti, la paglia si è mischiata al grano buono, e uomini e donne di grande santità, come santa Teresa d’Avila o il beato Giovanni della Croce, Ruysbroeck o Suso Taulero, e persino san Francesco di Sales hanno dovuto essere difesi o giustificati. Ne viene un prudente invito al ritegno e alla sobrietà, la preoccupata raccomandazione di umiltà e docilità, che non lascia solo alla Chiesa la decisione sulla dottrina, ma impegna anche ad un estrema circospezione nell’impiego dei vocaboli, e impone il progetto di una sorta di ripulitura del linguaggio mistico, che eviti gli scandali, scoraggi gli abusi, e dissipi gli equivoci. L’*Explication* deve essere allora intesa come «una specie di dizionario per definizioni, per conoscere il significato preciso di ciascun termine»: così delimitando con esattezza i confini del vero e distinguendolo dall’illusione e dal falso,<sup>12</sup> tutto sarà ricondotto a quell’esercizio del puro amore, fondamento e vertice dell’intera vita spirituale, che è «insegna-to con pari forza così dagli antichi Padri come dai santi più recenti».<sup>13</sup> Se i rimproveri mossi con maggiore accanimento ed insistenza dagli avversari della “misticheria” erano da un lato il fondarsi su esperienze private, spesso fra di loro contraddittorie, e in ogni caso sottratte al

magistero e alla censura della Chiesa, e dall'altro l'impiego di «termini e allegorie molto stravaganti»,<sup>14</sup> per salvare dal naufragio generale quello che doveva apparirgli come il nucleo di verità autentica dell'«esperienza e delle massime dei santi» Fénelon non esitò a spogliare la mistica così dagli eccessi di linguaggio come dalle grazie particolari e dalle «comunicazioni straordinarie» dei doni mistici.<sup>15</sup>

L'*Explication* è dunque il regesto di una sconfitta, molto prima che giunga da Roma la condanna delle 23 proposizioni in quanto sono «temerarie, scandalose, sconvenienti, offensive per le orecchie di uomini pii, perniciose nella pratica, ed anche erronee».<sup>16</sup> Ciononostante, ed anzi forse proprio grazie alla sua posizione difensiva, di retroguardia e quasi di contenimento rispetto alle incursioni più avanzate tentate dalla mistica nel corso dei due secoli precedenti, se ne fa nuovamente interessante la lettura. In essa, infatti, è in questione molto più la mera *pensabilità* dell'amore puro, che non invece una testimonianza in prima persona della ferita inferta dall'amore. La posizione da cui parla Fénelon non è affatto quella del mistico cui mancano le forze per dire ciò che eccede il linguaggio, e che dunque può scrivere solo a prezzo di snaturare la lingua, o almeno di forzarla, e che perciò chiede licenza. Si potrebbe dire persino che non c'è nell'*explication* alcuna "frase mistica", se con essa s'intende appunto l'effetto di un'operazione compiuta sulle parole per spostarle, sotto la pressione di un eccesso ontologico o psicologico, dal loro significato abituale e ricevuto, anche a costo di improprietà e sgrammaticature, e verrebbe fatto di dubitare persino che vi sia davvero, in assenza di simili eccessi "retorici", un'erotica soggiacente. Il punto cui deve essere "ridotta" l'esperienza dei santi è l'esercizio del puro amore, ma l'affare dell'*explication* non sono le «esperienze ed espressioni dei santi», bensì l'attribuzione ad esse del «giusto valore»:<sup>17</sup> ciò che evidentemente non può decidersi al livello stesso di quelle esperienze e di quelle espressioni.<sup>18</sup>

Se il crinale della modernità può essere segnato, come vuole Michel Foucault, dalla separazione delle parole e delle cose, per cui le prime non appartengono più al mondo di cui parlano, ma vi stanno piuttosto di fronte, ad esso giustapposte a scopo di rappresentazione, con l'*Explication* di Fénelon non siamo affatto dal lato di un'esperienza-limite in cerca delle parole che la rispecchino, ma dal lato delle parole, in cerca del modo in cui esse significano pur in assenza di ciò che intendono dire. Non è questione di una cosa per cui mancano le parole, perché manca piuttosto la cosa per la quale ci sono le parole (e persino un *système*). La mistica si presenta qui non come una forma di contatto diretto con il divino, di partecipazione intima e anzi di unione e identificazione con l'Assoluto, ma come l'esperienza di una separazione, e



l'amore puro, che delle *voies intérieures* è il termine ultimo, non come l'unione *sans aucun milieu*,<sup>19</sup> ma al contrario come *l'état*, lo *stato* di quest'esperienza di separazione. Altro conto, cui ci dedicheremo in breve alla fine di questa lettura, è fino a che punto è possibile seguire il modo con il quale Fénelon pensa un simile *état*.

### 3. *L'amore non si prova*

Si ama, infatti, in assenza. Assenza, anzitutto, di sé. O almeno, l'assenza è il luogo in cui l'amore si purifica, luogo dell'indifferenza e della rinuncia, dell'abbandono e del disinteresse, luogo in cui si ama in pura perdita, luogo impossibile in cui l'amore può essere messo alla prova, a condizione però di non potersi provare. A condizione che, nella prova, l'amore non si provi: che la *preuve*, per dir così, non dia un'*épreuve*. A condizione, cioè, che la prova sia soltanto pensata. La condizione di pensabilità dell'amore sarà dunque una *supposition impossible*, un'ipotesi ineffettuabile della quale non si dà né si può dare esperienza.

La *supposition impossible* è la formula che consente di pensare il grado più perfetto dell'amore di Dio. In apertura del suo *système*, Fénelon distingue cinque gradi di questo amore. Il primo grado è l'*amour purement servile*. A parlar propriamente, non si tratta neppure di amor di Dio, poiché nell'amore servile sono amati piuttosto i beni che ci si attende come ricompensa dall'osservanza della legge. Questo grado zero dell'amore è espressione unicamente dell'amore di sé, è «ricercare per sé non Dio, ma ciò che da lui ce ne viene» (*E*, 5; *S*, 88). Il secondo grado è l'*amour de pure concupiscence*, amore mercenario che ama sì Dio, ma lo ama solo in quanto è lo strumento della propria felicità, e dunque non per Lui stesso, ma unicamente per sé e in rapporto a sé. Il terzo grado è l'*amour d'espérance*. Qui l'amore antepone ancora il motivo della propria felicità a quello della gloria di Dio, ma non è interamente interessato, come l'amore di pura concupiscenza, perché comincia a mescolarsi, al motivo dell'interesse, il motivo puro dell'amore di Dio «per Lui stesso». È un amore imperfetto, che non adempie ancora la volontà di Dio, e non guadagna la vita eterna. Per il quarto grado dell'amore, Fénelon non ha un nome semplice. Si tratta infatti di un *amour de charité* che però non è ancora interamente *désintéressé*. Per opposizione all'amore puro e perfettamente disinteressato, si dovrebbe chiamare ancora *amour intéressé*, ma rispetto al terzo grado dell'amore dovrebbe piuttosto essere chiamato *amour de charité mélangée*, o *amour de préférence de Dieu à soi*.<sup>20</sup> A mescolarsi in questo amore è ancora l'interesse, la cui radice è agostinianamente individuata nella *cupiditas*, ma nel *mélange* prevale ora, a

differenza che nel terzo grado, la *caritas*: «L'anima ama allora Dio per lui stesso e per se stessa; ma di maniera tale che ora ama principalmente la gloria di Dio, e non vi cerca la sua propria felicità se non come un mezzo che rapporta e subordina al fine ultimo, che è la gloria del suo creatore» (E, 5; S, 90). Il quinto grado è il grado del puro amore o della perfetta carità, «senza alcuna mescolanza di motivi interessati, né di timore né di speranza». Non che l'anima non spera o non desideri o non attenda più nulla, ma quello che spera e desidera e attende non lo spera né desidera o attende più per amore di sé: «L'anima lo vuole per sé, ma non per amore di sé» (E, 6; S, 91).<sup>21</sup> Il varco fra *pour soi* e *pour amour de soi* è aperto dal *bon plaisir de Dieu*. Tutto ciò che l'anima vuole per sé è ciò che Dio, la sua volontà, il suo *bon plaisir*, vuole per l'anima. L'anima non vuole se non ciò che Dio vuole. *Pour soi* dice dunque solo l'oggetto del volere, non più il soggetto, o, come dicono i mistici, la *propriété* del volere. Non vi è nulla di proprio in ciò che l'anima vuole: per questo, pur conservandosi il dinamismo della volontà (che spera e desidera e attende), viene meno il timore, l'inquietudine, l'affanno della cura di sé (ciò che Fénelon chiama gli *empressemens*, o anche, in una formula che ha l'aspetto di un'endiadi, *effort intéressé et impressé*). Non si tratta di mera rassegnazione del volere, poiché nel rassegnarsi l'anima non si disfa dei desideri propri e interessati; li conserva invece, benché li sottometta alla volontà di Dio. Lo stato della perfetta carità o del puro amore è piuttosto lo stato della «santa indifferenza»,<sup>22</sup> in cui viene meno non il volere e il suo oggetto, ma la sua *propriété* e la curvatura del suo interesse.<sup>23</sup> Nell'indifferenza, la volontà si conserva come «*un principe très-réel et très-positif*» (E, v – vrai, 11; S, 107): è esclusa dunque la sua interpretazione “quietista” in termine di indolenza, inazione o non volontà. È escluso pure che tale stato vada inteso come un punto di sospensione o di indeterminazione del volere, come una vuota condizione di irrisolutezza, perché al contrario si tratta di una «*détermination positive et constante*» a volere o non volere ciò che Dio vuole o non vuole. Infine, è escluso anche che l'indifferenza si estenda «*plus loin que le désintéressement de l'amour*» (E, v – faux, 12; S, 110), fino al punto cioè che l'anima non voglia ciò che Dio, l'oggetto d'amore, voglia per lei a motivo della Sua gloria, ma si opponga e resista alla volontà di Dio. Ciò significa che l'anima indifferente vuole la sua propria salvezza, la sua beatitudine e la sua felicità, anche se può volerla ed effettivamente la vuole solo in quanto Dio stesso la vuole, solo dunque per amore di Dio e non di sé;<sup>24</sup> se però, *par supposition impossible*, Dio ignorasse l'amore della creatura e volesse renderla eternamente infelice, l'anima indifferente non l'amerebbe meno, e vorrebbe la sua stessa dannazione, vorrebbe

la sua stessa infelicità per amore di Dio e della Sua gloria. La supposizione impossibile mette l'anima in un «abbandono totale e senza riserva a Dio» (*E*, VIII – vrai, 14; *S*, 116). Amare è abbandonarsi, prova estrema dell'abnegazione e della rinuncia di sé. Del sacrificio, anche, che, nelle *épreuves extrêmes* in cui l'amore si perfeziona «diviene in qualche maniera assoluto» (*E*, X – vrai, 15; *S*, 121). *En quelque manière*: di maniera cioè che, benché Dio non abbandoni mai l'anima, tuttavia, nell'abbandonarsi dell'anima a Dio, essa non senta più di essere accolta e sostenuta dalla Sua grazia e dal Suo amore.<sup>25</sup> L'anima ama Dio “senza Dio”: non lo sente, non ne avverte la presenza,<sup>26</sup> dispera persino della Sua misericordia ed anzi si rimette alla Sua giusta condanna, e tuttavia, «lungi dal consentire positivamente ad odiarlo, non consente neppure indirettamente a cessare un solo istante di amarlo né a diminuire in nulla il suo amore, né mai a mettere alcun limite volontario alla crescita del suo amore» (*E*, X – vrai, 16; *S*, 123).

Ma come può l'anima amare il Dio della collera? Come può amare la sua dannazione? Come, se si sente «giustamente riprovata da Dio», se si vede «a Dio contraria», e dispera non della buona volontà di Dio, ma della propria (*E*, X – vrai, 15; *S*, 122)? La domanda prende una figura teologica precisa: come poté Gesù Cristo amare Dio fin nel grido disperato che risuonò nell'ora nona: *Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?* (*E*, X – vrai, 16; *S*, 122)? L'intera dottrina del puro amore (ma si potrebbe dire il cristianesimo *tout court*) può essere intesa come un'ermeneutica di quel grido, e di quell'esperienza: «l'esperienza del Dio che non salva.»<sup>27</sup> Esperienza del tutto paradossale, che si presenta nello stesso tempo come «apparente e invincibile». Per un verso apparente, perché la sua malvagità non è «intima e reale», ma «esteriore e sensibile», cioè superficiale (*E*, X – vrai, 16; *S*, 122), per l'altro però invincibile, perché la riflessione con la quale l'anima indaga se stessa e di cui è persuasa non raggiunge il suo intimo fondo, non arriva sino agli «atti diretti e intimi», in cui l'anima non cessa di amare in maniera perfettamente pura, «più puramente che mai», Dio (*E*, X – vrai, 16; *S*, 123). Il discrimine fra il vero ed il falso passa qui anzitutto per la *qualità* della persuasione in cui piomba l'anima nelle *dernières épreuves*: credere infatti «con una persuasione intima, libera e volontaria [...] che Dio abbia abbandonato l'anima senza essere da lei abbandonato, che non ci sia più misericordia per lei, benché lo desideri sinceramente, o che possa consentire a odiare Dio, perché Dio la odia, o a non amare più Dio, perché Dio non vuole più essere amato da lei» credere questo è falso, è «bestemmia [...] è ridurre il cristianesimo a una disperazione empia e stupida» (*E*, X – faux, 16; *S*, 124). Perché il grido di Cristo in croce non sia allora un grido di reale ed assoluta

disperazione, nonostante le apparenze, e nonostante l'invincibile «persuasione riflessa» di essere *réprouvé*, occorre che esso non tocchi il «fondo intimo della coscienza», che quel grido non sia libero e volontario.<sup>28</sup> Una topologia dell'anima è tracciata in modo che essa risulti insanabilmente divisa in se stessa: vi è infatti una «parte superiore dell'anima», la *cima o punta* di Francesco di Sales,<sup>29</sup> che non è minimamente toccata dalle *troubles* in cui invece precipita la parte inferiore. Nella prima ha sede, ignara a se stessa, la volontà, che vi compie semplicemente e liberamente i propri atti d'amore;<sup>30</sup> alla seconda appartiene invece tutto ciò che l'anima vede di sé tramite la riflessione su di sé, ed a cui il suo proprio *fond* si sottrae.<sup>31</sup> Tra l'una e l'altra parte non c'è alcuna comunicazione, così come non c'era comunicazione, nel Cristo appeso alla croce, tra la parte superiore che «godeva della gloria celeste» e quella inferiore, che soffriva «l'impressione sensibile dell'abbandono da parte del Padre»: <sup>32</sup> «La parte inferiore non comunicava alla parte superiore né il turbamento involontario, né gli smarrimenti della sensibilità. La parte superiore non comunicava all'inferiore né la sua pace né la sua beatitudine» (*E*, XIV – vrai, 20; *S*, 134).<sup>33</sup> Nell'esperienza estrema delle *dernières épreuves*, ciò di cui si ha dunque prova, e di cui si riporta *impression*, non è affatto l'amore di Dio, in nessuno dei sensi del genitivo, benché non cessi l'anima di essere amata e di amare. Viene meno infatti ogni *goût, ferveur sensible, attrait* (*E*, XV – vrai, 21; *S*, 137); si direbbe anzi che la prova, nell'abisso dell'abbandono, consista proprio nell'assenza compiuta e perfetta della dimensione dell'affettività, della sensibilità, di tracce riconoscibili dell'amore: manca traccia che Dio misericordioso ami ancora l'anima, perché essa giace invece sotto la sua collera apparente, ma manca anche traccia che l'anima ami ancora Dio, perché non v'è modo per l'anima di assicurarsi delle proprie operazioni: nella stessa volontà di assicurarsi si cela infatti l'ultimo motivo di interesse per sé che deve essere radicalmente strappato all'anima perché il suo amore sia del tutto puro. In assenza di ogni provar-si, si prova dunque l'amore: nel transito stretto dell'angoscia dell'abbandono, attraverso la quale il *si* della prova perde ogni traccia di riflessività, per conservarsi nel puro anonimato. Esperienza senza soggetto, la prova d'amore si dà senza essere data, senza un sé che la doni; del che è segno l'impossibilità per l'anima di prendere l'iniziativa della prova, di gettarsi da sé nell'angoscia dell'abbandono.<sup>34</sup> Si potrebbe anche dire che la contraffazione più grande dell'esperienza mistica sta proprio nella volontà di provocarla. Volontà di impadronirsene, così tradendola nel punto essenziale della *désappropriation*: «è tramite le prove che la disappropriazione si produce» (*E*, XVI – vrai, 22; *S*, 140): dunque le prove non possono essere proprietà di un sé.

Certo, Fénelon non si spinge tanto lontano dal non lasciare che un sapere e una volontà si esercitino nell'amore. L'anima vuole amare e sa di amare. Perché però questo volere e questo amore non distolgano l'anima dal proprio oggetto d'amore per fletterlo verso di sé, occorre pure che nessuna traccia l'anima conservi di questo volere e di questo sapere: l'anima sa quel che fa *mentre* lo fa, ma *dopo* la riflessione non ritrova alcuna traccia «distinta e durevole», di quel sapere; allo stesso modo, l'anima vuole, ma tale volontà si esercita in atti così «diretti e intimi», così rapidi e persino «momentanei», che di essi non rimane in seguito alcuna traccia (*E*, XIII – vrai, 19; *S*, 132). Come vi è una topologia, così vi è dunque una cronologia dell'anima, e la mancanza di relazioni, che nello spazio dell'anima corre tra il livello fondamentale, disposto in profondità o in altezza, ed il livello di superficie dell'anima, riguarda anche le dimensioni temporali, che non si continuano affatto l'una nell'altra. Nell'ordine dell'amore, ciò che avviene, avviene infatti sempre nella puntualità di un presente che letteralmente non ha tempo per *ri*-presentarsi, neppure in forma di mera traccia. E neppure nel futuro pare potersi distendere l'amore: come non c'è infatti *réflexion*, così non c'è *prevention*, perché non c'è preoccupazione per il futuro che non sia eccessiva, animata dalla paura di «non fare abbastanza», e non c'è precauzione che non sia interessata. L'azione dell'anima si distingue pertanto essenzialmente dall'*effort empressé et inquiet* (*E*, XI – vrai, 17; *S*, 126), dagli eccessi di precauzione, dall'*excitation* faticosa e zelante, e in generale da ogni forma di attivismo in cui la volontà manca di aderire pienamente all'atto, per esercitarsi invece preoccupata su di sé: «L'azione inquieta e impaziente è ciò che i veri mistici hanno chiamato attività, la quale non ha nulla in comune con l'azione, o con gli atti reali ma calmi che sono essenziali per cooperare alla grazia» (*E*, XI – vrai, 17; *S*, 126). Curandosi di sé più che del proprio oggetto, l'anima non si contenta di volere: le occorre anche accertarsi di voler volere, e perciò moltiplica gli sforzi interessati che le assicurino di volere per davvero, e volendo non tanto il voluto, bensì togliere l'intervallo che separa il volere dal voluto, eliminare l'attesa, affrettare i tempi, scardinare l'istante perché il futuro precipiti adesso, e insomma forzare la grazia a venire, l'anima pone tra sé e l'atto la distanza infinita di uno scrupolo.<sup>35</sup>

Come dunque non vi è modo di continuare il passato nel presente, e conservare quello in questo, senza che sorga un dubbio, così non vi è modo di anticipare il futuro nel presente, e anticiparlo in questo, senza che si agiti la vana premura.<sup>36</sup>

4. *Senza forma propria*

La distinzione dell'azione dall'attività consente una decisiva reinterpretazione dell'*état passif*, condizione di esercizio del puro amore, tale da renderlo del tutto compatibile non con l'attività, ma con l'azione:

«Lo stato passivo è quello in cui un'anima, non amando più Dio di un amore misto, compie tutti i suoi atti deliberati con una volontà piena ed efficace, ma tranquilla e disinteressata. Talvolta compie gli atti semplici e indistinti che chiamiamo quiete o contemplazione; talaltra compie gli atti distinti delle virtù confacenti al suo stato. Ma gli uni e gli altri l'anima compie in maniera ugualmente passiva, ossia piana e disinteressata. Questo stato è abituale, ma non è interamente invariabile [...]. Lo stato passivo non richiede alcuna ispirazione straordinaria: comporta solo una pace e una docilità infinita dell'anima nel lasciarsi muovere ad ogni impressione della grazia [...]. Quest'anima non ha alcuna forma propria, eppure ha tutte le forme che la grazia le dà. Non le resta nulla per sé, e tutto si cancella come nell'acqua, appena Dio vuole produrre delle nuove impressioni.» (E, xxx–vrai, 31; S, 172-173)

Non sono poche le manovre messe in opera in questo passo da Fénelon per delimitare lo spazio della *passiveté*.<sup>37</sup> Anzitutto il rifiuto della straordinarietà di questa condizione, tanto più necessario in quanto procede di pari passo con la preoccupazione di limitare al massimo il numero di coloro i quali accedono alle più eminenti *voies intérieures* della contemplazione, e, al grado ultimo, della *transformation*, lo «stato più passivo, il più esente da ogni attività e inquietudine interessata» (E, xxxv – vrai, 33; S, 183).<sup>38</sup> In secondo luogo, l'indispensabile distinzione fra l'*abitualità* dello stato, che viene affermata, e la sua invariabilità e perpetuità, che viene invece negata, e deve esserlo, perché non si consideri che l'anima abbia ormai interamente sorpassato, nella perfezione dello stato passivo, tutte le *défaillances* della nostra natura, e in generale la nostra misera condizione di pellegrini su questa terra. Ne viene, in terzo luogo, l'iscrizione all'anima passiva, accanto agli atti semplici, degli atti specifici e distinti di virtù, col che si assicura che in nessun modo lo stato passivo esenta l'anima dal compimento di tutti i doveri morali e religiosi di un cristiano: in tutti questi atti, che si specificano e distinguono in ragione del loro oggetto, quel che è tuttavia essenziale è che rimane sempre il medesimo, quando siano compiuti in stato di *quiétude*, il motivo: l'amore puro e disinteressato; e il fine: Dio.<sup>39</sup> Ciò significa che, in ciascuno dei suoi atti, l'anima non vuole questo piuttosto che quello, ma l'uno o l'altro vuole indifferentemen-

te, *sans choix*, perché Dio lo vuole: «cuore senza scelta, egualmente disposto a tutto, senz'altro oggetto della sua volontà che la volontà di Dio», il cuore indifferente «mette il suo amore non in ciò che Dio vuole, ma nella bontà di Dio che lo vuole» (*E*, v – vrai, 11; *S*, 109).<sup>40</sup> In quarto luogo, la *passiveté* non riesce meno efficace e *agissante* della più indaffarata attività. È anzi efficace in massimo grado, perché lascia che sia Dio ad essere efficace in ciò che l'anima compie: «più l'anima è passiva verso Dio, più è attiva riguardo a ciò che deve fare: più è docile all'impulso divino, più il suo movimento è efficace, benché avvenga senza scosse né agitazione» (*E*, XXIX – vrai, 30; *S*, 170). Gli atti che la compongono, non avendo più alcun motivo d'amor proprio che li agiti, consistono essenzialmente nella cooperazione alla grazia di Dio: d'accordo con la tradizione, Fénelon li paragona ai movimenti di una piuma portata dal vento, o di un vascello in mezzo ai venti e alle onde, o a quelli eseguiti quando si viene guidati docilmente dalla mano di un altro, senza opporvi resistenza alcuna, oppure ad un'acqua tersa e tranquilla, priva di forma propria, ma capace di ricevere nella contemplazione l'immagine di Dio e di ogni oggetto che Dio voglia imprimervi. In quinto luogo, si stabilisce per un verso che in tale stato l'anima è passiva quanto lo è nella contemplazione (*E*, xxx – vrai, 31; *S*, 172), benché tale stato, in quanto è abituale, si prolunghi anche oltre il tempo della contemplazione; per l'altro verso, che solo se l'amore non è più *mélangé* con l'interesse l'anima passa dalla meditazione, caratterizzata ancora da atti meramente discorsivi, alla contemplazione vera e propria. La passività è lo stato in cui si mantiene la contemplazione, e la contemplazione o *quiétude* (*E*, xxvi – vrai, 27; *S*, 161) non è che una modalità di esercizio dell'amore puro.<sup>41</sup> Grazie alla sua traduzione nei termini di un amore puro da ogni interesse, la passività dell'anima contemplativa può essere interpretata come assenza non di ogni e qualunque forma di attività, ma solo dell'attività generata dall'interesse, dall'*empressement intéressé* (*E*, xxix – vrai, 30; *S*, 170). Non si tratta, evidentemente, di risolvere, ma di mantenere i termini tra i quali storicamente oscilla l'esperienza cristiana dell'amore: da un lato lo slancio "spontaneo" dell'amore, dall'altro l'obbedienza assoluta, l'amore "voluto". Lo si vede bene da ciò, che se da un lato Fénelon non rinuncia a chiamare *infusa* la contemplazione passiva, *en ce qu'elle prévient les âmes*: le anime vi sono dunque in certo modo "prevenute" da una grazia «più gratuita di tutte le altre»; dall'altro lato, però, la contemplazione passiva «non è puramente infusa, poiché è libera e meritoria, né puramente gratuita, poiché in essa l'anima corrisponde alla grazia» (*E*, xxix – vrai, 29; *S*, 168). Quanto al *fond*, che nella contemplazione opera nel silenzio di ogni altra distinguibile operazione delle potenze



dell'anima, può ora completamente risolversi in un «tessuto di atti di fede e d'amore», un tessuto così fitto e formato da atti «così semplici, così diretti, così tranquilli ed uniformi, che paiono formare un solo atto, o che addirittura non paiono costituire alcun atto, ma un riposo di pura unione» (*E*, XXVIII – vrai, 30, *S*, 169). L'assorbimento nel sistema del puro amore di un'intera tradizione e delle aporie in cui era infine precipitata viene compiuto nella forma più concisa (e storicamente più arbitraria) in queste righe. Ciò che la mistica renano-fiamminga chiamava *fondo*, e che pensava come il luogo non-luogo in cui Dio opera,<sup>42</sup> si scopre composto da una molteplicità di atti «realissimamente distinti» (*E*, XLII – vrai, 37; *S*, 196), che *paiono soltanto* formare un unico atto ininterrotto, o, il che è lo stesso, un «riposo continuo» (*E*, XXIX – vrai, 30; *S*, 169), così come *pare soltanto* che nel fondo si dia pura unione dell'anima con Dio. Si direbbe che per Fénelon la dimensione ontologica del vocabolario mistico sia l'effetto non desiderato di un mero difetto epistemico. Gli ultimi articoli dell'*Explication* si dissolvono in effetti secondo questo registro. I mistici parlano di «nozze spirituali da essenza a essenza, o da sostanza a sostanza», e Fénelon traduce, in tono minore: «ossia da volontà a volontà» (*E*, XLI – vrai, 37; *S*, 195). La volontà è infatti la sostanza e l'essenza dell'anima solo perché, essendo l'anima nello stato di puro amore, l'amore è «il solo principio di tutte le sue affezioni» (*E*, XXXV – vrai, 33; *S*, 183); ed è unita essenzialmente al suo sposo solo perché «non sente più che un solo movimento, quello che gli è impresso da Dio» (*E*, XXXV – vrai, 33; *S*, 183).<sup>43</sup> Si ha un bel dire per il resto che non si tratta neppure di unione, perché ciò comporterebbe ancora un movimento o un'azione per unirsi, e dunque una dualità e non una piena e pura unità:<sup>44</sup> va in ogni caso escluso che si tratti di «unione ipostatica» (*E*, XXXV – faux, 34; *S*, 184), o che questa unione divenga «realmente essenziale» (*E*, XLII – faux, 37; *S*, 196). E quanto alla natura dell'atto, è vero che «diversi mistici hanno chiamato questi atti essenziali o sostanziali», ma è solo per distinguerli dagli atti *empresés*, gli atti «inequali, prodotti come da scosse da un amore che è ancora misto, e interessato» (*E*, XLII – vrai, 37; *S*, 196), e non certo per intendere con ciò un atto realmente sostanziale, cioè «permanente e indivisibile come la sostanza dell'anima stessa» (*E*, XLII – faux, 37; *S*, 196). Che dunque nella condizione di anima trasformata, l'anima sia unita a Dio *sans milieu* (*E*, XL – vrai, 36), non vuol dire affatto che sia unita *sans aucun milieu* (*E*, XL – faux, 36; *S*, 193) ma solo che: «1. ama Dio per lui stesso, non già mediante un motivo interessato; 2. lo contempla senza immagine sensibile né operazione discorsiva; 3. adempie i suoi precetti e consigli senza ordinarli in formule, per darsene una prova interessata» (*E*, XL – vrai, 36; *S*, 193).



È facile comprendere quale preoccupazione muova Fénelon in queste pagine, e perché maneggiando le parole dei santi mistici non manchi mai di assicurare che nulla dell'ordinaria vita del cristiano sia dall'esercizio del puro amore sospeso o legato, annullato o respinto, e soprattutto non i doveri di obbedienza e la sottomissione alle decisioni della Chiesa. Si vede bene come sia questo genere di preoccupazioni a tracciare la prudente linea del discernimento del vero dal falso, negli ultimi articoli dell'*Explication* più necessaria che mai. Non unità di sostanze né unicità dell'atto, dunque, nell'*état passif*, perché sarebbe facile escludere che in tale stato vi sia ancora possibilità di peccare, o di esercitare in atti distinti, liberi e meritori, le virtù del cristiano. In luogo di essa, nulla di straordinario o miracoloso,<sup>45</sup> ma una semplice e piana uniformità di atti compiuti *sans secousses*, che viene tuttavia presa – del tutto indebitamente – per l'assoluta inazione e la mera passività quali conseguirebbero – secondo Fénelon – da un'unione immediata e sostanziale: preoccupato però di neutralizzare le più temerarie espressioni mistiche, mostrando come possa accadere che una simile ingannevole apparenza si produca, Fénelon non spiega come possa il suo *système* ordinare quel che avviene nel fondo dell'anima, quando essa ama di un amore puro, di un amore che per definizione si sottrae alla presa della riflessione e non lascia traccia alcuna. Il suo *système* non ha solo il problema di autorizzarsi, sulla base, per esempio, delle esigenze di una fede che sarebbe «rovesciata» da una diversa interpretazione dello stato passivo, della contemplazione e dell'*unio mystica*, o anche – come prova a fare – sulla base della riconosciuta autorità di Santa Teresa e di «tutti i grandi spirituali, i quali hanno detto che le sospensioni delle operazioni naturali, lungi dall'essere uno stato di perfezione, sono al contrario segno che la natura non è ancora abbastanza purificata» (*E*, XXIX – faux, 30; *S*, 171). A voler tutto concedere, infatti, a lasciare pure che le storiche e positive verità delle fede costituiscano il sicuro filo conduttore per interpretare le esperienze mistiche, facendo ad esempio in modo che rimanga sempre possibile ascrivere all'anima i meriti che provengono dal compimento di atti liberi e volontari, rimane tuttavia del tutto inspiegato come la molteplicità degli atti d'amore possa *apparire* un solo ed unico atto, o stato.<sup>46</sup> L'immediatezza e l'uniformità degli atti non possono bastare, perché quel che si tratta di spiegare non è affatto come possa una molteplicità di atti apparire come un *état passif*, ma, ben prima e ben più fondamentalmente, come si possa mai costituire qui, nel fondo senza tracce dell'anima, qualcosa come un'*apparenza*: lo statuto di questa apparenza, di questa *impression*, è infatti oltremodo problematico, dal momento che ciò che giace nel *fond* è all'anima nascosto da Dio stesso (*E*, x –

vrai, 16; S, 122), ed è nascosto non già perché appaia altro da quel che è, e per esempio passivo invece che attivo, uno invece che uniforme, ma perché *non appare affatto*. Ciò che (mi) appare non sono io, ed io sono ciò che non (mi) appare.<sup>47</sup> Qualunque cosa io sono, lo sono *in* Dio.<sup>48</sup> Io sono negli atti che compio (in posizione di soggetto di questi atti), ma gli atti non sono mai compiuti là dove io mi trovo, dove appaio a me stesso (in posizione di oggetto del mio stesso vedere) – ciò che peraltro pone il problema di pensare l'essere *in* Dio come un luogo non già di unione, ma di separazione, il luogo in cui si mantiene la separazione assoluta fra io e me (stesso). Fénelon sposta invece l'attenzione sull'impossibilità di distinguere un atto dall'altro, e attribuisce ad un'impossibilità di questo genere l'apparenza di uno stato di quiete, di riposo o di acquiescenza là dove l'anima invece è massimamente attiva; in questo modo, pone in primo luogo un'apparenza là dove si tratta della più radicale impossibilità che il compiere atti di puro amore possa in generale apparire, darsi a vedere, dare prova, traccia e testimonianza di sé, e, in secondo luogo, lascia definitivamente cadere l'approfondimento del senso ontologico della passività dell'anima nella condizione di *enfant de Dieu*, non essendovi per lui altro problema che quello di cercare un'attività in fondo alla passività. Preso da vertigine dinanzi agli eccessi dell'*unio mystica*, Fénelon tenta la via di un'interpretazione del suo impegnativo formato, che lo declassa dal punto di vista ontologico, per licenziarlo solo in forma di apparenza, invece di tentare la via di un diverso pensiero dell'abisso della presenza di Dio nell'anima.

## II

5. *La convenientia dell'amore*

La mistica è una *cognitio experimentalis Dei*, secondo Jean Gerson, esperienza diretta e passiva della presenza di Dio: «dalla chiarezza della fede alla chiarezza della conoscenza; dalla chiarezza della ragione alla chiarezza dell'intelligenza; dalla chiarezza nell'intelletto alla chiarezza della conoscenza sperimentale nell'affetto».<sup>49</sup> Una simile definizione non comporta ancora che la presenza di Dio nell'anima venga interpretata sotto l'esclusivo segno dell'unione, anzi ancor più dell'unità dell'anima con Dio: come se non vi fosse altro modo per Dio di presentarsi all'anima che non fosse quello di unirsi a lei. Questa interpretazione si è imposta tuttavia come inevitabile: anche quando la presenza si presenta e viene descritta piuttosto come assenza (come un vuoto, come una mancanza, o come il nulla), l'assenza è a sua volta misurata indefettibilmente sull'unità: è assenza dell'anima a se stessa,

in quanto però è *consummata*, unita e perfezionata in Dio, o è assenza di Dio, assenza dell'Altro che alimenta senza sosta il desiderio, e dunque viaggio dell'anima verso l'unione con Lui. Il viaggio può giungere sino all'«assente prossimità» di Dio,<sup>50</sup> piuttosto che quietarsi già in questa vita nell'amorosa celebrazione delle nozze spirituali dell'anima con il suo Sposo, oppure può naufragare, come accade secondo de Certeau nella cultura contemporanea, nella quale «sembra sussistere soprattutto il movimento di partire incessantemente, come se l'esperienza conservasse solamente la forma del non potersi più fondare in Dio, e non il contenuto mistico tradizionale»: <sup>51</sup> in ogni caso, che l'anima sia posta in balia del desiderio o che infine questo desiderio si spenga nel definitivo possesso del proprio oggetto, sempre il termine primo e ultimo di questa esperienza, indefinitamente differito o infinitamente attinto, è l'*unio mystica* dell'anima in e con Dio.<sup>52</sup>

Ma la potenza che unifica è l'amore: unirsi a Dio è unirsi all'oggetto amato, e l'oggetto amato è Dio in quanto amore, forza che tutte le cose raccoglie ed unifica, e a cui tende il moto di tutte le cose. Ora, a quali condizioni è possibile che l'anima si unisca al proprio oggetto d'amore? La mistica detta, dallo Pseudo-Dionigi in poi, la condizione più dura e paradossale: l'*ek-stasis*. La posizione del sé fuori di sé, e dunque la rinuncia a se stessi, il sacrificio di sé e del proprio bene. Condizione paradossale, perché di primo acchito non si vede come si possa amare qualcosa che *non* sia il proprio bene, o come Dio possa non essere il bene della creatura che Lo ama. Non lo si vede, ad esempio, entro una concezione tomista dell'amore, nella quale l'amore si definisce proprio come *appetitus ad aliquid velut ad suum bonum*. È sufficiente una breve citazione per rammentare quanto questa concezione dipenda, filosoficamente, dalle sue fonti aristoteliche: ripresa infatti dallo Pseudo Areopagita la definizione dell'amore come *virtus unitiva*, Tommaso prosegue:

«Unicuique autem ad seipsum est unitas, quae est potior unione ad alium. Unde, sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiae. In hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habeamus sicut ad nos ipsos.»<sup>53</sup>

Tommaso sta citando un *locus classicus* di Aristotele, la tesi che l'amicizia verso gli altri procede dall'amicizia verso se stessi,<sup>54</sup> poiché l'altro dell'amicizia, l'amico, è un altro se stesso.<sup>55</sup> Dal momento però che in un orizzonte cristiano non è possibile ignorare la domanda *de ordine caritatis* se non si debba amare Dio *più* di se stessi,<sup>56</sup> si pone il problema di come pensare un simile eccesso, un amore di Dio più

grande dell'amore di sé. Beninteso: nulla di eccessivo vi è nell'amare Dio, se si tratta semplicemente di amare Dio *per sé*, in quanto cioè Dio è il proprio bene. Una simile soluzione toglie però, insieme al problema, anche uno dei suoi dati di fondo, perché cancella del tutto una dimensione dell'amore (che, peraltro, pare essenziale al cristianesimo), quella del dono, dell'oblazione, che al proprio culmine si realizza nel sacrificio del proprio bene per amore di Dio. Ma questa dimensione non è interamente preservata neppure nel modo in cui effettivamente Tommaso risponde alla *quaestio*, e cioè considerando Dio come l'uno cui tutto tende, e l'amore della creatura per il suo creatore come l'amore della parte individuale per il *suo* tutto. Ordinato entro la relazione di partecipazione *in bonum totius*,<sup>57</sup> l'amore è *naturaliter* amore di Dio prima ancora che amore di sé. Ciascun ente ama necessariamente il proprio *esse*, ma l'*esse* di ogni ente creaturale non è mai il suo proprio, bensì di Dio: se è in Dio che tutto è uno, è a Dio che la potenza di unificazione dell'amore non può non rivolgersi. Nell'inclinazione dell'*amor naturalis* a possedere Dio per essere uno con Lui, l'anima non fa che possedere veramente se stessa. L'*unitas ad seipsum* viene sì prima dell'*unitas ad alium*, ma Dio non è affatto *alius* rispetto all'unità, bensì è l'unità stessa. I due termini, così, non si oppongono.<sup>58</sup> Ciò equivale a dire, però, che si rinuncia al proprio bene solo in quanto non è il proprio *vero* bene, e ogni genere di sacrificio e di rinuncia del sé non è che il modo di ritrovare il più proprio e più profondo sé. Il modo di ritrovare la *convenientia* non, certo, del tutto a sé, ma sì del sé rispetto al tutto: non c'è dunque alcun reale distacco o disinteresse a sé senza questa metafisica *convenientia* al tutto, che agisce appunto come convertitore della differenza del disinteresse (*dis-*) nell'unità della *convenientia* (*cum-*).<sup>59</sup> Anche Tommaso, infine, ha la sua *supposition impossible*, ma le dà un esito diametralmente opposto a quello procurato in Fénelon (e nella tradizione mistica, che Fénelon reinterpretava e faceva propria): «Se Dio non fosse il bene dell'uomo, l'uomo non avrebbe alcuna ragione di amarlo»:<sup>60</sup> nel caso impossibile che la *beatitudo* dell'uomo fosse separata da Dio, l'uomo amerebbe, per Tommaso, la propria *beatitudo*, e non Dio.<sup>61</sup>

La coerenza complessiva della soluzione tomista è ottenuta dunque con l'espunzione di quella disponibilità incondizionata al sacrificio di sé, senza contropartita alcuna, che si formula invece nell'esperienza mistica. Non serve a nulla giustificare una tale esclusione denunciando l'assurdità e l'insensatezza di ciò che è qui escluso, che l'uomo cioè *per impossibile* ami Dio e non la propria beatitudine.<sup>62</sup> Non serve, poiché questo amore si definisce proprio per una simile irragionevolezza: *modus diligendi, sine modo diligere*, per dirla con le

parole del *De diligendo Deo* di S. Bernardo.<sup>63</sup> Ciò però non esime dall'indagine intorno alle condizioni in cui questa stessa incondizionatezza si formula. La ripetizione dell'*explication* di Fénelon, limitatamente a questo aspetto soltanto, nel consentirci di ritornare brevemente sulla *sistemazione* dell'esperienza mistica nel punto più lontano in cui, con Fénelon, se ne raccolse la pensabilità, si propone di portare allo scoperto le condizioni che la condussero al suo non accidentale *impasse*.

#### 6. In qualche modo assoluto

E dunque. L'amore puro, l'amore per Dio solo, è «il più alto grado della perfezione cristiana, il termine di tutte le vie che i santi hanno conosciuto» (*E*, 3; *S*, 84). Per pervenire a questo grado o termine, occorre che l'amore sia purificato, e perché l'amore sia purificato occorre che l'anima si stabilisca nello stato della santa indifferenza, nel quale nulla più l'anima vuole per sé, ma tutto vuole per amore di Dio. Per compiere tuttavia l'atto di rinuncia, occorre una volontà che lo compia, e quanto più grande sarà la rinuncia che l'anima compirà, tanto più lo sarà anche la volontà che lo compie. Per una rinuncia suprema, la rinuncia al bene soprannaturale della *beatitudo*, per il sacrificio «in qualche modo assoluto» (*E*, x – vrai, 15; *S*, 121) non occorrerà nulla di meno di una volontà suprema, *en quelque manière* assoluta, di una volontà che strappi l'anima dall'inclinazione alla felicità e guadagni per sé stessa uno spazio vuoto, incondizionato, in cui poter agire indipendentemente dal movente naturale dell'*appetito*. Qual è però l'essenza di questa volontà? Benché Fénelon non lo possa vedere, il passo è già compiuto perché l'essenza di questa volontà venga posta esclusivamente nel volere se stessa. Certo, per Fénelon la volontà non vuole affatto se stessa, ma al contrario vuole proprio e solo Dio. Definito tuttavia in termini «intellettuali e astratti», posto al di là di ogni immagine sensibile e persino di ogni idea «distinta o nominabile», separato infine, nel fuoco purissimo della supposizione impossibile, da tutto ciò che *di fatto* Dio abbia mai potuto volere, e dunque da ciò che effettivamente ha voluto: dall'intera storia della salvezza (*E*, x – vrai, 15; *S*, 122), il Dio «senza limiti e restrizioni» che la volontà vuole nella contemplazione e nel puro amore (*E*, xxvii – vrai, 28; *S*, 163) non è nient'altro che volontà: puro, assoluto e incondizionato volere di Dio. Nulla, così, più distingue in linea di principio l'assoluto volere dell'amante e il voluto assoluto dell'amato: il voluto non è che un volere (Dio), e il volere non è che un voluto (l'anima). Ad essere voluto non è che un volere, quel volere che vuole se stesso, che vuole essere assolutamente voluto dal volere che lo vuole. È quel che Fénelon chiama, senza vederne la dimensione ontologica, la *jalousie* di Dio. E d'altra

parte ciò che il volere vuole non è né se stesso né la propria beatitudine,<sup>64</sup> ma solo essere a sua volta voluto; neppure essere *ben-voluta* vuole più l'anima che ama perfettamente Dio: ciò che vuole è solo ciò che Dio vuole. È solo, dunque, essere il voluto del volere di Dio. In Dio, il volere vuole se stesso; nell'anima il volere vuole Dio. Nelle due figure tuttavia non è che il medesimo che si presenta in termini assolutamente opposti: la volontà di Dio e la volontà dell'anima non vogliono infatti che essere il voluto assoluto di un volere assoluto, o il volere assoluto un voluto assoluto: in essi, nel distendersi del volere perfettamente puro dell'amore, non vi è dunque che un'unica volontà che vuole assolutamente se stessa.

Perché non voglia solamente se stessa, volendo amare il volere di Dio, l'anima deve potersi in qualche modo distinguere da Dio. Ma distinguendosi da Dio, l'anima deve porsi in proprio. Ciò significa che l'anima che ama di un amore puro possiede realmente almeno una proprietà: possiede, almeno, la "proprietà" della *disappropriazione*. La volontà che rigetta ogni *proprietà* non può che trattenerne per sé la proprietà della disappropriazione: è appunto essa che compie l'atto "proprietario" della disappropriazione. Se il problema posto dall'*état passif* e dal cammino interiore dell'anima verso la perfezione del puro amore è la completa purificazione da «ciò che è volontario e proprietario», sembra vi sia un «resto di attaccamento a se stessa» dal quale l'anima non può liberarsi, e che le rimane sempre *attaccato*: la volontà di liberarsi da ogni attaccamento a sé. Ma in questo modo, lungi dall'esserne la forma più dimessa, l'*involutione*<sup>65</sup> in cui s'acquieta la volontà nello stato del puro amore rappresenta la forma più potente e inespugnabile di volontà, la più incancellabile delle volontà, quella volontà che nel volere solo e unicamente il volere di Dio, proprio così ancora e sempre vuole. Se d'altra parte non volesse assolutamente, se la santa indifferenza del puro amore fosse «una sospensione assoluta della volontà, una non volontà intera», se la perfezione della *quiétude* consistesse «nel non voler più nulla, nel non desiderare non solamente i doni di Dio, ma neppure Dio stesso, e nel lasciargli fare in noi quel che gli piace, senza che da parte nostra vi si mescoli alcuna volontà reale e positiva» allora si avrebbe non solo «l'estinzione assoluta del cristianesimo, ma persino dell'umanità» (*E*, v – faux, 12; *S*, 110): è l'odiosa e mostruosa stravaganza di Molinos e della sua dottrina quietista. Dalla quale Fénelon prende ogni possibile distanza: se per Molinos l'anima è, nello stato in cui affronta l'*abandon* di Dio, «senza azione, senza volontà, senza interesse: per Dio come per sé, senza atti di virtù né riflessi né diretti» (*E*, x – faux, 16; *S*, 124), per Fénelon l'anima non smette mai di agire, volere, amare, cooperare con la grazia, e infine

meritare. Ed anzi, massimamente l'anima agisce e vuole, coopera e merita quando, nelle *dernières preuves*, sopporta l'abbandono spirituale senza essere sorretta dalla speranza. Ma come non sospettare, nella suprema azione dell'abbandono, l'espressione più perfetta dell'orgoglio e della tracotanza di una volontà capace di accettare persino la più profonda solitudine, la «notte di tempesta» dell'abbandono (*E*, IX – vrai, 15; *S*, 119) senza alcun conforto e consolazione, e senza mai volontariamente disperare (*E*, X – vrai, 16; *S*, 122-123)?<sup>66</sup>

Fénelon può in verità osservare che una simile lettura, che capovolge l'umiltà dell'amore puro in inflessibile superbia, non va sino in fondo all'atto con il quale l'anima, per amore del Padre suo che è nei cieli, si rimette a Lui nella più assoluta fiducia. In un tal "rimettersi", l'anima fa completamente getto non della volontà, poiché nel rimettersi l'anima non può che *voler* rimettersi, ma solo della sua "curvatura" proprietaria, cioè di se stessa in quanto fine del proprio volere, non di sé in quanto soggetto del volere. Con la separazione di *proprietà* e *volontà*, non vi è nulla di impossibile nell'atto con il quale la volontà rinuncia a se stessa: è vero infatti che è ancora l'anima a volere, ma non è più sé che ella vuole. In questo modo, non vi sarebbe nulla di proprietario nell'atto con il quale l'anima si perfeziona nello stato di disappropriazione.

Nulla di impossibile, ma, in verità, anche nulla di più semplice, una volta che il principio del volere sia pensato astrattamente, separato cioè dal "motivo" del volere. In tal caso, nel caso cioè di una volontà in cui l'efficienza è indipendente dalla motivazione, nulla fa più peso nella volontà efficiente perché essa voglia in un senso o nell'altro. Essa può allora davvero volere *indifferemmente*, poiché non vi è alcun motivo che leghi il volere al fine del volere. Ma se nulla lo lega, da nulla il volere deve essere disappropriato! L'indifferenza, ben lungi dall'essere lo stato di santità in cui il volere si è infine disfatto di sé, è ora lo stato in cui il volere giace sin da principio e per principio: il suo ordinario regime di esercizio.<sup>67</sup> Se viceversa pesa sul volere il motivo, se per natura l'anima vuole e ama per amore di sé e non di Dio, e se la volontà, infine, sente il peso di questa natura e se perciò i due amori si oppongono – come in effetti deve essere, perché amare Dio comporti il *sacrificio* del motivo dell'interesse proprio – a motivo di cosa l'anima può ancora disappropriarsi della proprietà della volontà, come può disfarsi della propria natura? Se infatti può disfarsene per amore di Dio, e già non più a motivo di sé e per amore di sé, quella natura non è affatto la sua propria natura: non lo è almeno, nel punto in cui esegue l'atto non naturale con il quale la volontà si disappropria di se medesima – ma allora, di nuovo, non vi è alcun sacrificio nella disappro-



priazione della volontà. Viceversa, si potrà e dovrà trovare nella santa indifferenza con la quale l'anima per amore di Dio aderisce persino alla sua dannazione non già la remissione della volontà, ma la sua più prepotente affermazione, e quindi davvero il suo *proprium*.<sup>68</sup> E come non vedervi, allora, la caparbia capacità dell'anima di mantenersi e resistere? Fénelon cita le parole di san François de Sales: «Se Dio venisse da me, anch'io andrei a lui; ma se non volesse venire da me, io rimarrei là, e non andrei a lui» (*E*, v – vrai, 12; *S*, 110).

*Stare in se*, con le parole di Agostino, è però il peccato dell'amor proprio, dell'orgoglio. E in effetti, quale migliore formulazione dell'orgoglio, dell'orgogliosa affermazione di sé, di questa parola di François de Sales? Quale migliore rappresentazione dell'amore nella forma di una fiera tenzone dell'amor proprio? Allo stesso modo, e più rapidamente, si potrebbe dire: l'amore perfettamente puro e gratuito, astratto da ogni bene e finanche dalla beatitudine celeste, non potrà che bearsi assolutamente di se stesso. *Deus caritas*: nel punto dell'estrema separazione da Dio, accadrebbe così che l'anima non possiede, nell'amore di Lui, nulla meno di Dio stesso.

### 7. *In due*

Il fatto è che il genere di difficoltà in cui vediamo dibattersi Fénelon è iscritto nelle condizioni stesse in cui, conformemente alla tradizione nel cui alveo si pone, Fénelon pensa l'amore. Non è quindi procurato da un fraintendimento dell'esperienza mistica, dovuto per esempio alla distanza storica e biografica dalla quale Fénelon scrive, oppure dallo svilimento di questa esperienza, dovuto per esempio, alla sua declinazione "volontaristica" e "psicologista". Consentiamoci, a titolo di esempio, un piccolo *détour*, lontano dai territori frequentati da Fénelon. Quando Meister Eckhart chiude il suo trattato *Von Abgeschiedenheit* scrivendo: «Chi [...] brama pervenire al completo distacco deve perseguire la perfetta umiltà, perché giunga nella più vicina vicinanza alla divinità. A tornare a tutto ciò, ci aiuta il supremo distacco, che è Dio stesso»,<sup>69</sup> rimane impigliato nella medesima aporia. In quanto infatti il distacco è Dio stesso (la stessità di Dio, la *Gottheit* di Dio), per cui non l'uomo si unisce a Dio nel distacco, ma Dio stesso nell'uomo si unisce a se stesso, non ha alcun senso la «brama di pervenirvi», non essendovi nella quiete del distacco alcuna brama di pervenire a sé; in quanto invece il nulla della creatura costituisce pur sempre lo spazio in cui Dio si unisce a se stesso, per cui vi è un «pervenire», un «perseguire» ed un «tornare», la «più vicina vicinanza» è anche la massima lontananza possibile dall'unità. Il punto è però che Eckhart pone, persino più in alto della forza dell'amore, il distacco, sol perché si domanda



quale mai sia la virtù che permetta all'uomo di «unirsi massimamente a Dio», unirsi in modo che non vi sia «alcuna differenza»<sup>70</sup> fra Dio e la creatura. Eckhart comprende così la dualità nell'orizzonte dell'essere-in-uno, comprende cioè la differenza fra Dio e la creatura come ciò che deve essere tolto (o già sempre tolto) nell'unità-una della *Gottheit*, ma in questo modo: se l'essere-in-uno viene conseguito ed anzi è già sempre conseguito nel distacco, non vi può essere luogo per il due della differenza; se invece esso si mantiene come ciò da cui muovere per giungere alla “più vicina vicinanza”, allora la prossimità si tiene a distanza incolmabile dall'unità, la quale dunque non può avere luogo.

Attraverso tutte le differenze rispetto a Meister Eckhart, che è persino superfluo richiamare, si produce tuttavia in Fénelon la medesima *impasse*: nel puro amore, infatti, si tratta anzitutto della dualità dell'amante e dell'amato, dell'amore non di se stesso ma dell'altro – il lato cui massimamente tiene Fénelon; ma poi anche della loro unità – che era invece la preoccupazione pressoché esclusiva di Eckhart. E si tratta della dualità, in quanto però deve risolversi ed essere già sempre risolta nell'unità (il distacco cui brama pervenire l'anima in Eckhart, lo svuotarsi/esser svuotato di sé in Dio); ma poi anche dell'unità, in cui deve pur sempre essere mantenuta la dualità (gli atti di puro amore di Fénelon). In Fénelon, l'aporia si approfondisce sino a suggerire alla sua *explication* l'esito più problematico, l'adozione di un registro, quello dell'*apparenza*, sul quale si dispongono paradossalmente tanto l'unità quanto la separazione. Quando infatti l'anima si trova nella prova estrema dell'abbandono, Fénelon scrive che tale condizione, benché invincibile, è tuttavia solo apparente: nella *pointe de l'esprit* l'anima rimane unita a Dio; d'altra parte, questa unione, anzi unità, con Dio non è, essa stessa, altro che apparenza, la quale si produce a causa dell'indistinzione degli atti di *quiétude* (*E*, xxxvi – vrai, 34; *S*, 185), «atti così piani e uniformi da apparire come uno solo» (*E*, xlii – vrai, 37; *S*, 196). L'articolo xlii – faux, come s'è visto, dice invece (e considera errore) che: «l'unione diviene realmente essenziale tra Dio e l'anima, di modo che nulla può romperla o alterarla. Questo atto sostanziale è permanente e indivisibile» (*E*, 37; *S*, 196). Sarebbe potuto essere il linguaggio di Eckhart, come si vede. Il discrimine, che Fénelon vuole tuttavia che passi tra il vero e il falso, lascia però che l'uno e l'altro cadano comunque nel medesimo luogo: quello in cui è questione del modo in cui pensare l'essere in uno dei due.

Ma: e se l'esperienza di Dio, il *fondo* di questa esperienza, dovesse essere pensato non già nell'orizzonte dell'essere in uno dei due, bensì, puramente e semplicemente, dell'essere in due? Se essere in due fosse la modalità più autentica della presenza di Dio, invece che la ferita

immedicabile della sua assenza, il vuoto della sua mancanza? Se l'indifferenza fosse il modo in cui si mantiene per intero questa condizione-di-due? Poiché vogliamo lasciare queste proposizioni allo stato di domande,<sup>71</sup> e consideriamo che l'attraversamento dell'*explication* di François Fénelon ha già prodotto un buon risultato se ha condotto sino alla loro formulazione, possiamo limitarci ad un'ultima considerazione, su un terreno filosofico più generale.

Si è visto che l'aporia procurata dal precipitare, nella stessa figura dell'*amour*, dell'*expérience mystique de Dieu* e dell'*unité*, in Fénelon è celata dallo spesso velo di un'invincibile apparenza, che si stende sull'anima nel punto in cui dovrebbe darsi esperienza del passaggio dalla dualità dell'amante e dell'amato all'unità dei due. In quel punto, la distanza di un'apparenza copre la difficoltà di pensare come certe nozioni "positive" – volontà, azione, esistenza – si voltino bruscamente al negativo: non-volontà (grazia), non-azione (passività), non-esistenza (morte spirituale). Nel vocabolario della mistica con il quale Fénelon si confronta sta tuttavia la possibilità di intendere il prefisso con il quale si può scrivere la negazione: *involonté*, *inaction*, *inexistence*, persino e soprattutto *indifférence*, come un locativo. Ora, l'uso locativo del prefisso, nelle espressioni che dicono un certo "venir meno" della volontà, dell'azione, dell'esistenza stessa dell'anima è esplicitamente attestato e discusso nella *correspondance* di Fénelon con Mme Guyon. Nell'*Explication*, tuttavia, l'arcivescovo di Cambrai rinuncia a questa possibilità della lingua, dal momento che non si tratta per lui che di pensare positivamente ciò che pare – pare soltanto – scriversi in termini negativi. Non ha grande importanza, dunque, che si dica *involonté* o *non volonté* poiché quel che si dice in ogni caso è «una determinazione positiva e costante [cioè una volontà] di volere e non volere» (*E*, v – vrai, II; *S*, 108): di volere e non volere così come Dio vuole che l'anima voglia o non voglia. Volendo cogliere soltanto la positività di una determinazione della volontà posta all'origine di ogni volere o non volere, per marcare senza incertezze la distanza dall'errore quietista, Fénelon si lascia sfuggire l'opportunità di riconoscere nell'*in-*(volontà/azione/esistenza), in cui si pensa questo luogo precedente il volere e il non volere, una dimensione perfettamente sottratta all'alternativa positivo/negativo, essente/non-essente. Fénelon si lascia cioè sfuggire la possibilità di pensare lo stato di passaggio o di (*non*) risoluzione della dualità in termini autenticamente locativi, come lo spazio non negativo né positivo, precedente ogni positività e negatività, in cui i due si mantengono *in due*, in stato di *in-differenza* l'una rispetto all'altro.

Questa località *pre-positiva*, non localizzata né localizzabile perché

non identificabile come tale, fornisce lo spazio in cui i due non si oppongono ma si tengono *accanto*, nella «più vicina vicinanza», ossia: *in-*(differenti all')*unità*,<sup>72</sup> senza per questo cadere nello *stesso* spazio, senza esservi cioè né “*uni*” né *ri-uniti*. Il che vuol dire: senza appartenenza ad un luogo comune, in cui i due sarebbero – che è invece il modo per ricondurre nuovamente la dualità sotto il regime dell'unità.

L'indifferenza è il luogo della differenza. Luogo, però, in cui la differenza non può stare affatto, ove mai avesse appunto la determinatezza identica di luogo. La mancanza di identità può ben essere intesa come mancanza del luogo *tout court*: ma allora la differenza, semplicemente, non avrà luogo.<sup>73</sup> O può essere intesa come la raggiunta unidentità, nell'indifferenza, dei differenti: ma allora il luogo non “farà” differenza. In un caso e nell'altro, tale luogo non è affatto portato al pensiero. Fénelon provò in verità a farlo, pensando il luogo dell'indifferenza per il tramite di una supposizione impossibile. L'anima vi si stabilisce quando ama Dio non diversamente da come lo amerebbe se, *per impossibile*, fosse esclusa dalla vita eterna (*E*, x – vrai, 16; *S*, 122). In questo modo, però, il registro modale semi-fattuale della *supposition* non intacca ancora la determinata identità del luogo, ma anzi entra nella sua definizione e ne precisa essenzialmente i confini. L'amore, cioè lo stato della santa indifferenza, rimane insomma sul modo indicativo: cioè positivo. Così pensata, la possibilità (poiché ciò che è impossibile nella supposizione lo è soltanto, per Fénelon, in via di fatto, rimanendo pur sempre possibile in linea di principio) non indetermina affatto l'amore – che ora vuol dire: non trova affatto il luogo dell'amore – ma si limita a sospendere soltanto il *sapere riflesso* su di esso, perché non c'è (né ci deve essere) modo per l'anima di “interessarsi” al proprio amore e sapere così se ama davvero. Diverso sarebbe se l'indeterminazione comportata dalla supposizione impossibile di Fénelon modificasse essenzialmente il presente dell'amore, obbligasse a considerare l'amore come una modalità originariamente condizionale, potenziale (e all'indicativo come alla sua mera forma vuota, “depotenziata”). Diverso sarebbe se amare si declinasse essenzialmente nel registro della possibilità: non la vuota possibilità futura, ma la possibilità, anzi la potenza del presente. Il presente come luogo della potenza: l'*in-*potenza del presente. L'anima, allora, *amerebbe*: col che non si direbbe affatto che l'anima anzitutto non ama, però amerebbe se, o anche, a rovescio, che l'anima ama, così come amerebbe anche se...; “*amerebbe*” non sarebbe una variazione secondaria sul modo della presenza, pensata a partire da questa, bensì il modo originale e primo dell'amore, la sua costituzione *reale*, la sua incondizionata, assoluta condizionalità. Il condizionale sarebbe cioè la forma in cui si esprime

l'incondizionatezza dell'amore: non il darsi dell'amore a determinate condizioni (che queste si producano o meno, poco importa), ma il suo darsi *senza* condizioni allo stato indeterminato di potenza. La potenza dell'amore non direbbe tutto ciò che l'amore può, il suo potere oltre tutto ciò che è ed ama, foss'anche amare Dio *in statu damnationis*; direbbe piuttosto l'essere sul modo della potenza (dell'*attesa*, per dirla nel linguaggio della mistica)<sup>74</sup> dell'amore, proprio nel punto in cui è reale. Direbbe non la maggiore ampiezza di ciò che all'amore è possibile rispetto a ciò che è reale, ma il luogo del reale in cui è e rimane *impossibile* il possibile.<sup>75</sup> Direbbe, ancora, la potenza dell'indifferenza in cui la distanza dell'amante e dell'amato ha luogo – distanza che è il/in luogo, e che dunque non va pensata solo o tanto come la semplice distanza dei due l'uno rispetto all'altro o dell'uno e dell'altro in rapporto a sé, ma dei due dalla stessa identità di due (dalla dualità). Questa distanza, a sua volta, non si declinerebbe più solo o tanto come l'impossibilità di ordine epistemico che l'amore si sappia come tale, come la mera condizione di non coincidenza dell'amore e del sapere che lo concerne, quanto come lo stato ontologico di non-identità dell'amore con sé, l'*essere-senza* dell'amore, e perciò l'*in*-posizione estatica (non positiva né negativa) di sé fuori di sé.

Dell'amore, infine, non vi sarebbe prova, come vuole Fénelon. Ma non perché non v'è sapere che possa giungervi – come se il sapere potesse sopraggiungere o meno all'anima amante: da dove, poi? – ma perché il luogo stesso dell'anima, che è la sua cima, non sta sul modo positivo dell'identità con sé (della proprietà), né su quello negativo della sua mancanza.

L'*essere-senza* dell'amore, il punto di non equivalenza dell'amore con la sua propria identità (con la forma e la figura dell'amore, in cui l'amore si dice) non sarebbe allora il punto in cui il pensiero manca l'amore, ma neppure sarebbe il punto in cui l'amore manca a se stesso, poiché anche in quest'ultimo caso l'identità e la "proprietà" del se stesso governerebbero ancora, sia pure per difetto, la logica dell'amore; sarebbe, invece, il punto-di-due in cui, al contrario, non c'è mancanza.

Non v'è, infatti, né vi può essere amore puro se qualcosa ancora manca: nella potenza incondizionata e senza contrari dell'amore, nella sua distanza, tutto, dunque, *può* aver luogo, ha luogo nella forma della potenza, meno – si direbbe – la vuota mancanza che semplicemente differisce (e sempre nuovamente alimenta) l'uni-identità o che al contrario costituisce ai suoi estremi (e così "identifica") la differenza (non solo l'una o solo l'altra, non solo il differire né solo l'identificare). Forse, proprio il fraintendimento di quest'esperienza dell'essere-in-due

in termini di non-mancanza ha imposto l'unità dell'*unio mystica* (o l'anelito verso di essa) come punto di compimento dell'amore.

«Sarebbe senza dubbio la più folle delle contraddizioni, nello stesso articolo, volere da un lato che si rinunci alla salvezza eterna, e dall'altro che nello stesso tempo la si desideri ed attenda più che mai.»<sup>76</sup> In una simile contraddizione Fénelon non è mai caduto, perché non ha mai inteso il sacrificio assoluto come rinuncia alla salvezza eterna, ma solo all'interesse per essa in quanto propria.<sup>77</sup> Ha potuto così lasciare che, nella sua parte superiore, cioè nella volontà, l'anima serbasse per dir così la sua forma propria, e desiderasse ed attendesse nella maniera più determinata la salvezza, per corrispondere alla positiva premessa di Dio. In altro modo, però, Fénelon avrebbe potuto sottrarsi «alla più folle delle contraddizioni», portando sino in fondo, nel luogo senza contrari della potenza, la rinuncia: lasciando che l'abbandono, la prova estrema dell'amore, l'*essere-senza*, non preservasse alcuna "parte" dell'anima, ma la sospendesse da cima a fondo in incondizionata, indeterminata attesa.

Un'empietà, forse, contro la volontà significata e scritta di Dio. E un amore impossibile, contro ogni ragione d'amare. A patto però che, un'ultima volta, l'*in* dell'impossibile dica non la mera negazione ma il locativo del possibile, il luogo in cui l'anima si troverebbe fuori e senza di sé, nell'amore.



## NOTE AL CAPITOLO II

1. J. B. Bossuet, *Divers écrits ou mémoires sur le livre intitulé: Explication des maximes des saints, etc.*, Paris, chez J. Anisson, 1698, p. 8.

2. L'*Explication des Maximes des Saints sur la vie intérieure* (= E, seguita dall'articolo e dalla pagina) non compare a lungo nelle edizioni francesi delle opere di Fénelon a motivo della condanna papale. Noi la citiamo dall'edizione delle *Oeuvres de Fénelon*, Paris, 1843, (t. II; per la citazione nel testo, p. 4) che rappresentò a suo tempo un'eccezione. A tale riferimento fa seguito quello alla trad. it. curata, introdotta e annotata da M. Vannini: *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*, Cinisello Blasamo, San Paolo, 2002 (= S, seguita dal numero della pagina). Sul punto, cfr. anche la lettera di Fénelon all'abate J. Ch. de Brisacier, 24.02.1697: «Tutto il mio sistema si riduce ad un punto semplice e indivisibile: quello dell'amore disinteressato»: *Correspondance de Fénelon* (= C, seguita dal numero del volume e della pagina), texte établi et commentaire par J. Orcibal, tt. I-V, Paris, Klincksieck, 1976, IV, p.140 (tt. VI-XV, avec la collaboration de J. Le Brun et I. Noye, Genève, Droz, 1987-1992).

3. J. B. Bossuet, *Divers écrits*, cit., p. 25.

4. J. B. Bossuet, *Divers écrits*, cit., pp. 25-26.

5. J. B. Bossuet, *Preface all'Instruction sur les estats d'oraison où sont exposées les erreurs des faux mystiques de nos jours*, che cito dalla II ed., Paris, chez Jean Anisson, 1697, p. IV. Il passo in questione è a sua volta una citazione di Gerson, con la quale Bossuet si autorizzava nella polemica contro coloro che «voudroient qu'on renvoyast tout à l'expérience», per avere campo libero per le loro immaginazioni e rigettare così la censura e il giudizio della Chiesa. Vale la pena ricordare che, stando all'importante lettera di Fénelon a Bossuet del 09.02.1697 (C, IV, 127; ma cfr. pure Fénelon à l'abbé de Chantérac, 18.9.1697), quest'ultimo confessò «ingenuamente» all'autore dell'opera che avrebbe poi fatto condannare, di non aver ancora letto, al momento in cui prese ad occuparsi di tutto l'affare, né san Francesco di Sales né il beato Giovanni della Croce (né «gli altri libri dello stesso genere»), cioè, anzitutto, i due principali autori tenuti sempre presenti da Fénelon nella perlustrazione della regione del puro amore. Ciò non impedì a Bossuet di trovare sin da subito le «sottigliezze» di Fénelon ardite, nuove, folli, e mostruose.

6. Cfr. L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Tournai, Desclée & Cie, 1958.

7. M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica. Dementi pazzi vagabondi criminali* (Paris, Gallimard, 1972), Milano, Rizzoli, 1996<sup>4</sup>, p. 54.

8. M. de Certeau, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo* (Paris, Gallimard, 1982), Bologna, Il Mulino, 1987, pp. 350-351. Il libro di Nicolas de Sault cui De Certeau si riferisce è *Caractères du vice et de la vertu*. Due anni dopo, nel 1657, il carmelitano Jean Chéron, nel suo *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas...*, accumulerà, e farà esplodere con grande rumore, ogni genere di possibile accusa contro la mala pianta della «mistictheria».

9. M. de Certeau, *Fabula mistica*, cit., rispettivamente p. 342 e p. 347.

10. Ricordiamo, anche in questo caso, le date entro le quali si consuma la *querelle*. La condanna, da parte di papa Innocenzo XI, delle 68 proposizioni “quietiste” del teologo spagnolo Michel de Molinos giunge il 20 novembre 1677, con la bolla *Coelestis Pastor*; il “breve” di papa Innocenzo XII che, con la condanna di 23 proposizioni contenute nell’*Explication* di Fénelon, mette fine alla disputa fra Bossuet e Fénelon sulla questione del puro amore di benevolenza, è promulgato il 12 marzo 1699. Di mezzo cade una vera e propria «ecatombe di libri spirituali», messi all’indice – a volte anche solo in via preventiva – fra il 1687 e il 1690: cf. *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, XII, 2, voce *Quietisme*, Paris, Beauchesne, 1986, col. 2778.

11. *A l’abbé de Chantérac*, II.4.1699, C, VIII, 520.

12. Com’è noto, per ogni articolo del *système* l’*Explication* fa seguire al *vrai* il *faux*, e l’uno e l’altro si concludono sempre con la formula esplicativa del *parler ainsi*, con la quale è da un lato ogni volta ribadita l’appartenenza del «*vrai sens des bons mystiques*» (E, VII – *vrai*, 13; S, 115) o dei «*meilleurs mystiques*» (E, XXVII – *vrai*, 22; S, 164) allo spirito della Chiesa, e del Concilio di Trento, e della regola evangelica, e del dogma cattolico, e della tradizione tutta del cristianesimo, e dall’altro ogni volta ascrivito ad un modo di parlare falso e sovvertitore, pericoloso e temerario, ogni genere di errore e ignoranza, confusione ed equivoco, stravaganza o blasfemia. Adducendo a Tronson le ragioni per pubblicare al più presto l’*Explication*, Fénelon dirà tra l’altro che essa servirà da un lato a «disingannare i mistici che si ingannano», dall’altro a «giustificare i libri dei santi» 17.01.1697, C, IV, 121).

13. E, 4; S, 86. Analogamente (E, 3; S, 84) a quanti dubitano della verità e della perfezione del puro amore, Fénelon si propone di mostrarne un’ininterrotta e unanime «tradizione universale ed evidente, dagli apostoli fino a san Francesco di Sales». R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart, Kohlhammer 1963, p. 61, ha osservato fondatamente che Fénelon non teneva affatto all’originalità della dottrina del puro amore, quanto invece alla “sistemazione” di questa tradizione. Su questo punto, è decisiva la lettera all’arcivescovo di Parigi, *Noailles*, del 17.10.1696, in cui l’*Explication* è presentata fra l’altro come un *système suivi*, una *suite nette et précise* che si limita a raccogliere e ordinare in un tutto «parti che sono state cento volte ammesse, e di cui i libri sono pieni» (C, IV, 98): «si esaminino da un lato la quantità di espressioni dei santi, dall’altro i miei ragionamenti, si vedrà che i miei ragionamenti non sono proposti che per moderare le espressioni, e per ridurli a una dottrina del tutto corretta.» *Ibidem*.

14. Abbiamo ripreso la formulazione dei capi d’accusa dalla *Guida spirituale* di J. J. Surin, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1988 (Paris, Desclée De Brouwer, 1963), parte VI, cap. V, pp. 294 e sgg., stesa, a quel che ne dice il curatore M. de Certeau, verso la fine del 1660. Sulla difficile sorte del manoscritto, e dell’intera opera di Surin, che Henri Bremond celebrava come «uno dei più illustri, originali e potenti mistici, non solo della compagnia di Gesù, ma della Chiesa cattolica del secolo XVII», cfr., ivi, l’*Introduzione*, pp. 54 e sgg.



15. F. Fénelon, *Réponse à l'écrit de Monseigneur l'évêque de Meaux intitulé Relation sur le quiétisme*, in *Oeuvres complètes précédées de son histoire littéraire* par M. Gosselin, réimpression de l'édition de Paris 1851-1852 (= OC, seguita dal numero del volume e della pagina), Genève, Slatkine reprints, 1971, III, cap. I, p. 12. Nel momento di massimo pericolo, sotto l'aggressione di Bossuet che, portando lo scontro anche sul piano personale e non solo dottrinario, si scandalizza per le visioni e i «prodigi insensati» riferiti da Mme Guyon, a cui l'arcivescovo di Cambrai si ostinava a prestare credito, Fénelon, pur difendendo le intenzioni e la spiritualità di «questa persona ignorante» (OC, I, 11), sceglie di intendere le esperienze di quest'ultima come una specie di illusioni involontarie, alle quali «ella mi assicurava che non aderiva intimamente» (OC, I, 12), e di condannarle come «visioni folli ed empie, ammesso che tali visioni fossero precisamente così come venivano riferite» (OC, I, 12). Anni prima, alla stessa Mme Guyon, 16.10.1689, Fénelon aveva detto, a riguardo delle esperienze «al di sopra di lui» che la corrispondente gli riferiva «senza giudicarle»: «Non le credo né vere né false. Non ne dubito neppure, perché assolutamente non giudico, ma semplicemente passo oltre, rispettando ciò che non conosco» (C, II, 138). Su Fénelon e Mme Guyon, cf. almeno M. Masson, *Fénelon et Mme Guyon. Documents nouveaux et inédits*, Paris, Hachette, 1907; H. Bremond, *Apologie pour Fénelon*, Paris, Ferrin & C, 1910; L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, cit.; *Madame Guyon. Rencontres autour de la vie et de l'oeuvre*, (Colloque de Ripaille 1996), Grenoble, Jérôme Millon, 1997.

16. La condanna di Papa Innocenzo XII si può leggere in OC, III, pp. 405-410 (la citazione è a p. 406; S riporta nell'*Introduzione* solo le proposizioni condannate: pp. 7-9). Nei suoi termini, pur duri, non compare il giudizio di eresia, né d'altra parte la condanna fu affidata a una bolla, ma soltanto ad un breve. Resta però che in esso si condanna ed esclude, come si vedrà, tutto l'essenziale. Cioè, tra l'altro: che vi sia uno stato abituale di pura carità in cui non ha parte alcuna il desiderio dell'eterna ricompensa (I); che nello stato della santa indifferenza è estinto il desiderio volontario e deliberato per il proprio bene (IV); che si voglia la salvezza solo come una cosa che Dio vuole (VI); che l'anima possa compiere il sacrificio in qualche modo assoluto della propria salvezza (VIII); che l'anima possa persuadersi, con una persuasione riflessa, di essere condannata da Dio (IX); che Gesù Cristo possa aver provato sulla croce un'angoscia involontaria (XIII); che vi sia uno stato passivo in cui le virtù del cristiano possano essere esercitate senza pensarvi (XVIII); che, infine, il puro amore costituisca da solo tutta la vita interiore, "l'unico principio e l'unico motivo" (XXIII).

17. E, 2; S, 80. La distanza da cui scrive è anche biografica. L'incontro con la mistica e Mme Guyon precede infatti di dieci anni la sistemazione teorica dell'*Explication*. Per sua stessa ammissione, sappiamo inoltre che Fénelon non ha mai vissuto in prima persona esperienze mistiche.

18. Nella già citata lettera a Noailles del 17.10.1696, Fénelon confessa di non avere alcuna difficoltà a correggere o ritoccare le *expressions*; similmente, a Mme de Maintenon, fine novembre 1696 (C, IV, 106), dirà: «Io non tengo ad alcun linguaggio, e abbandono tutte le espressioni che si vorranno condannare, purché si salvi il fondo delle cose, e le operazioni della grazia non ne siano colpite»; e ancor più a Bossuet, 9.2.1697 (C, IV, 128): «Appena mi pareva che si temessero certi termini, del tutto abituali nei libri di san Francesco di Sales e di altri santi, ne cercavo degli altri più adatti ad assicurare quanti erano in allarme, e a mostrare che io badavo solo alla sostanza delle cose, senza tenere ad alcuna espressione particolare.» È chiaro però che la mistica non è più questione di linguaggio, quando le questioni di linguaggio appaiono questioni di *solo* linguaggio, e le *fond des choses* non ne viene toccato.

19. «L'anima trasformata è unita a Dio senza mediazione alcuna», (E, XL – *faux*, 36; S, 193).

20. Questa è la ragione per cui Fénelon farà sempre attenzione a parlare di *impurità*, a proposito di questo amore interessato, ma non perciò di peccato. Cfr. ad es. a suor Charlotte de Saint-Cyprien, 10.3.1696, C, IV, 70.

21. Nella *Mémoire sur l'état passif*, che appartiene all'insieme di scritti preparatori che precede l'edizione dell'*Explication*, (e che, rimasto inedito, è stato pubblicato da J.-L. Goré, in *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, PUF, 1956), lo stato del puro amore è così presentato: «L'anima non si cura più volontariamente né del gusto che vi può trovare, né della pena che soffrirebbe se cessasse d'amare, né della ricompensa legata all'amore, né del suo stesso amore, ma unicamente del suo beneamato» (p. 195). Si osservi che il *climax* del testo culmina nel rifiuto della cura di sé dell'amore. J. Le Brun, *Le pur amour de Platon à Lacan*, Paris, Seuil, 2002, p. 161, osserva giustamente che è la cura, l'*occupation*, a portare su di sé il peso della verità dell'amore, «come se l'amore fosse puro dal momento in cui il soggetto se ne distacca, se ne assenta, e in cui questo amore, divenuto senza soggetto, si porta verso il suo oggetto e, per dir così, vi si immerge».

22. F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, in Idem, *Oeuvres complètes de saint François de Sales*, nouvelle édition collationnée et augmentée, Paris, Béthune éditeur, 1836, IV, l. IX, cap. IV, p. 324: «L'indifferenza è al di sopra della rassegnazione.»

23. Fénelon aveva ragione di lamentare un fraintendimento capitale del suo libro: «riducendo tutta la vita perfetta a un solo motivo o principio [*scil.*: il puro amore], non ho escluso né ho potuto voler escludere altro che il principio interiore dell'interesse in quanto proprio»: non dunque l'oggetto, cioè la beatitudine in quanto tale, «l'oggetto esterno, nudo e preso semplicemente in se stesso nella sua bontà, ma solamente in quanto eccita la proprietà, che è un'affezione interna»: *Les principales propositions du livre des Maximes des saints justifiées par des expressions plus fortes des saints auteurs*, OC, III, 288.

24. Cfr. ancora F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, cit., l. IX, cap. IV, p. 324: «Il paradiso non è più amabile delle miserie di questo mondo, se la volontà di Dio è qui come là.»

25. Ne *Les principales propositions*, cit., Fénelon precisa (e delimita) il senso dell'espressione: «sacrificio in qualche maniera assoluto» (che in verità nel corso dell'incriminato art. X diveniva senz'altro «sacrificio assoluto del proprio interesse per l'eternità»: E, X – *vrai*, 16; S, 122). Quel che essa indica, è un «sacrificio sicuro, in rapporto alla beatitudine», non il sacrificio della beatitudine in sé. «*Il sacrificio assoluto è solo del proprio interesse ad un bene così grande*» (OC, III, 268).

26. Cfr. anche qui F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, cit., l. IX, cap. XI, p. 333: «Non c'è nulla tanto triste quanto servire un padrone che nulla ne sa o, se lo sa, non fa nulla per mostrare di gradirlo, e bisogna bene che in questi casi l'amore sia potente, perché si sostiene da solo, senza essere sostenuto da alcun piacere, né avere alcuna pretesa. Così capita qualche volta di non avere alcuna consolazione dall'esercizio del sacro amore, al punto che, come cantanti sordi, noi non sentiamo la nostra voce, né possiamo godere della soavità del nostro canto.»

27. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 71. Vitiello è tornato a riflettere anche in seguito sul Dio che si rivela solo nell'abbandono e nella solitudine della croce, in particolare in Idem, *Il Dio possibile. Esperenze di cristianesimo*, Roma, Città Nuova, 2002. È in (sotterraneo) dialogo con la sua radicale interrogazione filosofica del cristianesimo che questo saggio è stato scritto.

28. La persuasione riflessa non è una riflessione, ma un'*impression*. Essa è rifles-

sa in quanto è *causata* dagli atti di riflessione, è ciò che si produce quando l'anima riflette, ma non consiste essa stessa in atti riflessi: *Les principales propositions*, cit., OC, III, p. 269.

29. Lo schema feneloniano dipende infatti da Francesco di Sales. Se ne veda l'applicazione ancora a proposito del grido di Gesù Cristo: «Anche nostro Signore, issato sulla croce tra la terra e il cielo, non era – sembra – tenuto dalla mano di suo Padre che per l'estrema punta del suo spirito, e, per dir così, per un solo capello del suo capo, che toccato dalla dolce mano del Padre eterno riceveva un afflusso supremo di felicità, tutto il resto rimanendo inabissato nella tristezza e nell'afflizione. Perciò egli gridò: “Dio mio? Dio mio? Perché mi hai abbandonato?», F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, cit., I, IX, cap. v, p. 326. Gridando, Gesù Cristo ci fece sapere «le vere pene e amarezze della sua anima», ma «“subito dopo” mostrò di essere nella “santissima indifferenza” con le incomparabili parole: “Padre mio, rimetto il mio spirito nelle tue mani”», ivi, I, IX, cap. xv, p. 339.

30. «Gli atti diretti ed intimi, senza riflessione che imprima tracce sensibili, sono ciò che san Francesco di Sales ha chiamato cima dell'anima o punta dello spirito. Era in tali atti che sant'Antonio riponeva la preghiera più perfetta, quando diceva: *La preghiera non è ancora perfetta, quando l'eremita sa di pregare*» (E, XIII – vrai, 19; S, 133).

31. Quanto alle facoltà, sensi e immaginazione appartengono senza dubbio alla parte inferiore, così come intelletto e volontà alla parte superiore. Questa superiore regione intellettuale non coincide però con la coscienza di sé, ma anzi vi si può radicalmente sottrarre, sicché Fénelon conosce già il paradosso di un agire intellettuale superiore e incosciente. Sulla topologia delle facoltà nell'anima, cfr. M. Bergamo, *Anatomia dell'anima. Da François de Sales a Fénelon*, Bologna, Il Mulino, 1991.

32. Per Fénelon è importante ribadire però che la separazione non è *intera* (E, XIV – faux, 20) cioè reale, benché *intera*, cioè totale, cioè assenza di comunicazione fra le due parti dell'anima: è un punto teologicamente rilevante, questo, per evitare il docetismo.

33. È noto che il carattere *involontario* della *trouble* creò non pochi grattacapi a Fénelon, che dovette attribuirlo ad un errore del copista (benché non figurasse tra gli *errata* dell'ed. del 1697), perché questa rappresentazione della passione di Cristo non riuscisse blasfema. M. Vannini, S, 134, n. 108, ricorda giustamente come in lettera a Mme Guyon, 9 o 10.7.1689 (C, II, 109) Fénelon avesse già parlato, a proposito della passione, di un «*soulèvement involontaire de la nature*» (e J. Orcibal commentava: *involontaire* si situa meglio nella linea di pensiero di Fénelon: C, III, 190).

34. Tra le molte misure di prudenza prese da Fénelon, non vi è solo quella di restringere a un «piccolissimo numero» (E, XVII – vrai, 22; S, 143) le anime che sono nelle *dernières épreuves*, ma anche quella, più di ogni altra decisiva, di rimettere sempre il giudizio e la *veille* e insomma l'intero decorso dell'*épreuve* alla saggezza di un direttore di coscienza.

35. Fénelon chiama l'eccitazione di questo volere un volere *à contre-temps*, e volere contro tempo è volere contro il tempo presente. (Sullo scrupolo, in quanto è sempre ispirato dal timore o dalla speranza per il proprio interesse, cfr. E, XXXII – vrai, 32; S, 177).

36. È facile riconoscere la concezione cartesiana di un tempo *discreto*, o *discontinuo*, nel disegno feneloniano della vita interiore. Con Descartes, Fénelon condivide anche l'immagine che solitamente vi si accompagna, quella di un Dio onnipotente dall'esercizio della cui azione ad ogni istante dipende la permanenza delle cose nel tempo. Se però il *cogito* cartesiano è preoccupato di assicurare metafisicamente la

certezza di questa permanenza, negli atti d'amore si compie per Fénelon proprio la rinuncia a questo (e ad ogni altro) genere di assicurazione. Se cioè il primo ha bisogno di uscire dalla puntualità dell'*ego sum, ego existo*, per acquistare lo spessore di una *res*, il secondo non solo non ha un simile bisogno, ma anzi si perfeziona proprio rinunciandovi. Dove l'uno cerca di condursi da sé, assicurandosi a un metodo, l'altro vuole che sia la grazia a condurlo, e lascia cadere «gli atti metodici e provocati dalla premura di dare a se stessi una testimonianza interessata della propria perfezione» (E, XVI – vrai, 22; S, 140).

37. Fénelon scrive proprio *passiveté*, forma del termine in uso presso gli spirituali e in seguito scomparsa dalla lingua francese, proprio per evitare ogni confusione con la *passivité*, cioè con la passività oziosa, la semplice assenza di azione rimproverata ai quietisti, ai falsi mistici. Su ciò, cfr. J. Le Brun, *Le pur amour*, cit., p. 146, 153 e sgg.

38. Quanto alla contemplazione passiva, essa «non è miracolosa, perché non consiste se non in una conoscenza amorosa, e la grazia senza miracolo basta per la fede più viva, così come per l'amore più puro» (E, XXIX – vrai, 29; S, 168). Fénelon sta anche attento a riconoscere che «il resto delle anime», cioè quelle che non giungono a tali gradi di profondità spirituale, «non manca di pervenire a gradi di santità ben reali e particolarmente graditi a Dio» (E, XVII - vrai, 22; S, 143), perché il perfettismo dell'amore puro non vada a danno della vocazione universale della Chiesa cattolica.

39. Cfr. E, XXIII – vrai, 32-33; S, 179: «È la carità, come dice san Tommaso seguendo sant'Agostino, che è forma e principio di tutte le virtù. Ciò che le distingue e specifica, è l'oggetto particolare al quale l'amore si applica [...]. L'amore, senza uscire dalla sua semplicità, diviene di volta in volta tutte le differenti virtù, ma non vuole nessuna di esse in quanto virtù [...], ma solamente perché sono la volontà di Dio.»

40. Si tratta di una citazione di F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, cit., l. IX, cap. IV, p. 324.

41. «Secondo me, la passività non è precisamente il puro amore, ma è la maniera in cui il puro amore opera [...]. La passività non è precisamente la purezza dell'amore; ne è l'effetto», F. Fénelon, *Lettre a monseigneur l'évêque de Meaux, pour répondre a son traité latin intitulé Mystici in tuto sur l'oraison passive*, OC, III, p. 203.

42. Senza alcuna pretesa di risolvere in una nota un tema così complesso, notiamo solo che la pretesa di Fénelon di supporre che il fondo dell'anima non è realmente distinto dalle sue potenze, è insostenibile e formalmente contraddetta da passi come questo: «v'è qualcosa nell'anima da cui confluiscono la conoscenza e l'amore, e questo qualcosa non conosce e non ama, come invece fanno le potenze dell'anima», M. Eckhart, *Beati pauperes spiritu*, in *Sermoni tedeschi*, Milano, Adelphi, 1985, p. 134. Questo qualcosa è il *fond, das Grund der Seele*. È vero tuttavia che questo luogo non si lascia pensare facilmente, visto che non basta affatto svuotarlo di tutto, per farne il «luogo proprio di Dio, dove Dio possa operare» (ivi). Quel che non va infatti, è che questo luogo sia ancora un luogo *proprio*: «quando l'uomo mantiene un luogo, mantiene anche una differenza» (p. 136): occorre dunque tenerlo distinto dalle potenze dell'anima, ma occorre anche lasciar cadere la distinzione, la *propriété* che in e con essa si mantiene. Occorre che l'uomo sia così privo di Dio, «che Dio in quanto voglia operare *nell'anima*, sia *lui stesso il luogo* in cui vuole operare» (pp. 135-136; corsivo nostro). Nell'anima, in lui stesso: come deve essere pensata questa condizione?

43. Si noti che questo sentire non ha nulla di sensibile. Se Fénelon ricorre al verbo *sentir*, è perché deve escludere che si dia qui riflessione, che l'anima possa, per dir così, sentirsi sentire. È un uso frequente nei mistici: vi corrisponde ad esempio la distinzione in S. Teresa d'Avila di *sentir* e *entender*.

44. È Francesco di Sales a dirlo, e Fénelon a ricordarlo: *E*, xxviii – vrai, 30; *S*, 169.

45. Da buon cartesiano, Fénelon vi aggiunge pure un errore filosofico: la contemplazione è potuta apparire uno stato miracoloso perché, prevenuti dalla filosofia scolastica, gli stessi mistici han creduto che fosse impossibile senza miracolo contemplare una verità che non fosse passata attraverso i sensi e l'immaginazione. Ma – è Agostino ad averlo insegnato (ed è Descartes ad averne rinverdito la lingua) – è possibile formarsi «l'idea puramente intellettuale e astratta dell'Essere senza limiti e senza restrizioni» (*E*, xxvii – vrai, 28; *S*, 163). Non è quindi più necessario supporre una *absolue ligature des puissances*, e un'ispirazione straordinaria dell'anima (*E*, xxix – faux, 30; *S*, 170).

46. Nella lunga lettera del 10.3.1696 a suor *Charlotte de Saint-Cyprien*, sulla contemplazione, che ebbe l'approvazione dello stesso Bossuet, *C*, iv, p. 70, Fénelon faceva intervenire direttamente «i veri principi della filosofia» nell'*explication* delle «operazioni interiori». I veri principi della filosofia, cioè il cartesianesimo, per il quale occorre sempre un'azione positiva di Dio perché quel che è superi il muro dell'istante, e duri nel tempo. Allo stesso modo, spiegava Fénelon: «ogni momento d'amore e di orazione conferma il suo atto particolare: solo il rinnovare positivamente ogni atto può farlo continuare». Solo dunque l'ignoranza di tali principi fa sì che una persona creda, trovandosi «nella pace e nell'unione abituale con Dio [...] di non fare alcun atto o di farne uno perpetuo». Nel *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, parte II, cap. v n. 94, si ascolta infine la drammatizzazione spirituale della concezione cartesiana del tempo: «Io non posso neppure per un sol momento cogliermi fisso e presente a me stesso per dire semplicemente: *Io sono*. Così la mia durata non è che un perpetuo venir meno.»

47. È in questo modo che Fénelon legge d'altronde il versetto di Paolo (*Gal*, 2, 20): «io vivo, ma non sono io che vivo, è Gesù Cristo che vive in me» (*E*, xxxv – vrai, 33; *S*, 183).

48. «Senza pensare ad essere saggia in sé, l'anima lo è in Dio» (*E*, xxxi – vrai, 31; *S*, 174), col che non della saggezza l'anima fa getto, o di tutte le altre virtù, ma della *propriété* e, per dir così, della *località* della saggezza.

49. J. Gerson, *Lo spirito del Signore*, trad. it. in Idem, *La via semplice dell'amore di Dio*, Casale Monferrato, Piemme, 1997. Il testo di Gerson prosegue mostrando esemplarmente il contraccolpo mistico del movimento ascendente nella chiarezza: «Quindi segue questi stati l'abbandono, o caduta, o estasi. Esempio dell'allodola che quando riceve luce sale, salendo canta e giubila, cantando si dimentica di sé e infine come fuori di sé o presa da spasmi cade», p. 279.

50. Così M. de Certeau interpreta s. Teresa d'Avila, in *Encyclopedia universalis*, XII, Paris, 1985, p. 876. Cfr. anche Idem, *La Métaphysique des Saints. Une interprétation de l'expérience religieuse moderne*, in *Entretiens sur Henri Bremond*, J. Dagens, M. Nedoncelle éd., Paris-La Haye, Mouton, 1967, pp. 113-141.

51. M. de Certeau, *Fabula mystica*, cit., p. 405.

52. La persistenza del motivo unitivo non pare essere minimamente messa in discussione dalla sua interpretazione ontologica o psicologica, e dunque dal passaggio da una mistica di stampo speculativo, alla sua declinazione in termini «volontaristici» o «psicologistici» – che è quel che peraltro accade, e di cui vi è cospicua traccia, nella reinterpretazione volontaristica del *fondo* dell'anima da parte di Fénelon. A voler registrare le differenze, vale altrettanto sottolineare il fatto che se nei grandi mistici tedeschi o fiamminghi si riconosce meglio il tentativo di pensare come l'anima e Dio, pur essendo due, siano nelle nozze mistiche intimamente uniti, anzi «uni», nella fioritura del misticismo in terra francese sembra prevalere invece la preoccupa-

zione di mostrare come, pur essendo uniti, anima e Dio restino tuttavia due. Nell'uno e nell'altro caso, l'esperienza mistica non può non formularsi in paradossi, tanto più entro una tradizione teologica, quella cristiana, che vorrebbe mantenere tra i due – l'anima e Dio – la distanza infinita della creazione, così aggiungendovi il dislivello tra il finito e l'infinito, il temporale e l'eterno, l'imperfetto e il perfetto.

53. S. Tommaso d'Aquino, *La Somma Teologica*, trad. e commento a cura dei Domenicani italiani, testo latino dell'ed. leonina, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1987, 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 25 a. 4 *ad* 1, vol. XV, p. 99. L'articolo citato pone la questione se si debba amare se stessi con amore di carità. La citazione dello Pseudo-Dionigi è dal cap. IV, lectt. 9, 12 dei *Nomi divini*. Cfr. anche 1<sup>a</sup>, q. 60, a. 4, vol. IV, p. 331.

54. Aristotele, *Etica Nicomachea*, introduzione, trad. e commento di M. Zanatta, testo greco a fronte, Milano, Rizzoli, 1986, IX, 4, 1166<sup>a</sup>, 1-2. Cf. anche IX, 8, dove si risolve positivamente l'aporia se si debba amare soprattutto se stessi. In Tommaso, la positiva soluzione della questione se si debba amare se stessi più del prossimo è offerta in *Somma*, cit., 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 26 a. 4, vol. XV, p. 130.

55. «*Esti gar o philos állos autós*», Aristotele, *Etica*, cit., IX, 4, 1166<sup>a</sup>, 31. Forse non è superfluo ricordare *en passant* quanto questo testo abbia di recente impegnato un filosofo come Paul Ricoeur (*Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1990), che ha posto al centro della propria proposta etica, d'ispirazione cristiana, il dispiegamento di tutte le dimensioni della mediazione fra il sé e l'altro, nel completo oblio di ogni eccesso mistico.

56. S. Tommaso d'Aquino, *Somma*, cit., 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 26 a. 3, vol. XV, p. 128.

57. «*Unaquaque pars naturaliter plus ama commune bonum totius quam particulare bonum proprium*», S. Tommaso d'Aquino, *Somma*, cit., 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 26 a. 3, vol. XV, p. 129. Ciò non vuol dire ovviamente che Dio sia pensato come la somma di tutti gli enti, perché è piuttosto l'*esse* cui tutti gli enti partecipano. È proprio per ciò che ciascuno ente non è mai centrato in se stesso, ma in Dio, secondo il principio che «*in rebus naturalibus [...] hoc ipsum quod est, alterius est*», ovvero: «*omnis creatura naturaliter secundum id quod est, Dei est*» (*Somma*, I, q. 60, a. 5 *ad* 1. Sul tema dell'*unitas*, l'intera *quaestio: de amore seu dilectione angelorum* è da vedere).

58. E non sono neppure, ovviamente, disposti su un piede di parità. Pensando gerarchicamente l'essenza dell'amore, Tommaso si allontana da Aristotele, per il quale invece la relazione di amicizia tra simili costituisce la matrice fondamentale da cui derivare l'intera fenomenologia della *philia*.

59. S. Tommaso d'Aquino, *Somma*, cit., 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 25 a. 4 *ad* 2, vol. XV, p. 131: «*Bonum totius diligit quidem pars secundum quod est sibi conveniens; non autem ita quod bonum totius ad se referat, sed potius ita quod se ipsum refert in bonum totius.*»

60. S. Tommaso d'Aquino, *Somma*, cit., 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> q. 26 a. 13 *ad* 3, vol. XV, p. 159: «*unicuique erit Deus tota ratio diligendi eo quod Deus est totum hominum bonum: dato enim, per impossibile, quod Deus non esset hominum bonum, non esset ei ratio diligendi. Et ideo in ordine dilectionis oportet quod post Deum homo maxime diligit seipsum.*»

61. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge* (Beiträge zu Geschichte der Philosophie des Mittelalters), hrsg. von G. von Hertling und C. Baeumker, Münster, Aschendorf, 1908, Bd. VI/6, (Paris, Vrin, 1933<sup>2</sup>), p. 35, presenta la differenza essenziale fra la concezione agostiniana e quella tomista (che mantiene sempre Agostino sullo sfondo) nei seguenti termini: «per Agostino, l'amore di Dio è la forma razionale dell'amore della beatitudine, che è universale e primordiale; per Tommaso, il desiderio della beatitudine è la forma umana dell'amore di Dio, che è universale e primordiale.»



62. Si noti che mentre per Fénelon l'impossibilità della *supposition* è tale solo in linea di fatto, in considerazione delle promesse di Dio all'uomo, ma non in linea di principio, avendo potuto Dio nella sua sovrana libertà negare ogni salvezza, in Tommaso l'impossibilità è assoluta, di fatto e di principio.

63. E non serve neppure per esorcizzare quel che la fenomenologia dell'esperienza amorosa potrebbe dimostrare *ad abundantiam*, che cioè si ami contro la propria felicità, o addirittura che si ami la propria infelicità, che si ami essere infelice. Certo, si può sempre considerare *disordinato* questo amore (così come s'è fatto, da Agostino in poi), amore di pura *cupiditas*, effetto della concupiscenza o nera *libido*: rimane il fatto che, di nuovo, questo amore si definirebbe come tale in virtù del proprio disordine. Si possono adottare molte strategie di contenimento del desiderio d'amore, ma tutte sono destinate a fallire quando esso assume – si direbbe per principio – la forma dell'incontenibilità.

64. «L'anima passiva e disinteressata non vuole neppure l'amore, in quanto è la sua perfezione e la sua felicità, ma solo in quanto è ciò che Dio vuole» (*E*, xxxiii – vrai, 32; *S*, 180).

65. Su questa espressione, che riprenderemo alla fine del saggio, si veda la messa a punto di J. Le Brun, *Le pur amour de Fénelon à Lacan*, cit., p. 183 e sgg.

66. Va rammentato che la critica fu mossa già da Nicolas Malebranche, nel *Traité de l'amour de Dieu*, Milano, Rusconi, 1997, uscito immediatamente a ridosso dell'*explication* di Fénelon, nel 1697.

67. Si vede bene, in questo punto, il fantasma metafisico moderno del libero arbitrio cercare vanamente di prendere qualche consistenza!

68. In una lettera a *Mme Guyon* del 26.6.1689, Fénelon aveva scritto: «Quel che costituisce l'intera passività della volontà e che la rende docile all'infinito, è l'essere tanto semplice e pronta a volere, quando Dio vuole che la volontà voglia, quanto l'essere incapace a volere nulla da sé. Appena si è attaccati alla propria pura passività e al proprio puro volere o al proprio puro avere, sicché si teme di perderlo, se ne è fatta una proprietà che restringe l'anima e la irrigidisce contro l'impulso divino» (*C*, II, 105). Il problema che pone questo testo sta nel passaggio dalla personalità della volontà, che al medesimo tempo, in quanto è interamente passiva, tanto è pronta quanto è incapace a volere, all'impersonale sotto il quale si scrive l'attaccamento alla pura passività: *on est attaché*. Poiché l'anima passiva non vuole più nulla *par elle-même*, chi opera nel «restringimento o l'indurimento» con cui *ci si* attacca alla passività? Si direbbe, anche qui, che la volontà non riesce mai a separarsi dalla proprietà, o almeno che il passaggio dalla proprietà alla non-proprietà non può essere interamente portato al pensiero.

69. M. Eckhart, *Trattati e Prediche*, a cura di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1982, p. 184.

70. M. Eckhart, *Trattati e Prediche*, cit., p. 171.

71. Un primo approfondimento della dimensione ontologica della condizione di due abbiamo provato a condurlo, certo in maniera ancora radicalmente insufficiente, nel volume, cui ci permettiamo di rinviare: M. Adinolfi, *Essere in due. L'operazione del pensiero*, Milano-Nocera, Oedipus, 2003.

72. Questa scrittura intende mostrare il punto in cui il luogo della differenza come indifferenza all'unità può (ma non deve!) essere scambiato senz'altro per unità.

73. Il non aver luogo della differenza esprime l'aporia in cui cade un pensiero della differenza il quale non riesce a sottrarre l'infinito differire alla fermissima identità del differire. Pensare questo luogo senza dargli l'*identità* di un luogo è in effetti il compito al quale alludiamo in quest'ultimo giro di considerazioni.

74. Nei termini di questa attesa, che è anzitutto attesa di sé, attesa dell'attesa, essere senza sé dell'attesa, o ancora attesa che *si* disattende, dovrebbe essere compresa l'ultima parola dell'amore, pronunciata nell'estrema *détresse* dell'abbandono: la remissione del proprio spirito nelle mani del Padre. Attesa, non mera accettazione. Nella difficoltà di esprimere «l'estrema indifferenza della volontà umana», Francesco di Sales, più coraggiosamente di Fénelon, dapprima l'intende come un rimettersi e un lasciarsi morire, sul modello del Cristo che in croce rimette il proprio spirito nelle mani del Padre, poi rifiuta senza esitazione ogni interpretazione 'attiva' del lasciare. Non basterà allora che l'anima dica: sia fatta la tua volontà, perché non vi sarà una volontà propria cui rinunciare. «Non bisogna neppure dire che l'anima accetta o riceve, in quanto accettare e ricevere sono azioni che possono esser dette in certo modo azioni passive [...]. Non bisogna dire neanche che permette [...]. Mi sembra dunque che l'anima che è in questa indifferenza [...] si deve dire che abbia la sua volontà in una semplice e generale attesa.» Questa attesa non ha più il carattere di un'azione, bensì di una disposizione, di un essere-(stato)-disposto. E tuttavia non dismettendo mai l'elemento della volontarietà, l'attesa, lungi dal mantenersi davvero in Sales nello stato di sospensione proprio della potenza, si converte senz'altro e risolve pur'essa in definitiva «accettazione e acquiescenza»: F. de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, cit., I, IX, cap. v, p. 338.

75. Anche qui, l'*in* non ha il mero valore della negazione del possibile, bensì quello dell'essere-in luogo del possibile: lo stato *in* cui è il possibile, non la sua identità ma la sua indifferenza con sé.

76. F. Fénelon, *Instruction pastorale sur le livre intitulé Explication des maximes des saints*, OC, II, p. 293.

77. In questo modo ha potuto anche esprimere all'indicativo la forma assoluta dell'amore, "in cui non si dice più: *vorrei*, ma *voglio*. Nel primo caso, in cui il sacrificio non era che condizionale, esso riguardava ciò che i teologi chiamano la beatitudine formale o creata, in quanto separata dall'amore divino: ma nel secondo caso, in cui i termini hanno forma assoluta, il sacrificio non cade più sulla beatitudine, neanche creata. Non cade che sul solo *interesse proprio per l'eternità*", F. Fénelon, *Instruction pastorale sur le livre*, cit., p. 292.



### III

## DELLA DIFFERENZA DEL CORPO

### Da Descartes a Spinoza

«*Ens per se, ens per accidens* sono espressioni inesplicabili, un vero e proprio gergo dei logici spagnoli, che non significa nulla.»<sup>1</sup>

Naturalmente Pierre Bayle, l'autore di queste parole, aveva torto, anche se si può scusare la preoccupazione che le muoveva, che cioè venissero rovinate «le più sublimi verità del Vangelo» con eccessi di filosofica dottrina. Il fatto è che l'inesplicabilità non era tanto delle espressioni che Bayle citava con disprezzo, quanto della cosa stessa, e a meno di non voler fare come Pascal, che considerava il dogma del peccato originale francamente incomprensibile, ma in grado proprio perciò di gettare luce sulla ancor più incomprensibile natura umana – a meno di non voler fare come Pascal, che non trovava difficile ammettere che un'infinità di cose sorpassa l'umana comprensione, toccava comunque ai filosofi di sbrogliare la faccenda che René Descartes, e qualche suo fervente *sectateur*, aveva alquanto complicato.

La cosa stessa era infatti la natura dell'uomo. E il problema – com'è noto – stava nel modo in cui Descartes aveva dimostrato la distinzione tra cosa pensante e cosa estesa, ma soprattutto nel modo in cui aveva poi concepito, nell'uomo, la loro unione. Dopo avere infatti dubitato che la distinzione sostanziale potesse essere fatta sulla sola base della *clara et distincta perceptio*, il teologo Arnauld si chiedeva, nelle *Objectiones IV*, se, così distinti l'anima e il corpo, sia ancora concepibile che alcunché di corporeo appartenga all'essenza dell'uomo. Non si finirà, era il suo dubbio, col dare ragione alla «opinione platonica», secondo la quale l'uomo è «*solus animus*», di cui il corpo non è che uno strumento [*vehiculum*]?<sup>2</sup> La risposta di Descartes suonava così: non appartiene all'essenza della *mens* che essa sia unita al corpo umano. Tanto la *mens* quanto il corpo sono *res completae*, e per *res completa* s'intende «una sostanza rivestita delle forme o attributi che bastano per farmi riconoscere che è sostanza [*substantiam indutam iis*

*formis sive attributis, quae sufficiunt et ex iis agnoscam ipsam esse substantiam*].»<sup>3</sup> Dopo di che, però, come la mano è considerata per sé sola una *res completa*, anche se, riportata al corpo con il quale forma «un tutto per sé [*unum per se componunt*]» è da considerarsi una sostanza incompleta, così «la mente e il corpo sono sostanze incomplete, quando sono riferiti all'uomo che essi compongono ma, considerati separatamente, sono sostanze complete [*solae spectatae, sunt completae*].»<sup>4</sup> Quanto sia insoddisfacente l'analogia con la mano per la comprensione del modo in cui siano sostanzialmente uniti la *mens* e il corpo, ognuno lo vede. Ma quanto all'unione, Descartes riteneva che quel che la natura insegna tanto esplicitamente e sensibilmente, che cioè «io non solo sono presente al mio corpo, come un pilota sta nel suo battello, ma sono così strettissimamente congiunto e quasi mescolato ad esso, da comporre con esso un'unità [*me non tantum adesse meo corpori ut nauta adest navigio, sed illi artissime esse conjunctum et quasi permixtum, adeo ut unum quid cum illo componam*].»<sup>5</sup> fosse più che sufficiente per respingere, come chiedeva Arnauld, la vecchia immagine dell'*animus utens corpore*.<sup>6</sup> Perciò non si esimeva dal parlare di *unio substantialis*, pur in mancanza di qualunque chiarimento circa il modo di questa unione – che comprensibilmente non fa difficoltà nel caso della mano unita al corpo, ma ne fa qualcuna in più quando si tratta dell'unione di due sostanze distinte essenzialmente da attributi differenti, come nel caso della *res cogitans* e della *res extensa*. Ma, a fronte di queste difficoltà, non sarebbe stato molto più conseguente parlare, a proposito dell'uomo, di *ens per accidens*? Se l'unione col corpo non appartiene all'essenza della *mens*, né al corpo l'unione con la *mens*, com'è possibile che tale unione sia sostanziale e non accidentale?<sup>7</sup>

Le prudenze tuttavia non erano mai troppe, e all'amico Regius che aveva tratto le dovute conseguenze scatenando un vespaio di insidiose polemiche, Descartes consigliava di tornare sui suoi passi, e di accettare che venisse detta accidentale non l'unione, ma la separazione. Il crinale sul quale il filosofo doveva muoversi era molto sottile. Per non offendere i Teologi, Descartes suggeriva di concedere quel che lui aveva già concesso ad Arnauld, che cioè l'unione non è accidentale, perché «il corpo ha tutte le disposizioni richieste per ricevere l'anima», così che sarebbe addirittura «un miracolo che l'anima non si unisca ad esso», ma poi doveva pur aggiungere che «considerando il corpo soltanto, non percepiamo assolutamente nulla in esso per cui desidero essere unito all'anima, così come non percepiamo nulla nell'anima per cui debba essere unita al corpo». Conclusione? Per l'anima, l'unione col corpo «è *in certo qual modo* accidentale, non però *assolutamente* parlando». <sup>8</sup>

Un mese dopo, mentre monta il clamore, Descartes rincarà la dose:

«Dovunque si presenti l'occasione [...] dovete assolutamente dichiarare che l'uomo è *un vero ente per sé, non già per accidente*, e che la mente è unita al corpo realmente e sostanzialmente non in base al luogo o alla disposizione [...], ma grazie a un vero modo di unione, così come tutti comunemente ammettono, anche se nessuno spiega quale sia, né d'altra parte voi siete per questo tenuto a spiegarlo.»<sup>9</sup> Il filosofo, però, si sentiva in dovere di spiegarlo, e di trovare questo vero modo di unione che desse finalmente conto di come l'anima potesse muovere il corpo o esserne mossa. Sfortunatamente, la sua soluzione, localizzata in quel vero prodigio metafisico che doveva essere la ghiandola pineale, situata al centro del cervello, e in grado di trasmettere all'anima le scosse degli spiriti animali che si muovono nel corpo, e al corpo le decisioni prese dall'anima circa quantità e modalità di movimento del corpo – quella soluzione finiva col sommare, non certo con l'elidere, i difetti dello spiritualismo e del materialismo, poiché prevedeva tanto la possibilità che il puro pensiero fosse capace di muovere un corpo, quanto la possibilità di spiegare in termini puramente materiali le formazioni psicologiche dell'anima.

A farglielo notare sarà la principessa Elisabeth, che ne aveva ben donde, dal momento che si trattava, come ammetteva lo stesso filosofo, di «concepire ben distintamente, e nello stesso tempo, la distinzione tra l'anima e il corpo, e la loro unione; questo perché è necessario, a tal fine, concepirli come una cosa sola, e insieme concepirli come due, il che è contraddittorio.»<sup>10</sup> Ma dato pure torto a Descartes, come dovrà essere concepita la natura umana? Il modo più semplice di sbrigarsela con la contraddizione denunciata, è infatti di negare che l'anima e il corpo vadano concepiti come due: da un punto di vista scientifico, non si vede cosa del comportamento umano possa essere iscritto nell'ordine delle motivazioni e dell'agire dotato di senso ed eccettuato così dall'insieme delle cause naturali. D'altra parte, però, qualcosa ancora resiste a considerare questo intero ordine come una bella apparenza priva di qualunque importo ontologico. Questo qualcosa sembra dover essere descritto con metodo fenomenologico, ma una descrizione immanente dei contenuti di coscienza che nulla debba all'atteggiamento naturalistico delle scienze non sembra in grado di innestare la regione della coscienza pura in una dimensione naturale che non sia già sempre governata dal *telos* del senso. *Ens per se*, ma a condizione di perdere la dualità; *ens per accidens*, ma a condizione di perdere l'unità. Nonostante sia ormai da un pezzo che venga denunciata l'insufficienza del cartesianesimo, non siamo riusciti a trovare una maniera soddisfacente di affrontare i suoi problemi.

Il fatto è che la dualità sembra comportare necessariamente distin-

zione, e la distinzione, se è reale e sostanziale, comportare separazione. L'unità viene così perduta. L'unità, invece, nega la separazione, ma riduce anche la distinzione, che non può più essere reale e sostanziale bensì semplicemente modale. La dualità viene così perduta. Se questi sono i termini del problema, non è allora fuori luogo domandarsi se invece di pensare che corpo e anima siano due, non si debba invece pensare che la cosa stessa sia in due (e cioè *nel* corpo e *nell'* anima). Che la stessa cosa debba essere pensata, per dirla con la lettera a Elisabeth, una volta come una e un'altra come due, non è facile concedere, a meno che la cosa in questione non sia essa stessa, in se stessa, in due.

Così, in effetti, si legge in Spinoza. Nella prefazione della v parte dell'*Ethica*, Spinoza non finisce di stupirsi di come un filosofo del calibro di Descartes abbia potuto credere di risolvere la faccenda con la storia della ghiandola pineale: «Che cosa, di grazia, egli intende per unione della Mente e del Corpo? Quale concetto chiaro e distinto egli ha, dico, di un pensiero unito strettamente con una certa porzioncella di quantità?»<sup>11</sup> La sua conclusione è drastica: «non c'è nessun confronto tra la potenza, ossia le forze, della Mente, e quelle del Corpo; e quindi le forze del Corpo non possono in alcun modo essere determinate dalle forze della Mente» (*ibidem*). L'intera proposta di liberazione dalla schiavitù degli affetti, così come l'indicazione della «via che conduce alla libertà» (ivi, p. 573) dipendono dall'eliminazione di questo errore capitale di Descartes, dalla falsa credenza che la Mente sia impegnata in una lotta con il Corpo, e che, essendo distinta da esso, e dotata di un'infinita libertà, possa anche «acquistare un potere assoluto sulle sue Passioni» (ivi, p. 577). La mente, piuttosto, non è altro che «l'idea di una cosa singolare esistente in atto» (*EII*, prop. 11), e la mente umana in particolare è l'idea del corpo umano, cioè di quel certo modo dell'estensione, esistente in atto (*EII*, prop. 13), che noi sentiamo essere affetto in molti modi (*EII*, assioma 4). Ora però, dobbiamo riferire queste proposizioni di Spinoza al problema lasciato in eredità da Descartes. Spinoza scrive infatti che «dalle cose dette comprendiamo non solo che la Mente umana è unita al Corpo, ma anche cosa si debba intendere per unione della Mente e del Corpo» (*EII*, prop. 13, scolio), ma in verità, di primo acchito, non lo comprendiamo affatto. Soprattutto, non comprendiamo come mai l'unione tra mente e corpo sia potuta divenire un rapporto fra l'idea e il suo ideato, come sembra che questi testi dicano,<sup>12</sup> e in che modo sia pensata la “condizione di due” – come potremmo dire – che sarebbe propria dell'uomo e che ci obbligava a non gettare semplicemente alle ortiche la distinzione cartesiana.

Il fatto è che nella concezione spinoziana, per la quale la mente è l'idea del corpo, il corpo è ben più che l'ideato della mente. Non è

difficile dimostrarlo. In base infatti al fondamentale principio, per cui «l'ordine e la connessione delle idee è lo stesso che l'ordine e la connessione delle cose» (EII, prop. 7), «un modo dell'estensione e l'idea di quel modo sono una sola e stessa cosa, ma espressa in due maniere» (EII, prop. 7, scolio). Mente e corpo sono dunque una sola e stessa cosa, espressa tuttavia in due modi. Ma è chiaro che l'idea del modo non è espressione di quel modo per il fatto di esserne l'idea, di rappresentarlo in idea, o più precisamente che essere l'idea di qualcosa non significa esprimere quella cosa. L'idea ha infatti un proprio essere formale, che è distinto dall'essere obiettivo, cioè dal contenuto rappresentativo. Si deve anzi dire che l'idea è, anzitutto, in forza del suo *esse formale*, che costituisce una modificazione dell'unica sostanza nell'attributo del pensiero. Spinoza lo precisa formalmente nella dimostrazione di EII, prop. 5: «L'essere formale delle idee (com'è per sé noto) è un modo del pensare, cioè (per il corollario di E1, prop. 25) è un modo che esprime in una certa maniera la natura di Dio in quanto è una cosa pensante.» L'idea non esprime dunque la natura di Dio in quanto lo ha ad oggetto, ma in quanto «riconosce Dio come causa» (EII, prop. 5); ma l'idea è la stessa cosa del modo dell'estensione proprio in quanto esprime al pari di quello la natura di Dio come sua modificazione; dunque, l'idea non è la stessa cosa del modo dell'estensione in quanto lo ha ad oggetto. Si può fare ancora un passo, e precisare che proprio la *stessità* della cosa, l'essere lo stesso che si trova espresso in due modi, non può trovare espressione nell'idea, cioè nel suo *esse objectivum*, né tantomeno – va da sé – nel modo dell'estensione di cui l'idea è idea. L'idea non può essere lo stesso che il corpo rappresentato in idea, ma in quanto rappresenta il corpo è espressione della stessa cosa di cui è espressione il corpo (e che, proprio perciò, non è il corpo). E se il corpo è rappresentato in idea, l'idea è il rappresentante del corpo, ma lo è nel duplice senso del genitivo, che deve essere sempre osservato: nel senso cioè che offre una rappresentazione del corpo, ma poi anche nel senso che sta per il corpo – o meglio: vale nell'attributo del pensiero quanto vale il corpo sotto l'attributo dell'estensione. Il punto è dunque che questo valere dell'idea non può trovarsi in ciò che appartiene al contenuto obiettivo dell'idea. La rappresentanza dell'idea è così l'irrapresentabile.

Noi sappiamo però cos'è questa rappresentanza: è ciò che Spinoza chiama l'espressione o l'esplicazione della natura di Dio. Nella "soluzione" spinoziana del *mind/body problem*, non va mai dimenticato, in realtà, che né il corpo né la mente sono sostanze, e che non lo è neppure l'uomo. Qualunque presentazione del cosiddetto – con un'espressione tanto fortunata quanto fuorviante – parallelismo spinoziano, che

si limiti a mettere in corrispondenza le idee e i corpi, i modi del pensiero e i modi dell'estensione, mette da parte proprio ciò in virtù di cui Spinoza può stabilire il principio dell'*idem esse*, e cioè la sostanza che si esprime in quei modi.

Ora però dobbiamo provare ad affrontare, nel poco spazio che ci siamo assegnati, una difficoltà di non poco conto. La formulazione alla quale siamo giunti, che cioè la rappresentanza del corpo è irrapresentabile, richiede un supplemento di riflessione, poiché rischia di ricacciarci indietro, ad un'interpretazione dell'ontologia spinoziana della quale la storiografia più avvertita si è in verità già liberata da un pezzo. In questione è infatti il rapporto tra la sostanza, gli attributi e le loro modificazioni. Insistendo sul fatto che, nella relazione tra i corpi e le idee, ciò che si esprime non sono né i corpi né le idee, ma la "cosa stessa" di cui sono espressione, è facile procurare l'impressione che vi sia al mondo dell'altro oltre i corpi e le idee. Insistendo poi sul fatto che la "cosa stessa" non si trova nella rappresentazione ed è irrapresentabile, si procura l'impressione che non solo vi sia dell'altro, ma che quest'altro si celi misteriosamente altrove, mentre invece doveva essere proprio ciò che si esprime *in maniera certa e determinata*, nei corpi e nelle idee. Una simile impressione riproduce l'interpretazione formalistica degli attributi, per la quale essi non sono che punti di vista soggettivi dell'intelletto, che attribuisce all'unica sostanza le proprietà fondamentali del pensiero e dell'estensione. Che questa interpretazione sia errata, lo dicono i testi stessi, e qui non resta altro che rinviare all'abbondante letteratura sull'argomento. L'errore è però procurato da una difficoltà reale, che può essere formulata così: come è possibile mettere una differenza vera e reale dove va osservata l'unità e l'identità? Non è difficile pensare come una cosa possa avere molte proprietà, per la buona ragione che le proprietà della cosa non hanno lo stesso rango ontologico della cosa. Quel che però è difficile, è tenere insieme l'unità della sostanza quando la molteplicità si situa sul suo stesso piano. Qui infatti non ci sono cose la cui unità e identità di cose possa essere mantenuta prima di impegnarsi nelle proprietà. Quanto a Spinoza, lui scrive volentieri: *substantia sive attributus* (o anche: *Deus sive natura*), senza però fornirci particolari istruzioni sul modo in cui tenere fede al suo *sive*. Orbene, se la sostanza si esprime negli infiniti attributi che ne costituiscono l'essenza, e se la distinzione degli attributi è una distinzione reale e non solo formale o soggettiva, come è possibile che la sostanza rimanga la stessa? Per lasciare che rimanga la stessa, non siamo costretti a retrocederla al di qua delle sue espressioni? E se la sostanza non viene retrocessa alle spalle degli attributi, ma si ritrova tutta e senza residui in essi, cosa consentirà ancora di dire

che la sostanza è la stessa, essendo vera e reale, non formale e soggettiva, la distinzione degli attributi? Cosa ancora rimane di identico? E se invece viene retrocessa, non sprofonderà nell'indistinto, secondo la nota critica hegeliana, avendo perduto la realtà degli attributi?

Ebbene, cosa altro troviamo, in queste domande, se non quella impressione che abbiamo suscitato riflettendo sulla relazione tra corpi e idee, e più specificamente tra la mente e il corpo? Ma che si tratti di un'impressione, per quanto tenace, e forse tenace quanto l'illusione naturale e inevitabile di cui parla Kant nella *Dialettica trascendentale*, lo prova già solo il fatto che mostriamo di assumere che tra la mente e il corpo si dia relazione, per poi domandarci che genere di relazione vi sia. Se mente e corpo sono la stessa cosa, non conviene in realtà parlare di relazione, lasciando intendere che tra la mente e il corpo si ponga il problema del loro rapporto al modo in cui si pone tra cose che sono diverse. Né abbiamo dimostrato (e dunque non possiamo presupporre) che ogni genere di rapporto tra due abbia la forma della relazione: anzi, non abbiamo affatto dimostrato che un tal genere si dia.

Resta tuttavia che mente e corpo sono la stessa cosa, espressa in due modi diversi. Il *détour* nelle retrovie dell'ontologia spinoziana ci ha fatto riconoscere in questa formulazione la stessa difficoltà che investe il rapporto tra sostanza e attributi. Ciò che nell'idea è irrapresentabile è proprio l'essere l'idea l'una e la stessa cosa del corpo di cui è rappresentazione, e negli attributi che esprimono la sostanza sembra che vada perduta, o che venga respinta indietro, proprio quell'una e stessa cosa che è la sostanza. Ma qual è la necessità che quell'una e stessa cosa venga per dir così respinta indietro? Se non può stare nella diversità e distinzione degli attributi, bisognerà pur chiedere, ed è una domanda che finora non abbiamo formulato: ma *da dove* viene osservata una tale diversità e distinzione? In una lettera a Schuller, Spinoza, chiamato a rispondere su quello strano mistero per cui la mente conosce dell'infinita natura dell'unica sostanza solo due attributi, si limita sensatamente a osservare: «dico che la mente umana può conoscere soltanto quelle cose che sono implicate dall'idea di un corpo esistente in atto o che possono essere concluse a partire da questa stessa idea.»<sup>15</sup> L'obiezione è sin troppo banale: ma dov'è mai che la mente umana abbia potuto osservare insieme, posti gli uni a fianco delle altre, i corpi e le menti? E più in generale, dove sono mai, dove mai possono trovarsi insieme il pensiero e l'estensione?

Il fatto è che questa non è affatto un'obiezione, ma la risposta. Precisamente: la risposta di Spinoza. Non vi sono corpi e menti, ma solo corpi, o solo menti. È strano che lo si osservi tanto poco, anche quando si prende accuratamente nota del rifiuto spinoziano della soluzio-



ne cartesiana. Il fatto è che se non v'è modo di concepire l'azione dello spirito sul corpo, così come non v'è modo di concepire l'azione del corpo sulla mente, è altrettanto inconcepibile che vi siano da una parte i corpi e da un'altra (quale altra parte?) le menti. L'immagine del parallelismo fa addirittura aggio sul principio della *causa sive ratio*, sicché si continua a pensare che la cosa vada intesa così, come se corpi e menti corressero paralleli non si capisce dove, mentre è chiaro che se non v'è alcuna causalità che li riferisca gli uni alle altre, non c'è più alcuna ragione di mantenere quella semplice congiunzione "e." Manca infatti una congiunzione logica tanto quanto manca una congiunzione causale.

Ora però, quel che in questo modo diviene irrepresentabile è proprio la differenza fra corpi e menti. La differenza non può essere rappresentata, poiché possono esserlo solo i corpi, ma il corpo rappresentato non è il corpo di cui la mente è il rappresentante: ne è appunto la differenza. Questa differenza è dunque la "cosa stessa" dell'un modo di espressione e dell'altro. Se domandiamo: «cosa non è possibile esprimere della sostanza nell'attributo pensiero?», la risposta non può che essere: nulla, poiché non v'è nulla della sostanza che sia inesprimibile. Naturalmente, la stessa risposta dovremo dare per l'altro attributo. E in questo modo siamo messi al riparo da interpretazioni frettolosamente mistiche o apofatiche dello spinozismo. Nulla significa: non vi sono cose che manchino al mondo. Non vi sono cose, idee o corpi, in meno o in più. E la sostanza stessa non è un'altra cosa in meno o in più. Quel che però, senza mancare, in questa maniera non viene rappresentata (e che non può né deve essere rappresentato) è proprio perciò la differenza. La differenza è la sostanza. È essa la stessa cosa che non viene mai rappresentata, sia nell'ordine dei pensieri che in quello dell'estensione.

Si vede bene che ora è tolta la difficoltà di pensare come la sostanza potesse essere una pur nelle infinite modificazioni degli infiniti attributi: la difficoltà insorgeva per il fatto che, volenti o nolenti, continuavamo a pensare la sostanza in termini cosalistici, domandandoci se essa potesse essere un'altra cosa rispetto agli attributi o, non potendo esserlo, come potesse rimanere una e identica. Ma è la differenza che è una e la stessa nel pensiero e nell'estensione, ed è la stessa differenza perché non vi sono *e* il pensiero *e* l'estensione, ma *o* il pensiero o l'estensione.<sup>14</sup>

Ora però bisogna aggiungere qualcosa ancora. Se non c'è modo di congiungere il pensiero e l'estensione, non v'è modo di pensare neppure la disgiunzione. Dire che o c'è il pensiero o c'è l'estensione non è come dire che o c'è Pietro o c'è Paolo. Non è, in particolare, negare,



escludere che vi sia *non l'uno, ma* l'altro attributo. Con una formula ad effetto, dobbiamo forse dire che la differenza non fa perciò differenza. Converterà dire che la sostanza è *nella* differenza, per evitare la sua cosalizzazione, e dire poi anche che la differenza è indifferente.<sup>15</sup> Poiché però le formule sono utili per compendiare un pensiero, non se fanno ad esso ostruzione, proviamo a spiegarci ancora, per finire con un appello all'esperienza che ciascuno ha del corpo.

La mente, dunque, è idea del «Corpo, ossia di un certo modo dell'Estensione esistente in atto» (EII, prop. 13). Il corpo di cui è idea, è il corpo rappresentato, ma anche, come abbiamo detto, il corpo rappresentante, il corpo che l'idea rappresenta, che è l'una e stessa cosa, l'*idem esse* dell'idea, però nel suo *esse formale*, e non nel suo *esse objectivum*, rappresentativo. Questo *idem esse* è da cima a fondo differenza: espressione della differenza. Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante sono dunque differenti, ma senza che questa differenza faccia differenza, e ponga per esempio dal lato del contenuto rappresentato qualcosa in meno di quanto appartenga alla natura del corpo. Il corpo è perciò nella differenza, ma essere nella differenza non allude qui né alla differenza empirica con un altro corpo, e neppure alla distanza metafisico-trascendente da un'anima. Si potrebbe tentare di porre un tratto prima della parola, e scrivere *-corpo*, per indicare questo genere di differenza cui manca, senza che sia una mancanza, l'altro termine della differenza, l'altro termine essendo non altro che la differenza stessa o il differire indifferente del corpo. Ed è importante, notiamo nuovamente infine, che qui si dica proprio che un tale differire è indifferente: la differenza fra il corpo rappresentato e il corpo rappresentante non fa infatti la differenza: non accusa né svela le insufficienze del corpo rappresentato, come se la rappresentazione non fosse ben riuscita e non potesse ben riuscire. L'unica cosa che non v'è nella rappresentazione è la differenza, ma, quanto al corpo, questo significa solo che nell'*esse objectivum* dell'idea non entra la posizione del corpo rispetto alla differenza, l'essere il corpo in condizione di due rispetto ad essa. Il corpo è corpo, insomma, e il corpo rappresentato non differisce dal corpo rappresentante se non perché è lo stesso corpo, salvo che qui "stesso" vuol proprio dire differente.

Come tutto ciò si traduce infine nell'esperienza che noi abbiamo del corpo?

In verità, che il corpo sia lo stesso e perciò sia differente, nella differenza, è proprio ciò di cui facciamo esperienza, anche se non impieghiamo un apparato logico-speculativo per dire la cosa. Noi abbiamo un unico corpo, «e nient'altro» (EII, prop. 13). Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante non sono naturalmente diversi: sono lo stesso

so corpo, il nostro, e sarebbe ben strano che così non fosse. Nessuno pensa che non sia suo e lo stesso il corpo che sente e quello che vede, quello di cui è cosciente e quello che il medico ausculta. Eppure noi facciamo esperienza in noi stessi anche della estraneità del nostro corpo. Questa estraneità è però di un tipo particolare: è – si potrebbe dire – una specifica sconosciutezza, che intanto ci riguarda in quanto ne prendiamo coscienza nella stessa esperienza che abbiamo del corpo come nostro, e non altrove. In idea, direbbe Spinoza, per il quale non v'è movimento del corpo di cui non si dia idea (*EII*, prop. 12), senza tuttavia che questo significhi che qualunque cosa accada al corpo sia trasparente alla coscienza, sia un contenuto rappresentativo della coscienza. Il corpo rappresentato e il corpo rappresentante sono dunque lo stesso, ma quello stesso corpo che abbiamo in idea, e di cui *siamo* l'idea, proprio per questo, proprio perché essendolo lo *abbiamo* anche in idea come nostro, ci è estraneo. Ed è ancora senso comune della nostra esperienza, che proprio questa differenza, proprio questa estraneità, proprio l'inafferrabilità e l'irriducibilità del corpo alle idee della mente o alle sue rappresentazioni obiettive, proprio questo ce lo rende intimamente, appassionatamente nostro.

## NOTE AL CAPITOLO III

1. P. Bayle, *Dictionnaire*, réimpression de l'édition 1820-1824, Genève, Slatkine reprints, 1969, vol. VII, voce *Gorlaeus*, p. 161.

2. R. Descartes, *Oeuvres*, publiées par Ch Adam, P. Tannery, VII, Paris, Vrin, 1964-1974, p. 203.

3. R. Descartes, *Oeuvres*, cit., p. 222.

4. Ibidem.

5. R. Descartes, *Meditatio* VI, in *Oeuvres*, cit., p. 81.

6. E però in risposta a Gassendi, l'autore delle quinte obiezioni, Descartes non temeva di scrivere, che dagli impacci che talora il corpo crea all'azione della mente «segue soltanto che, fino a che è unito al corpo, esso se ne serve come di uno strumento» (*Oeuvres*, cit., p. 354).

7. Si rammenti peraltro che l'espressione *unio substantialis* non compare nel testo delle *Meditationes*, ma solo nelle *Risposte*: in certo modo, essa costituisce un'interpretazione metafisica del referto fenomenico sul quale si attestava la *Meditatio Sexta*.

8. Abbiamo citato dalla lettera a *Regius* di metà dicembre 1641, tradotta in R. Descartes, *Epistolario filosofico*, a cura di M. Adinolfi, Napoli, ESI 2000, pp. 314-315. Sulla cosiddetta querelle d'Utrecht con il teologo G. Voëtius, e con lo stesso *Regius*, con il quale in seguito Descartes interruppe i rapporti, è molto utile R. Descartes, M. Schoock, *La querelle d'Utrecht*, Paris, Les Impressions Noucelles, 1988. Cfr. anche *Descartes et Regius. Autour de l'Explication de l'esprit humain*, a cura di T. Verbeek, Amsterdam, Rodopi, 1993.

9. A *Regius*, gennaio 1642, in R. Descartes, *Epistolario filosofico*, cit., p. 321.

10. A *Elisabeth*, 28 giugno 1643, in R. Descartes, *Tutte le lettere*, 1619-1650, Milano, Bompiani, 2005, p. 1783. E siccome Elisabeth aveva domandato se non fosse più semplice assegnare all'anima materia ed estensione, piuttosto che la capacità di muovere un corpo ed esserne mossa (10 giugno 1643, *op. cit.*, p. 1771), Descartes rilasciava una dichiarazione assai sorprendente: «La supplico di voler liberamente attribuire all'anima tale materia ed estensione, perché con ciò non fa altro che concepirla unita al corpo» (a *Elisabeth*, 28 giugno 1643, *op. cit.*, p. 1783). In questo modo, concepire l'anima unita al corpo significa contraddire la *clara et distincta perceptio*, disfarsi interamente delle ragioni che provano la distinzione dell'una dall'altro! È difficile qui non concludere che l'uomo rappresentava una sporgenza metafisica non catturabile dentro l'ordine delle *Meditationes*.

11. B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, testo latino a

fronte, Milano, Bompiani, 2007, p. 579. D'ora innanzi, ci limiteremo a dare nel testo il riferimento all'*Etica*, indicando in numeri romani la parte, quindi, in numeri arabi, la proposizione (o lo scolio, o la dimostrazione). Non sarà tuttavia segnalato qualche scostamento dalla traduzione citata, preferita solo per via del testo latino a fronte.

12. Cfr. ad es. la dimostrazione di *EII*, prop. 21: «Abbiamo dimostrato che la Mente è unita al Corpo in base al fatto che il Corpo è oggetto della Mente.»

13. *A Schuller*, 29 luglio 1675, in B. Spinoza, *Opere*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Mignini, Milano, Mondadori, 2007, p. 1492.

14. Limiti di spazio ci impediscono di mostrare come vada poi trattato il tema dell'infinità degli attributi. Basti qui la domanda: se la distinzione numerica non è una distinzione reale e sostanziale (cfr. *EI*, prop. 8, scolio 2) è possibile dare un significato numerico all'infinità degli attributi, anche solo negativamente, per indicare qualcosa che supera ogni numero assegnabile?

15. E di nuovo questo significherebbe anche che la differenza è nella differenza, sottraendola così al giudizio di identità, buono per le cose, cioè per i modi, non già per la sostanza.

Parte Seconda  
ESERCIZI DIALETTICI



#### IV

### QUEL CHE GIUNGE ALLA PAROLA

#### Hegel e la proposizione speculativa

##### *La questione*

Nel cominciare, accusiamo già un *certo* ritardo. Prima ancora di cominciare, infatti, abbiamo cominciato. Poiché qui si tratta del linguaggio, e nel linguaggio già da sempre siamo, ben prima di poter dire qualcosa sul linguaggio. Proprio ciò che volevamo dire, o meglio: proprio il voler dire *prima* di dire, proprio ciò non giunge alla parola. D'ora in poi, e lungo tutto il corso delle nostre parole (lungo tutto il corso fenomenologico dell'esperienza), non potrà più abbandonarci l'ostinata volontà di venire in soccorso del linguaggio, in modo che esso dica infine proprio quel che vogliamo dire, e insieme quel che presumiamo esso debba dire. Ma il soccorso giunge sempre dopo, è un "aiutar dopo" (*nachhelfen*: PhG, 184)<sup>1</sup> inevitabilmente in ritardo rispetto al *prima* che vuole dire, al *prima* del voler-dire. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, sezione prima: *La certezza sensibile, ovvero il questo e l'opinione*: «Ma io voglio venire in soccorso del linguaggio, che ha la divina natura, di invertire immediatamente l'opinione, di farne qualcos'altro e di non farla *giungere alla parola*» (PhG, 185).

La questione è tutta qui: cosa davvero giunge alla parola? Cosa affiora, in essa? E il linguaggio ha davvero bisogno di essere soccorso? Vi è forse, come voleva Platone, una insuperabile *asthénéia* del *lógos*?<sup>2</sup> Nel corso di quella stessa esperienza, nella quale va a fondo la certezza sensibile, Hegel nota che in realtà quel voler dire, che non dice quanto intende dire, la *Meinung* (opinione o presunzione) che si lascia sempre sopravanzare e sorprendere nel dire effettivo, proprio per ciò rimane delusa, perché non sa affatto quel che dice.<sup>3</sup> Bene, ma è davvero possibile sapere, sapere perfettamente quel che il linguaggio dice? E quale luogo abita questo sapere? Intendere la proposizione speculativa significa, forse, nient'altro, niente di più e niente di meno, che sapere real-

mente quel che si dice. Pensare la parola, ritornare sulle proprie parole: di questo e non d'altro si tratta nelle poche pagine che la *Vorrede* dedica alla singolare (forse divina?) natura della proposizione speculativa.

In una recente *propuesta de lectura*,<sup>4</sup> Felix Duque ha efficacemente mostrato come le pagine in questione contengano, intrecciati e mescolati l'uno con l'altro, problemi e prospettive diverse, in una concentrazione e in una densità straordinaria e quasi insostenibile – il che ovviamente, lungi dal favorirla, complica terribilmente l'analisi. Si trova così in questi paragrafi coinvolto un problema che la *Wissenschaft der Logik* collocherà nella logica dell'essenza (la relazione forma-contenuto), un altro che verrà invece trattato in sede di logica soggettiva (il problema del giudizio e della sua verità: il sillogismo), un altro ancora che sarà accolto solo dalla logica dell'idea (la “plasticità” della maniera speculativa del pensare), un problema, infine, di pertinenza della storia della filosofia, e che concerne la polemica nei confronti del sistema filosofico schellinghiano, polemica che peraltro dà anche non poco sapore alla pagina di Hegel.<sup>5</sup> Nel corso di questo breve saggio, non si proverà affatto a districare una trama così complicata ed estesa di riferimenti. La quale anzi verrà lasciata cadere, in modo da poter fermare l'attenzione esclusivamente sulla questione indicata, e sull'esperienza di pensiero che essa provoca. In un punto nevralgico del testo, dopo che è stata condotta la critica dell'atteggiamento di pensiero che Hegel chiama raziocinante, *das Räsonnieren* (e dopo che sono state introdotte, a titolo esemplificativo, le proposizioni speculative: «Dio è l'essere»; «il reale è l'universale»), si trova la seguente formulazione: «La proposizione filosofica, proprio perché proposizione [*per la sua natura di proposizione*], risveglia l'opinione [*la Meinung, l'opinione o la presunzione*] del comune rapporto tra soggetto e predicato, e del comune comportamento del sapere. Tale comportamento e l'opinione ad esso relativa sono distrutti dal contenuto filosofico della proposizione; l'opinione fa l'esperienza [*erfhärt*] che è inteso altro da ciò che essa intendeva, e questa correzione della sua opinione costringe il sapere a ritornare sulla proposizione e ad intenderla ora in modo diverso [*anders*]» (*PhG*, 129).

Intendere *diversamente*, in modo diverso, la proposizione. Ritornare su di essa. Hegel dice semplicemente: *anders*. È ben chiaro che il modo in cui la proposizione va intesa è “altro” dal modo in cui viene normalmente intesa: questo modo comune, abituale, è il modo dell'atteggiamento raziocinante del pensare, già duramente investito dalla critica hegeliana sui due punti sui quali esso si oppone al modo di pensare concettuale. Se però – all'altezza del passo che stiamo leggendo – è chiaro ormai il modo nel quale la proposizione speculativa *non*



va intesa, non lo stesso si può forse dire del modo in cui essa va, invece, intesa. In modo diverso, dice infatti Hegel – lasciando francamente intendere, lasciando *presumere* che vi sia *più* di quanto ha appena detto, *più* di quanto è emerso attraverso la critica, anzi la “distruzione”, dell’atteggiamento raziocinante. Sicché si volta pagina, e si comincia il successivo capoverso confidando di trovarvi infine questo «di più». E invece, il testo procede lamentando la «*commistione*» [*Vermischung*] dei due opposti modi di intendere la proposizione – quello speculativo e quello raziocinante – lamentando il ‘disturbo’ che l’uno reca all’altro, e formulando solamente l’auspicio che tale confusione venga evitata, così che il modo ordinario di intendere il rapporto fra le parti della proposizione, fra il soggetto ed il predicato della proposizione, venga decisamente escluso.

Con tutto ciò, però, Hegel non dice direttamente, positivamente, *immediatamente*, in qual modo tale proposizione vada intesa. Questo non significa affatto che la differente maniera d’intendere la proposizione speculativa rimanga completamente nell’ombra, sottaciuta o perfino elusa. Semplicemente, il “di più” che si poteva presumere Hegel dovesse aggiungere a titolo di esposizione e svolgimento di quell’*anders*, di quel “diverso modo”, non c’è. Non c’è una proposizione che ce ne restituisca il contenuto. Può darsi ed è probabile che questo dipenda da una presunzione del tutto errata. Credo tuttavia che sia opportuno e anzi necessario assumere in questa sede uno stile rigorosamente fenomenologico, così com’è suggerito dai termini stessi del passo citato, nel quale si tratta di un’*esperienza* che va compiuta *sulla* proposizione, in modo che l’*opinione* o la *presunzione* risvegliata dalla sua struttura meramente formale venga interamente distrutta. Invece allora di contrapporre, e di contrapporre semplicemente, alla infondata presunzione suscitata da quell’*anders*, da quella forma avverbiale indefinita, la verità della cosa stessa, la verità della forma logica della proposizione,<sup>6</sup> occorrerà piuttosto seguire (ossia *stare puramente a vedere*: è il compito che spetta al filosofo secondo la *Einleitung*)<sup>7</sup> il modo in cui la presunzione infondata (se appunto è tale) vada a fondo, così che la sua verità soltanto negativa si manifesti come tale, non già soltanto *in se* ma per la stessa coscienza che l’ha inizialmente assunta. In certo senso, viene qui descritta l’esperienza che la stessa pagina hegeliana invita a compiere, la presunzione che su di essa viene in un primo tempo e del tutto legittimamente fondata e l’andare necessariamente a fondo di questa presunzione.<sup>8</sup> Come Hegel stesso insegna conducendo la critica della certezza sensibile, questa esperienza non è affatto inutile, e non va pertanto semplicemente omessa e accantonata, né la *Meinung*, l’opinione o la presunzione formata in un

primo tempo viene semplicemente cancellata, soppressa o abolita dallo stabilirsi della verità; essa è invece conservata come tolta, e cioè conservata nella *sua* verità (*sua*, della stessa *Meinung*): proprio la sua infondatezza, la sua nullità, benché non stia “alla lettera” in ciò che è detto, pure è posta ed “affermata” come tale, cioè appunto come nulla, in ciò che dalla sua negazione e come sua negazione è risultato. Tutta la “vertigine formale” della dialettica speculativa sta in fondo qui: nel tener fermo il *mortuum*, e cioè nel porre ed affermare il nulla. Di certo, non si accede allo speculativo, e quindi alla filosofia, se non si concede ad Hegel che la negazione non è mai senza significato per ciò che dalla negazione risulta. Ma per ciò occorre proprio che il negato non sia semplicemente pari a nulla, e che il suo stesso annullamento non sia nulla.<sup>9</sup>

### *La critica dell'atteggiamento raziocinante*

In una pagina già densa di difficoltà e commista di problemi di natura diversa, può darsi che non vi sia affatto bisogno di suscitare simili perplessità, o semplicemente di compiere simili giri. Può darsi che in questo modo si abbia addirittura l'aria di creare e infittire misteri dove non ce ne sono (la qual cosa, bisogna pur confessare, è bensì vera, ma non al modo in cui si può intendere ciò che si è appena detto, si potrebbe dire parafrasando Hegel: in un modo diverso, in altro modo, *anders!*). Comunque si prenda tutto ciò, Hegel ha in effetti già detto molto – al punto del testo in cui siamo – intorno alla natura della proposizione speculativa. Ha già mostrato come essa contrasti la riflessione alimentata e coltivata dal comportamento raziocinante, la riflessione astratta, formale, soggettiva in senso deteriore, ed estrinseca: «tale riflessione, in generale, non è mai nella cosa, ma la oltrepassa continuamente» (*PbG*, 123); di contro ad essa sta quella riflessione che, lungi dall'atteggiarsi liberamente (il che vuol qui dire: arbitrariamente) nei confronti del contenuto, ne costituisce invece il movimento immanente, e la cui negatività non sopravviene affatto dall'esterno e dall'alto, da una riflessione *sulla* cosa, ma costituisce il comportamento intimo, immanente *della* cosa stessa. Hegel ha anche mostrato quel che da ciò consegue quanto alla natura del rapporto fra soggetto e predicato nella proposizione: lungi dal rappresentare la «solida base» ed il «soggetto immobile» cui vengono attribuiti dall'esterno «accidenti e predicati» (*PbG*, 125), il soggetto della proposizione si muove,<sup>10</sup> muove se stesso verso il predicato, dà a se stesso le proprie determinazioni, si determina e differenzia e riprende e ritrova se stesso in questo differenziarsi e determinarsi, e non è nulla (o è un mero

nulla) prima e indipendentemente da un tale movimento.<sup>11</sup> A conclusione di questi densissimi paragrafi, Hegel compendia in una sola battuta il *punctum dolens*: all'atteggiamento raziocinante viene rimproverato di «non intendere come concetto ed essenza il predicato speculativo della proposizione filosofica» (*PhG*, 133).<sup>12</sup>

Queste indicazioni sono ovviamente importanti, indispensabili, però – anche qui – resta l'impressione che manchi qualcosa, ed è in virtù di questa impressione che, giunti all'*anders*, al “modo diverso”, ci attendiamo qualcosa di più. Nel modo più ingenuo – nel modo della coscienza naturale, che non ha ancora raggiunto né possiede la scienza, non ancora padroneggia lo speculativo – si può provare infatti a domandare: *come si passa* da un atteggiamento all'altro, dall'atteggiamento raziocinante al comportamento speculativo? Qual è, ad esempio, la natura di questo passaggio? E vi sono “regole” per eseguirlo? E poi: *chi* esegue un tale passaggio, qual è il *soggetto* che esegue questo movimento, in cui la riflessione cambia per dir così di sede, e dacché apparteneva al soggetto astratto, come mera proprietà del soggetto autocosciente – che poi sarei io o sarebbe l'io – si rivela appropriata alla sostanza come soggetto, in qualità di autocoscienza della sostanza stessa? O forse anche qui, come in Kant, bisogna parlare di *un'arte nascosta* nel profondo dell'anima umana?<sup>13</sup> È sufficiente la critica e la distruzione dell'atteggiamento raziocinante, o, di nuovo, occorre qualcos'altro per intendere la speculatività della proposizione? Io credo che gran parte dell'interesse che queste pagine suscitano riposi proprio su queste insufficienze, vere o presunte, che paiono punteggiarle. Provo ad elencarne qualcuna.

### *Le presunte insufficienze*

1. In questi paragrafi, le osservazioni sulla natura della proposizione speculativa non sono esposte speculativamente. L'esposizione ha per lo più un carattere narrativo. Si tratta cioè di una *erzählenden Exposition*, non già di una vera e propria esposizione filosofica, di una *Darstellung*, di una esposizione cioè che sia essa stessa speculativa, concettuale, pensante;<sup>14</sup>

2. la stessa sede preliminare nella quale si trovano queste pagine – la *Vorrede* – non consente molto e pare anzi insufficiente: «Parlare di filosofia in una prefazione, in qualunque modo poi se ne parli [...], non può essere considerata la maniera adatta in cui andrebbe esposta la verità filosofica» (*PhG*, 49). In una *Prefazione* si possono tutt'al più fare emergere i punti in cui questo differente modo di intendere la natura della proposizione contrasta con l'atteggiamento raziocinante,

ma segnalare le differenze non è ancora dimostrare la verità di un atteggiamento di contro all'altro, tantomeno significa dimostrare che l'atteggiamento pensante rappresenta non semplicemente la verità contrapposta alla non verità dell'atteggiamento raziocinante, l'una di contro all'altra, ma, in modo genuinamente dialettico, la verità *di* quello stesso atteggiamento raziocinante;

3. la distruzione della natura del giudizio o della proposizione in generale – che si tratta di perseguire scientemente, implacabilmente – non giunge fino al punto di cancellare la *forma* stessa della proposizione. La proposizione speculativa è infatti almeno *formalmente* identica alla proposizione in genere (*PbG*, 127): si legge allo stesso modo, benché la si debba intendere *anders*, in modo diverso. Né d'altra parte si vede in quale altra forma potrebbe mai esprimersi il vero. Non vi è nulla di più lontano da Hegel dei mistici silenzi e delle ineffabili esperienze;

4. infine, e in conseguenza della resistenza che la forma oppone alla penetrazione speculativa, il suo superamento, la sua *Aufhebung*, non può essere eseguita immediatamente, né tanto meno è sufficiente riversare nella forma della proposizione, lasciandola perfettamente intatta, un contenuto che si vorrebbe autenticamente speculativo. Proposta, quest'ultima, davvero ingenua, come riversare vino nuovo in otri vecchie, ma che evidentemente non risolve nulla: pensare infatti che si tratta di esprimere un diverso contenuto, lasciando perdere la forma, significa riprodurre del tutto acriticamente quella separazione fra forma e contenuto che costituisce il *pivot* fondamentale del pensiero raziocinante, formale, astratto, che si tratta invece di superare.<sup>15</sup>

### *Esprimere il vero*

Come si vede, in quell'*anders*, in quel diverso modo di intendere la proposizione speculativa, si possono riconoscere tutte queste vere o forse solo presunte insufficienze – le quali in verità presentano un tratto comune: investono tutte la forma dell'esposizione, si raccolgono tutte intorno alla questione dell'*espressione*. Questione nient'affatto accessoria, dal momento che compito della proposizione e in genere della filosofia è proprio quello di «*esprimere* [*Ausdrücken*] che cos'è *il vero*» (*PbG*, 131): di esprimere, non di intuire, presentire, alludere oppure afferrare d'un sol balzo e quant'altro.

Nella proposizione appena citata, Hegel tiene a sottolineare il “che cos'è”, il *was*, poiché da esso dipende la posizione della verità nella forma proposizionale. L'antica e forse inaggirabile domanda della filosofia è dunque qui ancora una volta in questione: il *ti esti*. L'inserzione di queste difficili pagine sulla proposizione speculativa non ad

altro è diretta che a respingere e contrastare quella tendenza, che Hegel considera rovinosa per la filosofia, di affidare il vero semplicemente all'intuizione interna, pura, intellettuale, di respingere da esso, come estrinseca, esteriore, caduca, oppure inadeguata, qualsiasi forma di espressione/esposizione. Come se non ci fossero parole per dire il vero, come se il vero si situasse al di là dell'*oceano delle parole*, oltre tutto ciò che (*was*) si può dire di esso.<sup>16</sup>

Veniamo dunque a trovarci in una posizione piuttosto scomoda: tra le morte rigidità della proposizione, da un lato, la cui forma, il cui schema, si presta male – così pare – ad esprimere cos'è il vero, e d'altro lato lo sbrigativo e frettoloso rifiuto della proposizione, che da queste insufficienze trae motivo e pretesto per una fuga mistica nell'ineffabile (oppure – come sempre più spesso accade – per discutibili incursioni letterarie), ciò che non può non apparire ad Hegel come una vera e propria diserzione dal filosofico, una indecorosa rinuncia a “pensare”.

### *Svolgimento e sillogismo*

Poiché questa via di fuga dal compito autenticamente filosofico dell'espressione del vero si rivela immediatamente impercorribile, non resta che volgersi contro le insufficienze della forma proposizionale. A tale forma pare infatti che manchi qualcosa: manca, in effetti, il movimento che conduce il soggetto verso il predicato, e manca pure la dispiegata, esplicita posizione dell'unità fra le due determinazioni che nella proposizione appaiono divise, separate, finanche opposte. Questo rivolgimento contro la forma della proposizione è per Hegel la sua esposizione autentica, quella nella quale soltanto lo speculativo, cioè il concetto, si fa reale ed effettuale.<sup>17</sup> Lo svolgimento della proposizione, la sua compiuta *Darstellung* non cade allora al di fuori della o intorno alla proposizione, non rappresenta affatto il nostro affaccendarsi, esteriore e soggettivo, intorno ad essa, ma costituisce invece il suo proprio movimento, la *sua* dimostrazione: *sua*, cioè della proposizione stessa, non del nostro esteriore raziocinare.

Viene in chiaro qui che, sebbene manchi il nome, è già preparato il posto per il sillogismo in cui la *Scienza della Logica* riconoscerà la verità del giudizio.<sup>18</sup> Ciò che in queste pagine è riconosciuto come autentica dimostrazione filosofica, quello svolgimento della proposizione in cui è la proposizione stessa a svolgersi, a dispiegarsi, e non già noi a costruire sopra di essa l'impalcatura della sua dimostrazione, diverrà la dottrina speculativa del sillogismo della *Scienza della Logica*. Ciò che in verità viene dispiegato, cioè poi effettivamente pensato, non è altro che la natura della copula, cioè del collegamento fra soggetto e

predicato nella proposizione: l'è del giudizio si toglie come semplice elemento distanziante/separante per rivelarsi, al culmine della dottrina sillogistica, cioè nel sillogismo disgiuntivo,<sup>19</sup> la totalità concreta che si media nelle parti, nel soggetto e nel predicato, ora non più semplicemente giustapposte e separate, ma contenute insieme nella totalità oggettiva sviluppata del concetto.<sup>20</sup>

Le difficoltà della forma proposizionale, insieme con le insufficienze che abbiamo prima elencate, sembrano allora riposare tutte sul carattere introduttivo, provvisorio, parziale, della presente esposizione.<sup>21</sup> In particolare, sembrano dipendere soltanto da ciò, che quel che si trova qui fissato in un'unica, immobile proposizione, deve invece essere dispiegato nel sillogismo. In un insieme di proposizioni.

*Di nuovo: in modo diverso*

Ora è chiaro che se le proposizioni in cui consiste il sillogismo debbono *realizzare* lo speculativo, in esse non potrà ritrovarsi semplicemente una somma di proposizioni, formalmente collegate fra di loro. Anche il sillogismo – come Hegel a più riprese avverte – non deve essere evidentemente inteso come una mera forma, una struttura puramente formale. Anche il sillogismo dovrà essere inteso in modo diverso, *anders*; anche il sillogismo, qualora fosse soltanto la forma logica della dimostrazione, si rivelerebbe un insufficiente contenitore dello speculativo. Anzi, finché sarà soltanto questo, ossia un mero “contenitore”, anche il sillogismo riprodurrà la separazione fra forma e contenuto, e dunque non potrà affatto contenere lo speculativo.<sup>22</sup>

L'obiezione che è possibile formulare su questa base si trova nella stessa pagina hegeliana. Scrive infatti Hegel nella *Vorrede*: «Al riguardo, ci si può certo appellare al fatto, che anche le parti o elementi del movimento dialettico sono delle proposizioni» (*PbG*, 133). Hegel segnala qui quello stesso che accade nel sillogismo, che rappresenterà pure la verità del giudizio, ma non può fare a meno di esprimere a sua volta questa verità in giudizi, di modo che con esso non avremmo fatto altro che retrocedere di qualche passo lungo l'infinita catena dei giudizi. Retrocederemmo allora all'infinito, se ora volessimo provare a dire nuovamente, e a dirlo nuovamente nella forma proposizionale del giudizio, in che modo queste stesse proposizioni sillogistiche debbano essere intese.

Hegel pare sbarazzarsi piuttosto facilmente di questa obiezione, semplicemente osservando che essa non fa che trattare l'esposizione autenticamente speculativa al modo in cui viene solitamente trattata la dimostrazione ordinaria, «in cui i fondamenti impiegati hanno a

loro volta bisogno di fondazione, e così via all'infinito» (*PbG*, 131). Essa cioè fraintende la natura dello speculativo, il quale non può semplicemente ritrovarsi in un'altra o in altre proposizioni, che si riveleranno pertanto – sotto quest'aspetto – altrettanto deludenti della prima, ma deve trovarsi in *un diverso modo di intendere* la medesima proposizione. Non vi è quindi nello speculativo alcuna riformulazione in semplici proposizioni di ciò che la prima proposizione conteneva in modo insufficiente: due o tre proposizioni non sono più sufficienti di una.<sup>23</sup>

*In modo diverso: ma non c'è altro modo!*

Incontriamo dunque nuovamente l'*anders*, il modo diverso di intendere la proposizione, ma questa volta scopriamo che non vi è altro modo di riferirsi allo speculativo. Alla domanda: *in quale modo?* non si può dare altra risposta che non quella aperta e indeterminata, che conosciamo già: *in modo diverso*. Questo vuol dir forse che la nostra impressione che l'esposizione della natura dello speculativo dovesse contenere altro e di più di ciò che s'era potuto dire di esso era effettivamente infondata, mera presunzione, ma non certamente perché era stato già detto tutto: anche quest'ultima è infatti una presunzione infondata, perché immagina che questo "tutto" sia anch'esso costituito di proposizioni. Piuttosto, l'ostacolo della forma proposizionale non è stato affatto eliminato. Questo significa ancora che le insufficienze prima denunciate non hanno carattere semplicemente provvisorio, non sono dovute soltanto ai limiti accidentali di un'esposizione introduttiva, alle difficoltà di spiegarsi in maniera soddisfacente prima di esporre e dispiegare effettivamente il movimento dialettico della proposizione. Il fatto è che la proposizione si muove dialetticamente, ma lo fa ancora in proposizioni! E non c'è altro modo di farlo.<sup>24</sup>

*Inconsapevolezza della domanda*

Se la risposta contenuta in quell'*anders* apparirà ciononostante ancora insufficiente, bisognerà cominciare a sospettare che ciò dipenda non dall'evasività della risposta, ma dalla inconsapevolezza di ciò che la domanda comporta. Ciò che si dice sulla proposizione e sulla sua forma, sul *dictum*, benché sia esso stesso detto, formulato cioè in proposizioni, è tuttavia di altro ordine e natura rispetto al *dictum*, alla proposizione. Se ora si domanda di quale natura si tratti, la domanda rimane al fondo inevasa, ma non per una qualche insufficienza delle parole, ma perché essa nuovamente domanda in vista di un *dictum*, di una proposizione. Parafrasando l'Hegel della critica della certezza sen-



sibile, potremmo dire che questa domanda *non sa quel che domanda*, non sa di domandare qualcosa che non può semplicemente essere restituito come risposta ad una simile domanda. Questa domanda rimane ingenua, irriflessa, perché non si domanda se conviene alla verità filosofica di darsi come risposta ad una simile domanda. È insomma soltanto la posizione della domanda che riproduce all'infinito (ed è ovviamente un cattivo infinito) le condizioni costituzionalmente insufficienti nelle quali rimane prigioniera la nostra risposta.

*Il fenomeno come fenomeno; la forma come forma*

Il nostro compito diviene adesso quello di compiere la difficile svolta che consiste nel riguardare *diversamente* le insufficienze della forma della proposizione. Dobbiamo in particolare prendere di mira e sottoporre a critica un'impressione che potrebbe a questo punto prodursi: l'impressione (l'opinione, la presunzione), che lo speculativo rappresenti – nella proposizione – la verità profonda, che tuttavia non riesce ad esprimersi compiutamente e rimane perciò celata sul fondo, l'interno che non si riversa (o forse non si riversa ancora) completamente in esterno, l'essenza non ancora pienamente manifestata, non ancora reale e realizzata. Il problema non riguarda semplicemente la proposizione speculativa, ma la questione più generale dell'esposizione speculativa: il brevissimo intermezzo intorno alla forma del sillogismo doveva servire proprio a togliere l'illusione di trovare altrove un'altra e più perfetta forma che non rappresenti e non contenga più un ostacolo per la libera espressione del vero.<sup>25</sup>

Per compiere piuttosto celermente quest'ulteriore passo, si può provare ancora una volta a parafrasare Hegel, in un punto in cui si trova credo per la prima volta (per la prima volta all'interno della *Fenomenologia*) compiutamente realizzato lo speculativo ai danni della riflessione intellettuale astratta: in questo modo, cercheremo di riassumere in un solo pensiero l'essenziale.

Si potrebbe dire allora così: «*Lo speculativo è la proposizione posta così come essa è in verità; e poiché la verità della proposizione è di essere una forma, allora lo speculativo è la forma in quanto forma* [si può dir anche, semplicemente: *la forma pensata*]. *Non bisogna però intendere quest'ultima espressione nel senso che lo speculativo sarebbe dunque la proposizione così come essa è per l'intelletto astratto. Si tratta proprio del contrario: la forma, infatti, non è la forma in cui pensa l'intelletto astratto* [in cui in generale si pensa, non dominandola ma lasciandosele dominare, senza cioè prendere coscienza di essa quale forma], *ma è questa stessa forma posta come rimossa.*» Posta come rimossa, tolta e



conservata, “rilevata”<sup>26</sup> e non (troppo) semplicemente, immediatamente abolita, cancellata.

Ciò che si è appena letto non è una citazione letterale di Hegel: è piuttosto un calco della movenza tipicamente dialettica del suo pensiero, in un punto del capitolo fenomenologico sull'intelletto (*PbG*, 231) in cui l'interno, l'essenza, il soprasensibile deve rivelarsi in realtà la verità dell'esterno, del fenomeno, del sensibile, e deve rivelarsi come tale non altrove, non in chissà quali insondabili e abissali profondità, ma nel fenomeno, nel sensibile stesso. Ora, la posizione della forma come rimossa (in generale del finito come rimosso, la posizione del finito nell'infinito, così come esso è in verità) si realizza compiutamente, integralmente, perfettamente soltanto, come Hegel spiega, quando essa non conserva più alcun lato indipendente e per sé. Ciò richiede un'esperienza, una dialettica, nel corso della quale vada a fondo l'identità, l'immobilità e – ciò che è inevitabile – perfino l'incontraddittorietà della forma, qualità che la forma può peraltro vantare soltanto in ragione della sua vacua astrattezza. È possibile ricapitarla molto brevemente nel modo che segue.

### *Il detto (e) il non-detto*

Il vero è lo speculativo, e cioè automovimento infinito del soggetto. Il vero è l'intero. La proposizione tradisce il vero, fissando il soggetto e agganciando estrinsecamente ad esso un predicato astratto. Allora il vero deve ritirarsi nel silenzio a causa dell'insufficienza della proposizione. Ma così il vero, che doveva essere l'intero, falsifica se stesso, la propria speculatività, la propria essenziale inquietudine, rifugiandosi nel chiuso e immoto in sé dell'interiorità essenziale, e lasciando fuori un resto. La proposizione, la cui forma pareva mortificare il vero catturandolo nel suo immobile schema, costituisce in realtà un suo momento essenziale. Essa insieme *tradisce e non tradisce il vero*, è anch'essa sé e il contrario di sé, e solo così può essere espressione perfetta (compiuta, intera ed integrale) del vero: *non essendolo*.

Ovviamente, tutto ciò è stato semplicemente *detto*, né si poteva fare altrimenti. Con Hegel si potrebbe aggiungere: tutto ciò ha semplicemente il carattere di un'esposizione narrativa. Ma la narratività non è soltanto il difetto di un'esposizione in forma di prologo, cui altrove – in una sede più rigorosamente scientifica – si potrebbe ovviare; è piuttosto l'indispensabile tributo che occorre pagare alla linearità consecutiva delle proposizioni: di nuovo, è una insufficienza costituzionale, è per dir così un modo d'essere del tempo in cui rimane impigliata la proposizione. Sicuramente, lo speculativo non può essere sem-

plicemente, *immediatamente* detto, poiché esso è – come s'è visto – il non detto del detto ed il detto del non-detto: sé e il contrario di sé. Ciò significa però che non lo si trova semplicemente rileggendo la proposizione e intendendola diversamente, aggiungendovi appunto quel che in essa non era detto. Non si tratta di una semplice aggiunta: il rilievo che Hegel raccoglie, per scusare l'incomprensibilità delle opere filosofiche, che per comprenderle occorre più volte ritornare su di esse, non può tramutarsi nel ridicolo consiglio di leggere e rileggere nuovamente l'opera, e di sommare alla primitiva comprensione quel che ad una seconda lettura dovesse risultare. Non si tratta neppure, ovviamente, dell'inesauribile infinità ermeneutica che circonda da ogni parte il detto. Il fatto è che il non detto si trova come tale solo nel detto: è questo che si tratta di intendere. Il non detto, *il contrario si trova come contrario solo nel suo contrario*.

### *L'identità speculativa*

È ciò che Hegel spiega a proposito delle essenzialità della riflessione, in quelle pagine cui forse bisogna anzitutto rivolgersi per decifrare le movenze dialettico-speculative del suo pensiero:<sup>27</sup> l'identità, che è identità dell'identità e della non identità, l'identità speculativa, non si limita semplicemente a sommare identità e non-identità, ad aggiungere l'una all'altra, o a presentare l'una dopo l'altra, il che significa anche che l'identità che risulta dall'identità di identità e non identità non è semplicemente, anzi non è affatto, un'identità più grande e più comprensiva, più ampia e tranquillante, e soprattutto non può essere dello stesso genere, della stessa natura, di quella prima identità soltanto astratta, formale.<sup>28</sup> L'identità speculativa – spiega Hegel – è *in lei stessa* assoluta non identità, e ciò che è decisivo e insieme arduo da pensare è proprio quell'aspro e contraddittorio *an sich selbst, l'in lei stessa*. L'identità è identità «*soltanto come differenza identica con sé*» (*WdL*, II, 459). Si riproduce qui il movimento che appartiene in generale a tutte le determinazioni dell'essenza,<sup>29</sup> di essere cioè ciascuna «l'assoluto suo contraccollo in se stessa» (*WdL*, II, 496): ciascuna di esse presuppone se stessa, e il togliere questa presupposizione è quella stessa determinazione dell'essenza; ma d'altra parte togliere la sua presupposizione è la presupposizione stessa (Cfr. *WdL*, II, 446).<sup>30</sup>

### *La difficile congiunzione*

Non si tratta dunque di sommare l'una con l'altra identità e non identità, oppure detto e non detto, perché non si fronteggiano come

grandezze distinte e separate, costituite disciplinatamente l'una in autonomia dall'altra, l'una di fronte all'altra, né si tratta della traduzione *ad infinitum* del non-detto in detto (si può provare nuovamente a suggerire: non si tratta neppure della via della cattiva infinità ermeneutica), perché in tal modo si sfugge al problema, che consiste nell'afferrare nel detto e proprio nel detto il non-detto. Nel detto e *come* detto il non-detto.<sup>31</sup>

Ma qui sembra che con tutto ciò ci si sia cacciati in una irresolubile aporia, per uscir fuori dalla quale non c'è che da fare appello, purtroppo, ad una qualche forma di intuizione, che invece prima era stata messa da parte. Sembrerebbe (*sembrerebbe* soltanto) che si sia prodotta una ricaduta nella immediatezza della certezza sensibile, descrivibile più o meno così: qui c'è qualcosa che non si può dire, ma che perlomeno si può mostrare, o che si sta cercando di mostrare, sia pure fra così tante difficoltà. Pare cioè che noi si rimanga così prigionieri di una opposizione non nuova, di quella opposizione fra il mostrare e il dire in cui si muove per esempio ancora il *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein e che attraversa l'intera tradizione filosofica: la forma logica della proposizione non può essere detta, ma solo mostrata, in un punto dal quale ovviamente le parole debbono ritirarsi: ciò che non si può dire, e su cui si deve tacere, è proprio il linguaggio, il dire stesso, che non può essere detto, ma solo mostrato. A ben vedere, un simile binomio mostrare/dire sta semplicemente riproducendo l'antica coppia metafisica, istituita da Platone, di *noesis* e *dianoia*.<sup>32</sup>

### *Il dire ed il detto*

Non pare allora che si siano compiuti effettivi passi in avanti: può darsi però che, come la coscienza fenomenologica, anche noi si debba disperare della verità delle precedenti certezze, proprio come le presunzioni dalle quali aveva preso le mosse questa lettura dello speculativo hegeliano sono state e dovevano essere in realtà rimosse. Proprio come la coscienza fenomenologica non riesce a venire a capo della verità della propria esperienza, fino a che si ostina a mantenere fermo il proprio oggetto come l'in sé, fino a che quindi si mantiene nella (e mantiene con ciò essa stessa) la distanza dal proprio vero, così anche in questo caso bisognerà che si produca una vera e propria *Umkehrung*, un vero e proprio rovesciamento dell'atteggiamento fin qui tenuto e nel quale siamo rimasti impigliati, e invece di guardare in avanti, lungo il filo delle proposizioni che cerchiamo così faticosamente (ma inutilmente) di dipanare, secondo quella consecuzione lineare il cui rigore e la cui esattezza formale non riesce comunque a restituirci il "modo

diverso” di cui siamo in cerca, invece di riprodurre sterilmente questo atteggiamento, *differendo sempre un po' più in là il punto del non-detto* nella ingenua pretesa di *dirlo*, di porlo innanzi al nostro voler-dire e farlo così oggetto e bersaglio di un ben definito *dictum*, bisognerà volgersi indietro e riprendere daccapo il cammino compiuto.

Cosa risulterebbe da un simile “volgersi indietro”, da una tale *Erinnerung*? Non possiamo certo sperare che esso dica qualcosa *in più* di quel che s'è detto – qualcosa in più del “detto”. Non c'è affatto da sperare che dell'altro ancora giunga alla parola. È d'altra parte sempre vero, in Hegel, che nessuna regola preliminare, nessun metodo è disponibile prima della cosa stessa. E poiché qui lo speculativo è la cosa stessa, non c'è modo di indicare una via d'accesso alla cosa, se non perché si è già da sempre immessi nella cosa, spostati dal e nel suo movimento. Non c'è modo di venir fuori dal soggetto verso il predicato, di “bucare” perciò la forma della proposizione, come se l'uno fosse prima e per sé senza l'altro. Non c'è modo alcuno di dire *prima* del detto (o, in altro modo: di muoversi prima di essersi mossi, essendosi già sempre mossi). Ciò che allora ad un simile volgersi indietro risulterebbe non sarebbe altro che l'essersi già da sempre spostato del dire/dir-si nel detto: l'essere già da sempre rifluito dell'uno nell'altro. Il dire come il non-detto del detto *nel* detto. L'intenzione speculativa, la quale non ha potuto essere sorpresa per dir così sul fatto, nel punto stesso del suo *dirsi*, ha potuto almeno però essere *detta*. Il passare, l'automovimento del soggetto, ossia lo speculativo, non lo si può dire né mostrare: esso è piuttosto il già sempre passato del detto da cui il detto stesso è mediato, l'essere già sempre passato del dire nel detto. Un transito, una transitività, una verbalità che ha però paradossalmente il proprio oggetto (*ob-jectum*) non davanti a sé ma sempre soltanto (e necessariamente) prima di sé. Il suo *dictum* dovrebbe essere dunque riguardato non solo per il suo contenuto logico “interno”, non solo e non tanto per il suo tema diretto, per *ciò* che esso dice, bensì piuttosto secondo il modo, il *come* della sua stessa messa in opera – nella quale peraltro il *dictum* è già da sempre avvenuto: nella luce “obliqua”, diagonale, di uno spostamento, di un (esser)-stato spostato non mai tematizzabile come tale.

Lo speculativo racconta, lo sappiamo, a partire dalla fine (dal detto), da un luogo spostato rispetto all'inizio: il sapere assoluto. Non c'è però altro modo di raccontare. Raccontare in presa diretta sulle cose, questo non è possibile. Questo non significa soltanto che il (ovvero: ciò che è) raccontato è la mediazione interna del racconto, il presupposto pre-posto, posto prima del posto e in funzione di esso. Significa anche che il presupposto è già da sempre dislocato, spostato nel posto

e come posto, altro a se stesso e di se stesso; significa che il presupposto è già da sempre e solo *come* “lo stato spostato”. Proprio e soltanto così la riflessione essenziale è assoluta: non si può *dire* il dire, però lo si è *detto*, e così esso giunge alla parola, come *risultato*. Il dire è (*risulta*: è in certo senso un “dire di risulta”) *ab-solto* da se stesso, essendo stato spostato nel detto. Ovvio che per Hegel nel posto il presupposto sia anche e definitivamente al suo posto. Ovvio che per Hegel tutto sia a posto, nel posto: ossia, ultimamente, nel sapere assoluto. Ma questo è vero solo se lo spostamento, l'essere già sempre passato del dire nel detto, del presupposto nel posto, colmi tutta la potenza del passare, ed esaurisca ogni via di transito. Anzi: soddisfisi ed adegui il pensiero proprio come questo assoluto e già sempre assolto transito dell'uno nell'altro, dell'uno già sempre transitato nell'altro.<sup>33</sup>

S'intenda bene, però: non si tratta, giunti fin qui attraverso la potenza di mediazione dello speculativo hegeliano, di lamentare semplicemente, *contra* Hegel, che in questo modo non si riesce a pensare davvero l'alterità, dal momento che essa è già da sempre risolta nell'identità. In questi termini, una simile lagnanza non saprebbe propriamente di che si lamenta: cosa vorrebbe che si dicesse. In primo luogo, perché, nonostante dia a vedere il contrario, presuppone in realtà di sapere già che cos'è l'altro, preconfeziona di soppiatto un concetto semplice dell'altro, per poi lamentarsi di non riuscire a ritrovarlo.<sup>34</sup> E in secondo luogo perché non è affatto vero che l'altro, compreso e mediato dialetticamente, sarebbe per ciò stesso tolto, ossia risolto e annullato nell'identico. Proprio così l'idealismo hegeliano si mette al riparo dalla contestazione che gli viene sovente rivolta, di risolvere tutto nel concetto, come se questa risoluzione equivallesse a una soluzione e ad una dissoluzione.

Piuttosto, proprio in quanto è tolto, l'altro è conservato come altro: l'altro è altro, *qua talis*, solo nell'altro, ossia nel medesimo. L'altro è “fatto essere” come altro solo nel medesimo. Solo in quanto è andato a fondo, secondo il modulo dell'hegeliano *zugrunde gehen*, esso è anche andato con se stesso:<sup>35</sup> «L'altro non è dunque qui l'essere *colla negazione* o limite, ma *la negazione con la negazione*» (*WdL*, II, 444).

### *Il neutro*

Ciò che però si vuole in ultimo suggerire (e suggerire soltanto), è che l'*Auslegung* dialettica non riesce comunque a catturare, ad esaurire tutto il senso dell'alterità. Ciò che in effetti forse ancora residua, e che rimarrebbe pertanto degno di essere pensato è non già l'altro come tale, il puro e perfetto *eteron*,<sup>36</sup> bensì il più scivoloso e sfuggente neu-

tro. *Ne-uter*: né l'uno né l'altro, né l'uno o l'altro, ma l'indifferente all'uno e all'altro (e però: *nell'uno* e *nell'altro*), l'im-passibile, l'intransitivo o il non mai transitato per le vie del pensiero, non l'alterato ma l'inalterabile del quale tuttavia non ci si libera semplicemente denunciandone l'assoluta vuotezza ed astrazione, quasi fosse un mero *caput mortuum* del pensiero, perché questa sua anonima "immobilità" (che tale risulta solo al movimento del pensiero) è proprio – ed è soltanto – la forma col quale l'intelletto cerca di determinarlo, lo "schema" nel senso, al più, dello schematismo kantiano dell'analogia, e cioè non affatto una determinazione della cosa stessa. Forma quindi "cieca", paradossalmente in-forme, nella quale forse non ci si può mantenere, non si può sostare, ma in cui il pensiero insiste come in una infigurabile e mai domesticabile possibilità. Che *questa* possibilità non possa poi non essere pensata, e anzi non lo sia già da sempre, e non sia così già sempre ripresa nelle volute della dialettica, non dice in verità nulla quanto ad essa, ma tutto quanto a ciò che significa pensarla come un "questo", su cui non v'è che una *Meinung*, un'opinione presuntuosa e maldestra di cui giunge alla parola non altro che quello che può e deve giungervi.

La dialettica hegeliana si conferma e si chiude così nella sua propria tautologia,<sup>37</sup> e lascia accanto a sé la possibilità che l'evento della verità non sia dell'ordine del *tauton*.

## NOTE AL CAPITOLO IV

1. Citiamo la *Fenomenologia dello Spirito* (= *PbG*) dall'edizione italiana a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, pur modificando a volte la traduzione, per la ragione che ha il testo tedesco a fronte.

2. È il celeberrimo *topos* della *Settima lettera*, 343 a, nel quale Platone motiva il suo rifiuto di affidare i pensieri filosofici «ai discorsi e per di più ai discorsi immobili, com'è il caso di quelli scritti con lettere». L'espressione è ovviamente al centro della recente rivalutazione della dimensione orale dell'insegnamento platonico; è bene però tenere presente che, in primo luogo, nel passo in questione (a differenza che nel *Fedro*, 275 d) la diffidenza platonica investe sì la scrittura, ma più in generale essa riguarda i discorsi, tutti i discorsi, e, in secondo luogo, che la rilucenza del vero, di ciò che realmente è, del "quinto", presuppone comunque il trascorrere attraverso gli altri "quattro elementi": nome, definizione, immagine, conoscenza – il che è ben lungi dal significare che i quattro elementi non servono più e possono essere lasciati cadere.

3. Sulla dialettica della certezza sensibile, è ancora da vedere W. Purpus, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel, dargestellt in ihrem Zusammenhang mit der Logik und der antiken Dialektik*, Nürnberg, 1905. Tra i molti possibili rinvii, si veda almeno O. Pöggeler, *Hegels Kritik der sinnlichen Gewissheit*, in *Sinnlichkeit und Vertsand*, hrsg. von H. Wagner, Bonn, 1976, pp. 167-185. Una impegnativa interpretazione è offerta da G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino, Einaudi, 1982, mentre assai poco simpatetica appare la più recente ricostruzione di P. Kobau, *Il questo hegeliano. Trucchi e fatti storici*, «Aut-Aut», 1990, 1, pp. 85-101.

4. F. Duque, *Propuesta de lectura de la «Proposición especulativa» de Hegel*, in *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Barcelona, Granica, 1990, pp. 13-109.

5. Cfr. F. Duque, *Propuesta de lectura*, cit., p. 103.

6. Non si dimentichi che la *Scienza della logica*, voll. 2, Bari, Laterza, 1988 (= *WdL*), in cui rifluisce il problema della proposizione speculativa, contiene anche una genealogia dialettica dell'elemento logico: una indagine intorno alla verità della logica, oltre che una logica della verità. Per quest'ultimo aspetto, cfr. ad es. *WdL*, II, 669: «La logica stessa è ad ogni modo la scienza *formale*, ma scienza della *forma assoluta*, la quale è in sé totalità e contiene la *pura idea della verità* stessa»; per il primo aspetto, cfr. invece poco più avanti quanto Hegel obietta al comune modo di procedere della logica formale: «Le forme stesse che a questo proposito si affacciano [le forme logiche dei giudizi e dei sillogismi], come anche le loro ulteriori determina-

zioni, non vengono considerate che quasi storicamente; non vengono assoggettate alla critica per vedere se siano in sé e per sé un che di vero» (*WdL*, II, 672).

7. La scienza dell'esperienza della coscienza si fonda – com'è noto – sulla differenziazione fra il sapere e l'oggetto del sapere che è già data alla stessa coscienza fenomenologica: «in quanto è la coscienza a esaminare se stessa, non ci resta dunque altro atteggiamento che il puro stare a guardare» (*PbG*, 163).

8. L'ordine fenomenologico della nostra discussione è per questo diverso da quello sistematico, fedele all'impianto della *Scienza della Logica*, adottato, per esempio, da G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1980, cap. II: «*Le jeu de la différence (le jugement)*», pp. 54-88: la differenza apparente nel giudizio e come giudizio è inserita nel movimento stesso del concetto in cui pure viene a raccogliersi – essa è cioè già sempre compresa «nell'economia della totalità» (p. 65).

9. Cfr. su questo *Il sipario dell'identità*, infra, p. 123 e sgg.

10. Per il senso generalissimo di un tale movimento, cfr. *WdL*, II, 652: «Ma il suo [del concetto] divenire ha, come dappertutto il divenire, il significato di esser la riflessione di quello che passa nel suo *fondamento*, e che quello che sulle prime sembra un *altro* in cui il primo è passato, costituisca la *verità* di questo.»

11. Nei termini della *Scienza della Logica*, la proposizione speculativa deve lasciarsi dietro di sé quella riflessione esterna «che si riferisce all'immediato come a un dato» (*WdL*, II, 450), la riflessione «presa comunemente in senso soggettivo, come il movimento della potenza giudicatrice, che oltrepassa una data rappresentazione immediata e cerca per essa delle determinazioni generali o con essa le confronta» (*WdL*, II, 449).

12. Una sintetica e pacata esposizione della critica hegeliana dell'atteggiamento raziocinante – e di contro del «pensare che comprende nella forma del concetto» – può leggersi in H. G. Gadamer, *Hegel e la dialettica antica*, in *La dialettica di Hegel*, Genova, Marietti, 1973, p. 23 e sgg.

13. «Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli»: I. Kant, *Critica della ragione pura*, *Sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto*, Milano, Bompiani, 1976, p. 219. Non a caso citiamo questo noto passo: già in *Fede e sapere* (in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*, introd., trad. e note a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1981) Hegel riconosce nell'immaginazione non semplicemente la facoltà che fornisce le rappresentazioni mediatrici fra intelletto e sensibilità, ma, in quanto essa è attività sintetica assoluta ed originaria identità di opposti, «la ragione immersa nella differenza» (p. 143) da cui soltanto si separano «soggetto e predicato, particolare e universale [che] si manifestano divisi nella forma del giudizio». A ragione L. Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Roma, Armando, 1973, p. 234, ha osservato che il sillogismo, verso il quale la filosofia deve procedere per superare le astratte opposizioni del giudizio, è la risposta di Hegel allo schematismo kantiano.

14. La «natura del metodo scientifico – non separazione dal contenuto e auto-determinazione del proprio ritmo – trova la sua autentica esposizione nella filosofia speculativa. Ora, quest'ultima proposizione, in realtà, pur esprimendo il concetto, non può essere altro per il momento che una anticipazione. La sua verità non è dimostrabile nella presente esposizione, il cui tono è in gran parte narrativo» (*PbG*, 119-121).

15. Si ricordi la discussione hegeliana della «prima posizione del pensiero rispetto all'oggettività» (ossia della vecchia metafisica prekantiana, ma anche della «sem-



pre esistente» veduta dell'intelletto astratto): essa «non ricercava se questi predicati in sé e per sé siano qualcosa di vero, né se la forma del giudizio possa essere la forma della verità» (G. W. F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Bari, Laterza, 1994, = *Esf*, § 28, p. 42). Sul significato decisivo di questa critica della forma intellettualistica della logica, cfr. C. Sini, *Teoria e pratica del foglio-mondo. La scrittura filosofica*, Roma-Bari, Laterza, 1997, p. 93 e sgg.

16. Cfr. Platone, *Parmenide*, 137 a.

17. Cfr. J. Hyppolite, *Proposition empirique et proposition spéculative*, in *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, PUF, 1953, p. 181 e sgg.

18. In realtà, già in *Fede e sapere* si dice: «il razionale [...], l'identità assoluta, non si presenta come termine medio nel giudizio bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la copula "è", un non-cosciente, e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza» (*Primi scritti critici*, cit., p. 142).

19. Com'è noto, il sillogismo disgiuntivo chiude la sezione dedicata al sillogismo della necessità. Manca una figura del sillogismo corrispondente alla quarta figura del giudizio, il giudizio del concetto. La proposta di V. Vitiello, *La riflessione tra cominciamento e giudizio*, p. 95, in *Hegel e la comprensione della modernità*, a cura di V. Vitiello, Milano, Guerini e Associati, 1991, proposta che qui ci limitiamo a segnalare soltanto senza entrare nel merito, è di interpretare l'oggettività, l'essere identico col concetto in cui rifluisce la mediazione sillogistica, come quarta figura del sillogismo.

20. «Nel giudizio però questa identità [di soggetto e predicato] non è ancora posta. La copula è come l'ancora indeterminata relazione dell'essere in generale [...]. Se l'È della copula fosse già *posto* come quella determinata e piena *unità* del soggetto e del predicato, come il loro *concetto*, cotesto sarebbe già il sillogismo. Ristabilire, o meglio, *porre* questa *identità* del concetto è la meta del *movimento* del giudizio» (*WdL*, II, p. 713). Il capitolo dedicato al sillogismo è d'altra parte introdotto da queste parole: «[la nuova forma logica] è la copula del giudizio *adempita* ossia piena di *contenuto*, l'unità del concetto risorta dal *giudizio*, dov'era perduta negli estremi. *Per mezzo di questo adempimento della copula* il giudizio è diventato *sillogismo*» (*WdL*, II, p. 753). Ma sulla natura della copula prima della appropriazione (o della resurrezione) del concetto, cfr. V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Milano, Bruno Mondadori, 1997, p. 95 e sgg.

21. La recente rilettura della *Scienza della logica* proposta da G. Chiurazzi, *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma-Bari, Laterza, 1996, tende a mostrare in essa proprio il «ricomporsi dell'identità sostantivo-verbale del concetto attraverso la dissoluzione dei nessi copulativi e prepositivi, ovvero del *mondo*» (*Hegel, Heidegger*, cit., p. 40) – il che vuol dire attraverso la definitiva soppressione del sistema delle insufficienze, provvisorietà, preliminarità: «La copula, luogo dell'apparente realizzazione del concetto, non è che lo *schermo* frapposto su cui il concetto *proietta* la propria vicenda, una parvenza che togliendosi ristabilisce l'identità del concetto» (*ibidem*). È peraltro significativo che Chiurazzi faccia giungere tale ricomposizione ben oltre la forma del sillogismo, fino all'assoluta intensità del nome proprio (cfr. p. 42 e sgg.).

22. La critica della forma intellettuale del sillogismo è condotta con non poche punte di ironia nella dottrina del concetto della *WdL*, II, pp. 774-780, in nota al sillogismo dell'essere determinato.

23. «Allorché pertanto si riguarda semplicemente il sillogismo come costituito da *tre giudizi*, è questa una veduta formale che non tien conto del rapporto delle determinazioni, da cui tutto nel sillogismo dipende» (*WdL*, II, p. 759; cfr. anche *Enciclopedia*, § 181 e *Anm.*, cit., p. 174). La faccenda è però più complicata di quanto Hegel non dia a vedere: avvertendo che il *dunque* che lega le proposizioni sillogistiche

tra loro «non è da riguardarsi come una determinazione estrinseca [...] che abbia soltanto la sua ragione d'essere e la sua sede nella riflessione soggettiva, ma si deve anzi riguardare come fondato nella natura degli estremi stessi, la cui *relazione* viene daccapo enunciata come *semplice giudizio o proposizione* solo in servizio dell'intelletto astraente» (*ibidem*), resta da chiedersi perché si debba rendere un tale "servizio" all'intelletto astraente, come mai – pur riconoscendolo come accidentale – non si riesca a fare a meno di ciò che appunto è o dovrebbe essere soltanto accidentale, accessorio, strumentale (cfr. C. Sini, *Teoria e pratica*, cit., p. 122).

24. Giunto in fondo alla dottrina del sillogismo, Hegel in verità afferma che «si è ora tolto il formalismo del sillogizzare» (*WdL*, II, 798), che il sillogismo disgiuntivo «non è in pari tempo più un sillogismo» (*ibidem*), dal momento che il medio «si è determinato ad essere l'unità tanto sviluppata e totale, quanto semplice, e la forma del sillogismo, il quale consisteva nella differenza del medio di fronte ai suoi estremi, si è con ciò tolta» (*WdL*, II, 799): la disgiunzione (nella duplice forma: A è o B o C o D; ma A è B; dunque A non è né C né D. Oppure anche: A è o B o C o D; ma A non è né C né D; dunque è B: *WdL*, II, 797) sembra così finalmente riuscire a *dire* quel che rimaneva invece precluso al giudizio: sembra cioè dire *uno actu* identità e differenza, e superare così l'estrinsecità con cui sono poste le determinatezze nella forma della proposizione. *Sembra* soltanto però, visto che per mostrare il duplice gioco della disgiunzione, la reciproca esclusione delle parti in cui si articola il concetto e il loro reciproco riferirsi, la divisione insomma e l'unità, Hegel deve necessariamente *sdoppiare* il sillogismo, scriverlo *due volte*, e invitare così a pensare *ad un tempo* quel che non può non scrivere *in due tempi*. Sul punto, siamo debitori ancora a C. Sini, *Teoria e pratica*, cit., p. 136 e sgg.

25. Sull'inadeguatezza del sillogismo come espressione dell'assoluto cfr. A. Peperžak, *Autoconoscenza dell'assoluto. Lineamenti della filosofia dello spirito hegeliana*, Napoli, Bibliopolis, 1988, p. 151.

26. Per la traduzione del verbo hegeliano *aufheben* con il francese *rélever*, qui ricalcato, cfr. J. Derrida, *Il pozzo e la piramide. Introduzione alla semiologia di Hegel*, in *Margini della filosofia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 129.

27. «Dalla teoria della riflessione esposta nella Dottrina dell'essenza [emerge] la legge stilistica della ragione in senso hegeliano», L. Lugarini, *Orizzonti hegeliani di comprensione dell'essere. Rileggendo la «Scienza della logica»*, Napoli, Guerini e Associati, 1998, p. 267. Sul punto, cfr. pure B. Longuenesse, *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Paris, Vrin, 1981, pp. 41-42, nonché, soprattutto, G. Jarczyk, *La médiation réflexive*, in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, Paris, PUF, pp. 44-53, dove si sostiene che la «figura logica della riflessione, sotto la forma che acquista nel sillogismo, ha una portata universale ed è "la struttura ontologica di tutto ciò che è"» (p. 50). Che siano poi le pagine della *WdL* dedicate alla *reflexion* il luogo in cui Hegel riprende il problema di fondo sollevato sulla speculatività della proposizione filosofica è tesi sostenuta anche da V. Vitiello, *Filosofia teoretica*, cit., p. 112.

28. Hegel ha maturato molto presto questo *Standpunkt*, come risulta dal saggio sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, cit. Cfr. ad es. pp. 27-28: «Se il principio della filosofia deve essere espresso per la riflessione in proposizioni formali, inizialmente come oggetto di questo compito non c'è altro che il sapere, in generale la sintesi del soggettivo e dell'oggettivo ossia il pensare assoluto. Ma la riflessione non è in grado di esprimere la sintesi assoluta in una proposizione, se è vero che questa proposizione deve valere per l'intelletto come una proposizione vera e propria; la riflessione deve separare ciò che è

uno nell'assoluta identità ed esprimere la sintesi e l'antitesi separatamente in due proposizioni, in una l'identità, nell'altra la scissione»; è per questo che l'identità formale assoluta espressa nel principio  $A = A$  «ha soltanto il significato dell'identità intellettuale, dell'unità pura, cioè di un'unità tale che in essa si fa astrazione dall'opposizione» (p. 28) e dunque di un'unità soltanto ideale, astratta.

29. Sulla natura del movimento nella sfera dell'essenza, dove ciascuna determinazione non passa semplicemente in altro, ma trattiene in sé il proprio altro (e l'altro come sé) cfr. D. Dubarle, *La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence*, in *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion*, hrsg. von D. Heinrich, «Hegel-Studien», 18, Bouvier, Bonn 1974, pp. 183-184.

30. Per un commentario analitico delle movenze della logica hegeliana della riflessione, cfr. D. Heinrich, *Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung*, in *Die Wissenschaft der Logik*, cit., pp. 203-324.

31. Su tutto ciò Hegel aveva cominciato a riflettere già nello scritto sulla *Differenza fra il sistema filosofico di Fichte e quello di Schelling*, in *Primi scritti critici*, cit. Cfr. in particolare le pagine sul principio di una filosofia nella forma di una proposizione fondamentale assoluta, pp. 26-31. Sulla "localizzazione formale della collisione" tra giudizio d'identità ( $A \text{ è } A$ ) e giudizio infinito ( $A \text{ è non-}B, \text{ non-}C, \text{ non-}D, \text{ ad infinitum}$ ) nella proposizione ( $A \text{ è } B$ ) così come è assunta dall'atteggiamento raziocinante, cfr. F. Duque, *Propuesta de lectura*, cit., pp. 81-86.

32. Platone, *Repubblica*, l. VI, 511 d-e. Sulla *Destruktion* hegeliana di questa copia, cfr. C. Sini, *Immagini di verità. Dal segno al simbolo*, Milano, Spirali, 1985, pp. 61-63. Altro e ben più complesso problema (qui neppure sfiorabile) è se, nella sua forma ingenua, appartenga a Platone, o non piuttosto ad una certa storia del platonismo, la semplice opposizione di *dianoia* e *noesis*.

33. Il "vantaggio" di aver cercato nelle pagine sulla riflessione assoluta la ripresa del problema della proposizione speculativa potrebbe risultare ora più evidente: nella dottrina del concetto, fino all'idea assoluta, Hegel va in cerca del modo di ricondurre l'obliquità di quello spostamento, il contraccolpo della sua deviazione, sotto la presa "identificante" del concetto, di comprendere in uno ciò che è, nell'uno, solo come e in quanto è immediatamente sbalzato rispetto all'uno. In altri termini: riunire nel concetto e togliere quindi l'esteriore *anche* in cui la riflessione mantiene le categorie in cui pensa, ponendole insieme come indipendenti e *anche* come relative (*Esf*, § 114, p. 125), non può voler dire semplicemente abolire la differenza, cancellare la contraddizione. Porre univocamente l'accento sul movimento che dall'essenza conduce (ha già sempre condotto) al concetto impedisce di vedere che la genesi del concetto non può comportare affatto il semplice e definitivo dileguarsi della prima nel secondo, anche se resta vero che l'una è già sempre e fondamentalmente orientata in senso teleologico verso l'altro: cfr. V. Vitiello, *La differenza in Hegel e Heidegger*, in Idem, *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Napoli, Guida, p. 105. Simili considerazioni richiederebbero però una lettura "topologica" della *WdL*, interessata a metterne in evidenza anche i salti e le discontinuità. Si veda in tal senso la discussione sui rapporti tra dottrina dell'essenza e dottrina del concetto tra V. Vitiello, P.-J. Labarrière e G. Jarczyk: la recensione del primo alla traduzione francese della dottrina dell'essere («Il Pensiero», 1973, 1, pp. 104-109), la *Présentation* premessa dai due curatori alla successiva traduzione della dottrina dell'essenza (Paris, Aubier Montaigne, 1976), poi i saggi di V. Vitiello, *Sull'essenza nella logica hegeliana* e di J.-P. Labarrière, G. Jarczyk, *Structure réflexive du réel chez Hegel*, «Il Pensiero», 1981, rispettivamente pp. 165-177 e pp. 179-184; infine G. Jarczyk, *La médiation réflexive*, in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Hegeliana*, cit., pp. 44-53.

34. È quel genere di obiezioni che non si dovrebbero mai muovere ad Hegel, perché rientrano in quello stile di confutazione del tutto “estrinseco”, privo di pensiero, che – come Hegel scrive a riguardo di molte presunte confutazioni della filosofia spinoziana (*WdL*, II, 656) – «si basa soltanto sul mantenere dal canto proprio rigide e ferme le forme opposte» a quelle che si vuole confutare.

35. «L'altro per sé è l'altro in lui stesso, quindi l'altro di se stesso, e così l'altro dell'altro, dunque quel ch'è in sé assolutamente dissimile, che si nega, *quel che si muta*. Ma in pari tempo esso resta identico con sé, perocché quello, in cui si mutava, è l'*altro*, che non ha veruna determinazione oltre a questa di essere altro. Ora, quello, che si mutava, non è già determinato in una guisa diversa, ma nella stessa, cioè come altro. Nel suo andar nell'altro *non va* perciò *che con se stesso*» (*WdL*, I, 114). La dialettica dell'alterità (di contro al formale uno-accanto-all'altro o all'uno dopo l'altro) è poi ripresa ad un livello ben più alto, nel capitolo sull'idea assoluta che conclude l'opera: cfr. *WdL*, II, 947.

36. Sull'*eteron* platonico, cfr. G. W. F. Hegel, *Lezioni di storia della filosofia*, II, pp. 220-223.

37. «Bisogna, in altre parole, saper conoscere che nel risultato è essenzialmente contenuto quello da cui esso risulta; il che è propriamente una tautologia», *WdL*, I, 36.

## V

### UNA DIALETTICA SENZA SINTESI Su alcune pagine de *Il visibile e l'invisibile*

Il punto di partenza di questo breve contributo sul concetto di dialettica così come si precisa nell'ultima fenomenologia di Maurice Merleau-Ponty può ben essere una citazione tratta da *Il visibile e l'invisibile*, testo da cui ci limiteremo a commentare non più che qualche pagina, senza avere l'ambizione di svolgere il tema che ci siamo proposti nella sua interezza, e soprattutto senza impegnare l'intero arco della prestazione intellettuale del filosofo francese:<sup>1</sup> «All'intuizione dell'essere e alla negintuizione del nulla si deve sostituire una *dialettica*.»<sup>2</sup> Il termine dialettica è posto in corsivo perché Merleau-Ponty, che è qui impegnato in una serrata confutazione della dialettica sartriana, intende dare più di una delucidazione intorno al modo di impiego di questa parola, così carica di significati, di avventura e di storia. Le delucidazioni saranno condotte sino al punto di sostituire il termine in questione con il poco indovinato «*iperdialettica*», con il quale verrà segnalato non già un superamento e un'oltranza, o comunque l'idea che in questa iperdialettica vada a risoluzione qualcosa *di più* che non nella dialettica, ma semplicemente l'irriducibilità di questa idea della dialettica ai modelli che è possibile incontrare nella storia della filosofia, primo fra tutti quello hegeliano. Ma teniamoci, intanto, alla prima indicazione di ciò che è la dialettica, che segue immediatamente le righe appena citate: «Il pensiero dialettico è quello che ammette che il rapporto globale fra un termine A e un termine B non può esprimersi in un'unica proposizione» (VI, 110). Subito dopo Merleau-Ponty aggiunge che occorre «una molteplicità di proposizioni», ma è bene evitare un facile fraintendimento, che qui si tratti cioè di dire insieme più cose, e che perciò non basti una proposizione ma ce ne voglia più d'una.<sup>3</sup> Se la dialettica consistesse in una somma di proposizioni, invece che in una proposizione singola, se consistesse non in una singola tesi, ma in un insieme o in un fascio di tesi, non si

vede qual gran vantaggio essa rappresenterebbe. Benché qui Merleau-Ponty non lo dica esplicitamente, quel che è decisivo è piuttosto che la dialettica non trova espressione adeguata nella forma della proposizione, che il pensiero dialettico deborda da ogni parte la forma della proposizione. La proposizione è insufficiente a contenere un pensiero che non può essere espresso nella forma semplice di una tesi: non si tratta di dire semplicemente – come per esempio in Parmenide o in Sartre – che l'essere è, che non può non essere, ma non perché dirlo sarebbe errato, non perché il contenuto della proposizione sarebbe errato e si dovrebbe piuttosto volgere nel suo contrario, e dire che l'essere *non* è, ma perché quel che qui non va è proprio la pretesa di trovare disponibile completamente in un concetto, e racchiusa quindi nella forma tetica di una proposizione, una verità che trascende da ogni lato il concetto e la proposizione.

Già Hegel conosceva bene i limiti della proposizione. Lo speculativo, cui introduce la *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito*, suppone in realtà la *Destruktion* della proposizione, anche se tale distruzione non giunge fino al punto di cancellare la *forma* stessa della proposizione. La proposizione speculativa è infatti almeno *formalmente* identica alla proposizione in genere:<sup>4</sup> si legge allo stesso modo, benché la si debba intendere *anders*, in modo diverso. Che la forma si conservi dipende anzitutto dal fatto che Hegel avrebbe considerato come una pura e semplice diserzione dalla filosofia, dinanzi alle insufficienze del dire proposizionale, affidare il vero a qualcosa come un'intuizione interna, un'intuizione intellettuale pura, e rifiutare in quanto estrinseca, oppure inadeguata, la forma dell'espressione/esposizione. Come se non ci fossero parole per dire il vero, o magari ce ne fosse una soltanto, auratica e ispirata, e come se il vero si trovasse, immobile e sovrano, al di là del platonico *oceano delle parole*, oltre tutto quello che si può dire di esso.<sup>5</sup> Il rivolgimento contro la mera forma della proposizione è invece l'autentica esposizione del suo contenuto, anzi: l'auto-esporre del contenuto stesso, non giù un affaccendarsi esteriore e soggettivo, ma in ultima analisi impotente, *attorno ad* esso, bensì il suo proprio automovimento, la *sua* dimostrazione. *Sua*, cioè della proposizione stessa, non del nostro esteriore raziocinare.

Benché manchi il nome, è già predisposto in queste considerazioni il luogo per la dottrina del sillogismo che Hegel formulerà definitivamente solo nella *Scienza della logica*.<sup>6</sup> Anche il sillogismo, tuttavia, consta non d'altro che di proposizioni. L'obiezione che cade qui sotto la penna è in fondo formulata già nella *Vorrede*. Scrive infatti Hegel: «*Ci si può certo appellare al fatto, che anche le parti o elementi del movimento dialettico sono delle proposizioni*» (*PhG*, 133). Con riguardo al

sillogismo, ciò significa che anche il sillogismo possiede un'astratta struttura proposizionale e che, a volerlo prendere solo sotto quest'aspetto, non riuscirebbe più adeguato della singola proposizione nell'esprimere cos'è il vero. Due o tre proposizioni, insomma, non son più sufficienti di una.

Merleau-Ponty lo dice a questo modo: la molteplicità di proposizioni di cui ha bisogno la dialettica contiene «punti di vista logicamente impossibili e realmente uniti in esso» (VI, 110). Ciò vuol dire che se ci mantenessimo semplicemente sul piano di una logica formale astratta la dialettica sarebbe messa in scacco da contraddizioni irresolubili. Ma quel che è impossibile sul piano del pensiero, è reale ed effettuale sul piano dell'essere. Quel che non può stare insieme sul piano meramente logico, sta insieme su un piano ontologico. La dialettica è allora pensiero dell'essere, non nel senso che riporta l'essere in una formula, racchiude e sequestra l'essere in una proposizione o in un nesso logico tra proposizioni, non nel senso che l'essere è tutto catturato entro ciò che è “detto” dal pensiero, completamente restituito dal concetto, bensì soltanto nel senso soggettivo del genitivo, nel senso cioè che nel pensiero l'essere pensa e *si* pensa (benché con ciò non sia ancora detto *secondo qual misura e per quanto* si lasci appunto pensare). L'essere non è solo l'oggetto, ma insieme anche il soggetto del pensiero, è il *da-pensare* del pensiero che orienta il pensiero. Il *da pensare* è l'essere reale che «esplosa» in una molteplicità di proposizioni (ciò che Merleau-Ponty chiama volentieri *deiscenza*, e che il pensiero deve poter «accompagnare» – VI, 142). Finché esercitiamo semplicemente un pensiero che ha l'essere come proprio oggetto, e lo cerchiamo come oggetto di una posizione, di una tesi, falliamo la comprensione dell'idea merleau-pontiana di dialettica, e non abbiamo modo di raggiungere, per mera somma di proposizioni, l'essere che queste proposizioni intenderebbero e *di cui* fanno parte. Quel che dobbiamo invece fare, è pensare queste proposizioni a partire dall'essere reale di cui possono costituire soltanto delle propaggini, dei prolungamenti, delle articolazioni, delle membrature (ciò che Merleau-Ponty chiama in senso proprio *espressione*, e che va riferito all'essere stesso che nell'espressione *si* esprime).

Anche su questo punto, può essere di qualche utilità riprendere la trattazione hegeliana, questa volta però per mostrare con precisione il differente esito.

Per Hegel, la proposizione manca il movimento speculativo della verità, poiché collega estrinsecamente un predicato ad un soggetto fisso presupposto. E tuttavia proprio così, proprio mancandola, la proposizione fornisce l'ostacolo, il contraccolpo che la mette in movi-



mento e la mantiene in sé, cioè appunto nella verità.<sup>7</sup> Lo speculativo *non* può essere detto direttamente, immediatamente: con ciò però non siamo rimandati a nulla che, ineffabile, stia semplicemente al di qua o al di là del detto: anche in questo modo infatti il movimento della verità si spegnerebbe in un attingimento semplice, diretto ed immediato. Quel che piuttosto siamo invitati a fare, è rinunciare ai pregiudizi che oscurano la comprensione della negatività della verità speculativa: al pregiudizio, ad esempio, che l'espressione compiuta della verità abbia la forma *positiva* di una proposizione o di una somma di proposizioni (corrispettivo logico-linguistico di una totalità ontica data); al pregiudizio che “detto” e “non detto” si oppongano punto a punto, frontalmente, senza mai mescolarsi e confondersi l'uno con l'altro; al pregiudizio che la negatività del *non* debba insomma essere tolta perché la verità possa essere detta “tutta e intera”, e che dunque ad essa manchi qualcosa finché appunto c'è del *non* che contorna ciò che è detto; al pregiudizio, infine, che il progresso verso la verità (anche quando questa sia posta come irraggiungibile) consista nell'aggiungere proposizione a proposizione, e nel dire quel che *prima* non era detto. Che per le opere filosofiche non basti una sola lettura – come Hegel in questo contesto ricorda, per scusare la loro incomprendibilità – non significa banalmente che una seconda lettura aggiungerà quel che alla prima era sfuggito, né vale come rivendicazione dell'inesauribile infinità ermeneutica che circonda da ogni parte il detto. Il fatto è che il non detto si trova *come tale* nel detto e *solo* nel detto (come il *suo* non): è questo che si tratta di intendere. Il non detto, il contrario, si trova appunto come contrario solo nel suo contrario.<sup>8</sup> Ciò significa, per Hegel, che non c'è da dire nulla più di ciò che s'è detto, e non sarà volgendosi indietro verso quel che non è detto che lo si potrà dire. Che sia necessaria un'*Erinnerung* dipende in effetti proprio dall'impossibilità di sorprendere ciò che è da dire *prima* che sia detto – di cogliere, per dir così, il movimento speculativo “sul fatto”. E quel che ad essa e in essa risulta – il *risultato* – è piuttosto l'essersi già da sempre e interamente spostato, risolto [*aufgehoben*], del *dire* nel detto. Tale risoluzione è *perfetta, assoluta*, proprio nel senso che è interamente *ab-solta* da ciò da cui muoverebbe.<sup>9</sup> Né vale obiettare ingenuamente ad Hegel che in questo modo l'alterità del non detto rispetto al detto non viene mantenuta, o in altri termini che Hegel non riuscirebbe a pensare per davvero l'alterità, e tradirebbe perciò il mandato di ogni autentica dialettica, che non può non svolgersi nello spazio che, separando e unendo, si apre tra identità e differenza, medesimezza e alterità. E non vale in questo modo obiettare non solo o non tanto perché si potrebbe mostrare che l'alterità non è affatto annullata



nella medesimezza, poiché anzi la medesimezza è tale solo grazie all'alterità dell'altro, ed è proprio in quanto l'altro – secondo il movimento dell'hegeliano *zugrunde gehen* – è andato a fondo, che esso è andato con se stesso ed è cioè *veramente* se stesso, ma perché un'obiezione del genere non potrebbe non presumere (ma come, poi?) di sapere già cos'è l'altro, e avvalersi dunque di un concetto presupposto dell'altro, per lamentare poi di non riuscire a ritrovarlo tra le volute della dialettica hegeliana.

Ora, invece, Merleau-Ponty non ha difficoltà a seguire la dialettica hegeliana sul terreno dello *scambio* di medesimezza e alterità, identità e differenza. La proposizione speculativa che dice che l'una è l'altra non può però non impegnare, almeno per Merleau-Ponty, un'esplorazione ontologica del senso d'essere di quella «è», che in Hegel invece viene nella sostanza abbandonato, a beneficio di un'identità che, in mancanza di una simile esplorazione, si risolve, suo malgrado, in identità puramente logica, formale; decade cioè a categoria fra le categorie, genere fra i generi, invece di costituire lo spazio ibrido, promiscuo, della loro composibilità. Si potrebbe dire che Hegel tenta senza riuscirvi di eliminare l'asimmetria che affetta la *koinonia* platonica, per la quale l'essere è il presupposto che rimane sullo sfondo di ogni relazione fra i *méghista ton ghenón*, invece di risolversi, al pari del non essere, in queste. Per Merleau-Ponty certo «non c'è *Ansich* assoluto, non c'è *für uns* assoluto, – e per le medesime ragioni, cioè: loro relativizzazione reciproca, loro *Ineinander*»,<sup>10</sup> ma l'*Ineinander* va inteso proprio come la *dimensione* in cui situare la reciproca relativizzazione, come il loro *essere elementale*: «Il nostro punto di partenza [...] sarà: c'è essere, c'è mondo, c'è *qualcosa*, nel senso forte in cui il greco parla di *to legbein*, c'è coesione, c'è senso. Non si fa sorgere l'essere a partire dal nulla [...]. Si parte da un rilievo ontologico in cui non si può mai dire che lo sfondo non è niente», ed in cui non c'è dunque bisogno, per essere, di annullare il niente.<sup>11</sup>

Un tal essere *a rilievo* è quel che il filosofo francese intende quando si appella ad una filosofia «che tiene conto del mondo» (VI, 67),<sup>12</sup> ed è quello che si dispone a considerare quando osserva che l'essere non può essere semplicemente osservato (da dove poi, da quale impalpabile e disincarnato «bordo dell'essere»? : VI, 78), ma «*deve essere effettivamente percorso*», attraversato (VI, 111). L'ontologia non è infatti la dottrina dell'essere stesa da un *logos* atemporale puro, *logos* di «sorvolo», privo di contatti, complicità e coappartenenza al mondo. In tanto è possibile una comprensione dell'essere, in quanto l'essere che è compreso e la sua comprensione sono fra loro solidali, si sopravanzano l'un l'altro, formano un *chiasma*, e così appartengono ad un mondo

comune, delineano un medesimo orizzonte, non si fronteggiano né sono semplicemente giustapposti, ma stanno in un rapporto di *lateralità* sempre sfuggente, il quale implica per principio la possibilità di «un rovesciamento dei ruoli fra misurante e misurato.»<sup>13</sup> «*Pensiero a lavoro nell'essere*» è allora la densa espressione con la quale l'antica medesimezza dell'*autò* parmenideo si distende nella forma intrinsecamente temporale di un lavoro (VI, 112).

Di un lavoro o di un'esperienza dialettica, pensata in termini radicalmente distanti dalla *metodica* cartesiana (e in genere dal metodologismo scientifico o filosofico). Questo pensiero, che deve percorrere *effettivamente* l'essere piuttosto che sorvolarlo, «trova se stesso procedendo, prova che il cammino è fattibile facendolo» (VI, 111), al contrario di un «pensiero che segue una strada prestabilita» (*ibidem*), al contrario cioè di un pensiero metodico che definisce a priori il proprio regime di validità, indipendentemente da ciò cui si applica. Il pensiero come percorso o come sentiero implica una certa temporalizzazione della verità e dell'essere, che non si danno affatto né si raggiungono una volta per tutte, di maniera che il pensiero che si mantiene costantemente nella loro comprensibilità è sempre un pensiero in situazione, posizionato dentro il percorso che si viene tracciando, animato da uno sfondo o da un orizzonte che rimane ineliminabile e anzi costituisce la condizione irrinunciabile del suo senso. In breve: «colui che parla codetermina il senso di ciò che dice» (*ibidem*), col che ritroviamo la caratteristica formale dell'interrogazione filosofica, la quale è sempre coinvolta in ciò intorno a cui interroga, cosicché, in primo luogo, l'interrogazione non verte sull'oggetto più di quanto verta sul soggetto stesso, e in secondo luogo è il mondo stesso, per dir così, a continuarsi nella domanda.<sup>14</sup>

Ma torniamo a considerare più da vicino l'idea merlo-pontiana della dialettica. Come ogni dialettica, essa porta con sé il concetto della mediazione tra i termini coinvolti: «ogni termine – scrive Merleau-Ponty – non è tale se non portandosi verso il termine opposto e diviene ciò che è in virtù di un movimento, che per ogni termine è la stessa cosa passare nell'altro o divenire sé» (VI, 111-112). È ancora una profonda idea hegeliana che è qui all'opera (ed è ancora in polemica nei confronti di Sartre che si precisa il carattere di questo movimento, dal momento che esso non ha, per Merleau-Ponty, la velocità infinita e nulla di un movimento puramente concettuale, quale avviene tra le opposte grandezze dell'essere e del nulla in Sartre). L'idea è la seguente: che nessuna determinazione è rigorosamente pensabile in sé e per sé, né può essere fermata e fissata una volta per tutte, presa isolatamente per sé e indipendentemente dal termine opposto. Nessuna deter-

minazione è aliena dal movimento, dal divenire. Più ancora: «Ogni termine è la sua propria mediazione» (VI, 112). Non vi è cioè prima il termine e poi la sua mediazione, la mediazione non sopraggiunge semplicemente dall'esterno, poiché non vi è interno che non si esteriorizzi, né esterno che non si interiorizzi. Ogni termine è la mediazione di sé. La mediazione è, qui, prima: «È escluso quindi che la mediazione abbia la sua origine nel termine positivo, come se fosse una delle sue *proprietà* – ma è ugualmente escluso che essa gli giunga da un abisso di negatività esteriore, che avrebbe presa su di esso e lo lascerebbe intatto» (VI, 113).

Questo pensiero ha così un andamento *circolare*. Torna su di sé, mentre esce da sé.<sup>15</sup> Orbene, come va intesa la dialettica di questa circolarità e di questo ritorno? In Hegel, la circolarità diviene senz'altro la forma di un pensiero autenticamente speculativo. La ragione formale di ciò può essere molto sommariamente esposta così: un pensiero che dipenda da ciò che non è pensiero non è un pensiero. L'apparente ovvietà di questa proposizione nasconde ancora una volta, tuttavia, dietro l'evidenza speculativa della tautologia, un profilo formale vuoto che Merleau-Ponty rigetta, in favore di quel luogo ontologico originario, grezzo, nel quale il *non* indica un modo dell'essere, piuttosto che un'astratta negazione. Poiché, certo, se pensiero e non-pensiero (come più sopra dicevamo, detto e non-detto) fossero semplicemente opposti l'uno all'altro, è evidente che non vi sarebbe modo di passare dall'uno all'altro (o, se vi fosse, il passaggio sarebbe già tutto da sempre e per sempre consumato).<sup>16</sup> Merleau-Ponty rifiuta cioè la capriola dialettica per cui allora, ben lungi dall'opporli, e anzi proprio perché si oppongono, essi sono senz'altro identici. Quest'identità è solo l'altro volto di quell'opposizione, e come quella è assoluta (nel senso dell'*enantion*), così questa lo è altrettanto. La formulazione di stampo hegeliano secondo la quale non c'è nessuna immediata coincidenza, ma solo differenza nell'identità, non mostra ancora il punto decisivo, che consiste tutto nel modo in cui viene interpretato l'essere-*in* della differenza. Che infatti la differenza sia nell'identità non significa affatto, per Merleau-Ponty, che l'identità è così ampia da includere il proprio «non», bensì che questa identità non è poi mai veramente tale, mai liscia, positiva e piena, ma conosce «gradi», una «organizzazione in profondità» (VI, 91-92) e non è perciò mai veramente compiuta, mai perfettamente definita, ma sempre vaga, ambigua, sfalsata, *imminente* e mai tutta presente. Merleau-Ponty impiega il verbo *bouger*, che si usa per dire di una fotografia che è mossa, sfocata, dai contorni imprecisi e indefiniti. Quando poi Merleau-Ponty preferirà parlare senz'altro di «differenza di differenza»,<sup>17</sup> di nuovo non si potrà inten-

dere ciò nel senso astrattamente logico-riflessivo di un ripiegamento della differenza sulla sua propria *identità* di differenza: non perché la fuga delle differenze non conosca alcun movimento riflessivo, alcun ritorno in sé, ma perché questo ripiegamento non si conclude in una perfetta coincidenza, ma lascia sempre fuori qualcosa, e si fa contatto solo «mediante uno scarto» (VI, 208).

Ma leggiamo ancora Merleau-Ponty: «Il movimento circolare non è la semplice somma dei movimenti opposti, né un terzo termine aggiunto a essi, ma il loro senso comune, i due movimenti componenti visibili come uno solo, divenuti totalità» (VI, 112). Si è già visto che la dialettica fra due termini non consisterà nella loro semplice somma, né tanto meno nel terzo che gode del litigio dei primi due. Merleau-Ponty dice che si tratta del loro “senso comune”, e, di più, ne parla come di un “elemento”, nel senso presocratico del termine. Ma quel che è decisivo è che la comunione del senso *sta tra* i due termini, è ciò che in essi aleggia, e tra essi si muove. La dialettica tra i due termini è appunto questo “tra”, questo rapportarsi dei due, nel quale tuttavia non ci si installa mai, sicché l’elementale rimane sempre di sfondo, non riconducibile in capo né all’uno né all’altro termine.

La preoccupazione cui abbiamo prima dato voce, di non ridurre la dialettica in tesi e formule, di non farne semplicemente lo strumento o l’armatura di un pensiero, di intenderla sempre in uno con l’essere che essa pensa, deve qui ritornare per non fraintendere quanto abbiamo appena ragionato intorno all’essere come mediazione. Scrive dunque Merleau-Ponty: «Uno dei compiti della dialettica, come pensiero di situazione, pensiero a contatto con l’essere, è di scuotere le false evidenze, di denunciare significati avulsi dall’esperienza dell’essere, svuotati, e di criticare se stessa nella misura in cui diviene tale. Orbene, essa corre il pericolo di divenirlo non appena si enuncia in tesi, in significati univoci, non appena si stacca dal suo contesto antepredicativo» (VI, 113). La dialettica non è una formula buona per tutti gli usi, uno schema di pensiero che si lascia applicare indifferentemente qui e lì, e non si risolve in tesi o formule. Se dico: l’essere è mediazione e dialettica, e se pretendo di restituire qui in forma univoca, una volta per tutte, il significato dell’essere, *ciò* che l’essere è, manco inevitabilmente il senso dell’essere, proprio nella misura in cui pretendo di racchiuderlo in una proposizione. L’essere è mediazione, posso ben dirlo, a patto però di concedere subito che la mediazione in cui consiste l’essere deve essere esercitata per così dire anche su questa proposizione stessa, che anch’essa va mediata, che anch’essa ha un contenuto latente che è più importante di quello manifesto, che anch’essa ha uno sfondo e può essere intesa nella misura in cui chi la intende frequenta questo stesso

sfondo, o *sensu comune*, dal quale è per dir così prelevata. La proposizione in questione è dunque soltanto un segnale o una pista da percorrere, non già un segno riempito una volta per tutte di significato.

Questo ha naturalmente delle conseguenze quanto al modo di frequentare questo pensiero. La dialettica non può divenire una dottrina, non può che essere *praticata*. Costituisce un abito del pensiero, un esercizio, un'etica e non una teoria.<sup>18</sup> Ridotta a meccanismo esplicativo, la dialettica non è più se stessa: estratta – o, come dice Merleau-Ponty, *estrapolata* (VI, 114), isolata dal contesto di cui costituirebbe l'anima, il movimento – essa diviene a sua volta un termine, la forma di contro ad un contenuto, lo schema di fronte alla materia: «Ed è così non appena il senso del movimento dialettico viene definito separatamente rispetto alla costellazione concreta» (VI, 115).

Bene, ma cosa si deve dire di questo stesso pensiero di Merleau-Ponty che stiamo leggendo, di questa sua dialettica, che, per essere «buona» deve superarsi come enunciato separato? Qui viene in luce il carattere *tentativo* (e cioè: non concluso, e non per un accidente sopravvenuto esteriormente) del pensiero di Merleau-Ponty, che è insieme anche la preoccupazione fondamentale di ogni buona filosofia: non ridursi ad un vuoto formalismo (all'opposto della scienza, che si considera riuscita se trova la formula in cui può essere calato qualsiasi contenuto). Ma questo vuole anche dire che Merleau-Ponty non intende provvederci di una soluzione, ma invitarci a pensare, non dare risposte ma aprire lo spazio del domandare, dell'interrogazione sempre ricominciante. Questo vuol dire che la dialettica o l'iperdialettica di Merleau-Ponty è una «*dialettica senza sintesi*» (VI, 115). Si badi però: come è esclusa la soluzione definitiva, così è escluso l'*anything goes*, che sarebbe solo l'altro volto, speculari al primo, della medesima impostazione. Qualunque soluzione va bene se l'essere di cui il pensiero cerca la soluzione non preme contro il pensiero, se il pensiero non è lavoro nell'essere, se i due termini restano perfettamente estranei, o – il che è lo stesso – astrattamente coincidenti. Il fatto che la mediazione merleau-pontiana sia infinita non significa che tutto va bene, e che qualunque cosa può apparire come soluzione di qualunque cosa. Che ad esempio di un testo si diano infinite interpretazioni non impedisce che queste interpretazioni varino entro certi limiti. Qui le categorie dell'infinito e della totalità si separano. L'infinito dell'interpretazione non vuol dire affatto che tutto è interpretazione di tutto. L'essere ha una consistenza, una robustezza, una resistenza e un attrito. Non è rotondo e concluso come voleva Parmenide, ma possiede – cioè: si spiega e si dispiega in – una regionalità, per quanto vaga, senza risolversi in una puntualità meramente effimera, frammentaria e inconsistente.

Il compito di una esplorazione concreta della costellazione dell'essere richiede di «ritrovare l'essere prima della scissura riflessiva, attorno ad essa, nel suo orizzonte, non fuori di noi e non in noi, ma dove i due movimenti si incrociano, dove “c'è” qualcosa» (VI, 116). Ritrovare l'essere prima del costituirsi dell'oggetto come oggetto e del soggetto come oggetto, nel loro incrocio ancora anonimo, è appunto il compito di una dialettica senza sintesi. E l'incrocio ha le coordinate approssimative di un “intorno”, l'essere di un “orizzonte”, che non è quindi una cosa, né ha l'identità di un sé. La dialetticità sta in ciò, che tale territorio non può essere ritrovato come inconcussa posizione di un soggetto né come immobile cosa in sé, ma solo come il loro anonimo e instabile luogo d'origine, rispetto al quale coscienza ed essere si trovano decentrate, figure che si comprendono solo a partire dal loro sfondo, reale a dispetto dell'impossibilità dei termini che vi insistono.

Ora che sappiamo che la domanda sull'essere non può ricevere risposta in una definizione o in un concetto, che non si tratta di dare il significato di una parola, che il piano logico-semanticamente non è affatto originario e che deve essere esso stesso indagato (cioè praticato e percorso) a partire da quel fondo o suolo comune che è il mondo visibile, cui attinge, possiamo accennare – lo fa Merleau-Ponty, in queste pagine che stiamo commentando – alle due questioni che qui si intrecciano.

La prima: il linguaggio. Merleau-Ponty rifiuta l'imperialismo linguistico che in forme diverse ha invaso la filosofia novecentesca (nella forma delle analisi oxoniane del linguaggio ordinario, o nelle forme ermeneutiche e strutturalistiche coltivate sul continente). Il fatto è che il problema del mondo non si riduce al problema del significato della parola, e che inoltre tale significato non è necessariamente ed anzi non è mai univoco. «Filosofare non è revocare in dubbio le cose in nome delle parole» (VI, 117), come se nella regione delle parole fosse possibile raggiungere «una sfera di positività perfettamente rassicurante» (*ibidem*), rotonda, perfetta e levigata, priva di attriti o di sfumature. In verità questo risultato sarebbe conseguibile solo in una prospettiva radicalmente nominalistica, per la quale non solo *nomina non sunt res*, ma non sono altro che segni convenzionali istituiti a piacimento dall'uomo, meri artefatti, costrutti artificiali il cui significato è riconducibile a precise e univoche stipulazioni. Ma in questa prospettiva, private della linfa sensibile che le nutre, le parole non potrebbero certo contenere la risposta alla domanda intorno al senso d'essere di ciò che è. Come ogni artefatto, anche il linguaggio dovrebbe essere ricondotto all'orizzonte di essere *grezzo* da cui provengono tutte le costruzioni umane, a quella che Merleau-Ponty chiama anche: «una prospettiva originaria di essere naturale» (VI, 118).<sup>19</sup> Per Merleau-Ponty,

invece, il linguaggio, lungi dall'essere un prodotto affatto artificiale, sta dalla parte dell'essere, non semplicemente dalla parte del pensiero come suo diafano e trasparente veicolo. Il linguaggio stesso è *un* essere: «Il problema del senso d'essere del mondo è così poco risolvibile per mezzo di una definizione delle parole (che verrebbe ricavata dallo studio del linguaggio, dei suoi poteri e delle condizioni effettive del suo funzionamento), che viceversa esso riappare nello studio del linguaggio, il quale ne è semplicemente una forma particolare» (VI, 116-117). Forma che per giunta – il che «raddoppia il mistero» (VI, 117) – parla dell'essere e del mondo. E ciò, se comporta che potremo dire cos'è il mondo solo ad esseri che frequentano già il mondo, ci riporta alla seconda questione, ad essa intimamente intrecciata: il mondo, appunto.

È ben noto che, da un punto di vista fenomenologico – Merleau-Ponty ne ha parlato criticando il dubbio metodico di Descartes – la domanda filosofica veramente radicale non è affatto se esista il mondo, o perché esista invece che nulla, ma cos'è per esso esistere. Rispetto a questa domanda, non serve a nulla stabilire che il mondo ha un'esistenza reale fuori dal pensiero o che invece ha un'esistenza puramente mentale, perché nell'uno e nell'altro caso si lascia nell'oscurità proprio il senso d'essere di questo esistere, quel senso che può essere restituito (ma mai integralmente) soltanto dalla frequentazione stessa del mondo, in cui consiste l'espressione del suo «c'è». Questo senso non lo si possiede, bensì piuttosto lo si abita, ed è per questo che di qui a poco Merleau-Ponty dirà che «*il modo di interrogare del filosofo non è quello della conoscenza*» (VI, 121). Questo senso non appartiene alla coscienza del mondo, al *cogito* o ad una coscienza costituente, poiché – come nota opportunamente Merleau-Ponty – non vi è nulla dal lato del pensiero, della coscienza e delle sue significazioni – che sia più solido del mondo stesso. Ma questo senso non lo si ritrova neppure lanciandosi in un'immediata (ammesso che sia possibile) vita nel tutto e col tutto. Insomma: né la trascendenza della coscienza cristiana, immagine del Dio unico e onnipotente, né l'immanenza entusiasta della coscienza pagana. Né rottura né coincidenza, ma il compito mai terminato della mediazione, dell'articolazione, del prolungamento.

«Ci è sembrato che il compito consistesse nel descrivere rigorosamente il nostro rapporto al mondo, non come apertura del nulla all'essere, ma semplicemente come apertura: è attraverso l'apertura che potremo comprendere l'essere e il nulla, e non viceversa» (VI, 119).

L'apertura *come tale*: l'apertura prima del cosa e del chi, del cosa si apre e dell'a chi si apre, la relazione o il «senso comune» prima dei termini della relazione. Non vi sono significati o concetti che consen-



tono di pensare l'apertura, neppure i concetti universali dell'essere e del nulla, perché l'apertura è il luogo d'origine di ogni concetto e della concettualità in genere che da quel luogo dipende. Che non si possa pensare l'apertura, il «c'è» del mondo, non vuol però dire che essa rimanga impensabile, ma che rimane fuori dalla presa del pensiero: dal pensiero come presa. Vuol dire che il pensiero non la comprende nel senso dell'afferramento concettuale, non che non sia possibile pensarla: qui però pensare l'apertura richiede un pensiero che non sia il contenente, il comprendente, ma casomai il contenuto – e l'apertura il contenente o il *continente* del pensiero. L'apertura, non l'essere: l'essere è già preso in questa apertura, che sia presa o meno dentro un concetto. Nonostante tutte le correzioni heideggeriane della fenomenologia di Husserl, di cui le note di lavoro di VI recano ampia traccia, in questo punto decisivo è ancora la lezione fenomenologica di Husserl a dettare la comprensione merlopontiana dell'essere: primo è sempre ciò che apre e *si* apre, non ciò che si ritrae, ciò che non è mai «interamente dietro a noi», VI, 142.<sup>20</sup> L'orizzonte del pensiero è insomma sempre più ampio del pensiero, è anzi l'ampiezza stessa. Il passo seguente esprime bene questo pensiero: «L'apertura al mondo presuppone che il mondo sia e rimanga orizzonte, non perché la mia visione lo respinge al di là di se stessa, ma perché, in certo qual modo, colui che vede ne é e vi é» (VI, 120). E qui si legge una parola importante dell'incompiuta ontologia merlo-pontiana: l'*en être*, l'essere-in o l'essere-parte, traduzioni inadeguate se vengono intese nella loro lettera empirica, cioè in maniera statica, e non invece nei termini di un rapporto (che Heidegger definirebbe forse con la formula dell'*Ereignis*, dell'evento appropriante-espropriante, di una proprietà impropria o di una propria improprietà). Tanto più che l'essere il pensiero nella forma dell'*en être* non toglie che la relazione espressa dall'*en*, dall'avverbiale *ne*, coinvolga il tutto dell'essere e prenda quindi la forma di un *pre-possesso*, di una *Vorhabe*. Vediamo meglio.

La filosofia non deve disfare il legame originario al mondo per rifarlo in sede costituente-trascendentale: l'errore della filosofia riflessiva. La filosofia non ha neppure da dire la prima o l'ultima parola sull'essere, oltre la quale o dopo la quale non c'è nient'altro da dire. La filosofia «rimane quesito, interroga il mondo e la cosa, riprende, ripete o imita la loro cristallizzazione davanti a noi. Infatti questa cristallizzazione, che per un verso ci è data già fatta [*è il verso per cui noi non possiamo semplicemente ritrovare nelle cose quello che vi abbiamo messo: la parte di verità del realismo*] per altro verso non è mai terminata, e con ciò possiamo vedere come il mondo si forma [*la parte di verità dell'idealismo: di fronte non abbiamo la cosa in sé*]» (VI, 120).



Merleau-Ponty non rinuncia a descrivere quest'alba del mondo, questo cominciamento già sempre cominciato ma non mai terminato: «gli eventi lasciano trasparire dei poteri abbastanza generali, come lo sguardo o la parola, che operano secondo uno stile identificabile [...], secondo una logica in azione [*una logica che cioè non è essa stessa già fatta, ma viene facendosi, una logica della cosa e nella cosa, non già sulla cosa*]» (VI, 121). In questa proposizione, è decisivo il fatto che siano «gli eventi» a lasciare trasparire il potere dello sguardo e quello della parola, come se questi poteri non appartenessero affatto ad un soggetto già lì, che prende visione degli eventi e ne dà comunicazione a cose fatte, come se cioè il soggetto fosse costituito dai poteri (impersonali, diffusi, dispersi, latenti) dello sguardo e della parola, nel punto di rivolgimento del visibile (e del dicibile). È decisivo inoltre che una certa struttura o generalità degli eventi lasci trasparire questi poteri, come se non potesse sorgere uno sguardo se non entro un mondo che si organizza per uno sguardo, e una parola se non per un mondo che si organizza per lasciarsi dire. Qui si dovrebbe ritagliare una via fra meccanicismo e teleologismo: vi sarebbe mero meccanicismo, se si azzerasse la felice concordanza di eventi e sguardo, di eventi e parola (se la si riducesse ad un prodotto del caso, ad un accidente fortuito, piuttosto che ad un «favore della natura» – Kant); vi sarebbe teleologismo, se si attribuisse una paternità a tale felice concordanza, un'*archia*. In realtà, essa può essere letta in entrambi i modi: il dilemma non è risolubile, l'ambiguità rimane e non può essere disambiguata, perché fine ed assenza di fine presuppongono originariamente questo “senso comune”, questa “prospettiva naturale”, sono prelevati da esso, come ogni altra concettualità cosmologica: «La filosofia non scompone la nostra relazione col mondo in elementi reali, o anche in riferimenti ideali che farebbero di esso un oggetto ideale [*le opposte alternative del meccanicismo e del finalismo*], ma vi discerne delle articolazioni, vi risveglia dei rapporti regolati da preposso, da ricapitolazione, da sconfinamento, che sono come sopiti nel nostro paesaggio ontologico» (VI, 121).

*Ricapitolazione*: in ogni cosa apprendo un mondo. *Sconfinamento*: le cose sono in se stesse sfumate, vaghe, non hanno confini precisi, e anche la coscienza non è una luce monolitica e sempre uguale, ma ha gradazione e sfumature e confina verso il basso con la natura e con l'inconscio; vi è continuità e tinta che si stinge su tinta. *Preposso*: un “già sempre” nei nostri rapporti col mondo che non è riconducibile ad un a priori ideale, ad una condizione trascendentale riformulabile riflessivamente, ma che si situa a livello della sensibilità e di ciò che Merleau-Ponty prenderà in ultimo a chiamare la *carne*, la quale non appartiene a me, più di quanto appartenga al mondo.

«L'oggetto non verrà mai a riempire l'interrogativo filosofico» (VI, 121), e ciò dimostra che Merleau-Ponty, senza abbandonare la verità in favore di un facile quanto indifferenziato relativismo, si è lasciato alle spalle ogni proposito di adeguazione, ogni concetto della verità come corrispondenza e rispecchiamento. La proposizione husserliana che Merleau-Ponty amava sempre citare (anche in VI, 146: la filosofia «è l'esperienza ancora muta che deve essere portata all'espressione pura del suo proprio senso»)<sup>21</sup> viene ora intesa in modo che tale portare all'espressione il mutismo dell'esperienza non equivale ad una sua esplicitazione totale.

Non si tratta di *avere*, possedere nella presa del concetto, ma di vedere. E qui il vedere (che più avanti sarà inteso come un modo del toccare, contro un'intera tradizione metafisica) è inteso come un *lasciar essere* (VI, 122), come un «assistere all'essere ininterrotto» (VI, 122), che è il modo migliore di rendere transitivo il verbo essere, o ancora: come «una domanda accordata all'essere poroso che essa interroga e dal quale ottiene non risposta, ma una conferma del suo stupore» (VI, 122).

La porosità dell'essere indica che la domanda si scava nell'essere stesso, non nell'altro luogo non-luogo del nulla che non può non pensarsi di contro all'essere, fuori e di fronte ad esso, in una dialettica che somiglia più ad un gioco di prestigio che ad un effettivo muoversi. La domanda è invece il modo stesso di esistere del mondo: «Il mondo esistente esiste nel modo interrogativo» (VI, 123). Con una formula heideggeriana, nella domanda ne va del mondo. Nella domanda, il mondo viene in rilievo, ma il luogo della rilevazione, come già sappiamo, il misurante, la dimensione a cui l'essere è riportato, non è a sua volta riportabile su nessun altro quadrante dato, sicché l'impresa «di rilevamento di noi stessi sulle costellazioni del mondo, e delle cose sulle nostre dimensioni» (123), appare un'impresa perpetua, che può sembrare vana solo dall'impossibile punto di vista totale e panoramico di Dio.

È molto profonda la conseguenza che Merleau-Ponty ne trae quanto alla pratica stessa del filosofare nella sua dimensione genuinamente, intrinsecamente dia-logica. «Non si parla solo di ciò che si sa, come per farne sfoggio, ma anche di ciò che non si sa, per saperlo» (VI, 122), che è il modo con il quale Merleau-Ponty affronta l'antico paradosso sofistico, esposto nell'*Eutidemo* platonico. Se il compito della filosofia consistesse nel portare ad espressione l'esperienza muta *in quanto muta*, cioè prima che di essa se ne parli, la filosofia sarebbe condannata allo scacco prima ancora di tentare: in una simile presentazione del compito della filosofia si accomodano tutte le filosofie dell'intuizione, che affidano appunto a quest'organo il tentativo di cogliere il silenzio, il

muto come muto. Se invece la filosofia può parlare, è perché «il linguaggio esprime, almeno lateralmente, un'ontogenesi di cui fa parte» (VI, 129), perché non si tratta di parlare di un essere che sta dall'altra parte delle parole del linguaggio, sicché tutte le parole sarebbero insufficienti, e ovviamente Merleau-Ponty scarta anche la soluzione che consiste nel dare la parola alla filosofia perché non vi sono che parole, perché dell'essere non ne è più nulla; si tratta invece di un essere che si continua dialetticamente, ambigualmente, promiscuamente, nel linguaggio, che si prolunga in esso, e in cui dunque le parole stesse immettono, e tanto più vi riescono quanto più rimangono in comunicazione e in contatto con l'ampia regione ontologica alla quale appartengono, e quanto meno ripetono significati già stabiliti, stipulazioni già effettuate.<sup>22</sup>

È ormai guadagnata, e di nuovo sul terreno del linguaggio, quella determinazione maggiore dell'ontologia merlo-pontiana che poche pagine prima era stata introdotta a questo modo: «La dialettica è il pensiero dell'essere-visto, di un essere che non è positività semplice, In-Sé, e che non è l'Essere posto di un pensiero, ma *manifestazione di Sé*, disvelamento nell'atto di farsi...» (VI, 112). Che si tratti della visione o del linguaggio, e meglio ancora del loro non dissolubile intreccio, a Merleau-Ponty preme in ogni caso che il tratto manifestativo dell'essere non gli sopraggiunga *dall'esterno*, ma gli appartenga intimamente, così che l'essere non possa essere pensato come «pieno metafisico» (VI, 110), come positivo a tutto tondo. Corrispondentemente, al posto di una negatività assoluta, di un «negativo puro» (VI, 115), fantasma di una cattiva dialettica che ragiona con significati univoci, conclusi in se stessi, Merleau-Ponty introduce una negazione modalizzata, distribuita nelle pieghe stesse dell'essere, scaglionata su più piani, moltiplicata in un «sistema a più entrate» (VI, 111). È in virtù di questo «*pattern* di negazioni»,<sup>23</sup> di questa negatività *diffusa*, di questa *interna* membratura, che c'è scarto nell'essere, c'è lateralità, distanza, chiasma, e dunque visione e parola e senso.

Ma appunto: *nell'essere*. La «mescolanza» di essere e nulla, la loro reciproca inerenza, il loro *Ineinander*, appartiene all'essere.<sup>24</sup> Non l'essere è nel nulla, ma il nulla è *nell'essere* – come suo scarto e articolazione, come sua sfuggente frequentazione. L'essere è e rimane *l'inglobante, il suolo*, l'*Ur-Arche Erde* di Husserl, che mai non si muove.<sup>25</sup>

Perché però questa presenza preliminare originaria, l'esserci stesso del mondo e le cose che sono in esso, siano davvero percepite, all'alba della stessa percezione, come *più vecchie* dell'accesso ad esse, occorre dis-identificare la sua grezza e immediata positività con la mediazione riflessiva della negazione della negazione, perché non ci sia bisogno di

«imporre all'innocente la prova della sua non colpevolezza» (VI, 64), ossia, fuor di metafora, di raggiungere cartesianamente l'esistenza del mondo, il suo *c'è*, attraverso la negazione della sua non-esistenza. Il positivo non si pensa attraverso il negativo, così come non si accede alla verità attraverso la falsità, ma ogni falsità abita la verità, in una relazione di *pre-possesso* che proviene da dietro di noi e si prolunga innanzi a noi.

Pensato come ciò che *non* nega il niente, che non ha bisogno della mediazione della negazione del nulla per essere, poiché ogni mediazione avviene piuttosto sul suo terreno, pensato a questo modo, anzi: a questo modo esperito «al di qua dell'affermazione e della negazione, al di qua del giudizio» (VI, 54), l'essere è ancora tuttavia pensato, contro le intenzioni del filosofo francese, come *negativo*, ed è dunque ben lungi dall'essere davvero pensato come pre-essere, come il presupposto ante-predicativo e pre-positivo di ogni mediazione e negazione, «prima positività a cui nessuna negazione dei nostri dubbi potrebbe equivalere» (VI, 76), *erste Natur*, per dirla con lo Schelling dell'*empirismo filosofico*. Ed è proprio in forza di questa inopinata determinazione negativa – ciò che *non* nega il niente – che esso viene *effettivamente* pensato. Ma da ciò Merleau-Ponty non può trarre la facile conferma del fatto che, ancora una volta, l'essere non è una positività semplice, poiché alla sua ontologia non occorre solo che l'essere sia sempre sul modo perifrastico di un presente-futuro mai compiuto ma sempre in procinto di farlo, ma occorre pure che l'essere funga come presupposto primo e ultimo di ogni negare. Che l'essere non nega il niente significa infatti per Merleau-Ponty che esso non sorge per la via della negazione della negazione, come mera negazione del nulla; e tuttavia – mentre lo dice – Merleau-Ponty non può non *contraddirsi* e farlo invece sorgere proprio per questa via negativa: come *negazione* della negazione del nulla. Ora, di che è indice questa difficoltà se non dell'impossibilità di pensare l'essere dell'essere nei termini di una dialettica, comunque condotta? Se le filosofie riflessive perdono il *c'è* del mondo perché, pur non potendo mai veramente cominciare daccapo, da nulla, rinunciando in linea di principio al mondo non possono più rifarlo o ritrovarlo (e la critica di Merleau-Ponty a Descartes suona qui del tutto analoga alla critica di Hegel a Kant), la dialettica senza sintesi che si mantiene a contatto con esso e in esso si apre la propria strada, *ne* è così tanto parte e se *ne* stacca così poco da non poter non (retro)-porre il proprio presupposto, ma da dover proprio per ciò sempre mancare l'originaria positività del suo essere *pre-*, che viene per questo frequentata comunque e soltanto negativamente. Questa frequentazione è il bene di una dialettica, anzi: di un'iperdialettica, che

ha saputo ripensare il senso ontologico della negatività, ma che forse non ha saputo fare altrettanto sul versante – per dir così – positivo. Non c'è, infatti, in Merleau-Ponty, un pensiero dell'essere (che non nega il niente), perché pensare significa da subito, ancora e soltanto negare, anche se viene mutato il senso della negazione: non mai pura né univoca, né mai ricapitolabile in una qualche affermazione. L'essere (che non nega il niente) è però in questo modo, e ad onta delle intenzioni dichiarate, tenuto *come tale* (cioè senza la determinazione negativa della negazione della negazione) in disparte, e ciò che è così tenuto in disparte, proprio perché viene così tenuto, viene scambiato per una vuota astrazione, oppure per qualcosa che somigli alla kantiana *Ding an sich*.

Non c'è in Merleau-Ponty un pensiero dell'essere (che non nega il niente), ma solo un pensiero dell'essere che è nella e con la negazione, che partecipa della negazione, e che solo per questo non gode di alcuna pienezza, metafisicamente originaria o dialetticamente ristabilita. Ma l'effetto di questa inavvertita comprensione del senso dell'essere è l'eclisse in cui cade l'essere "più antico" che non ha bisogno di essere frequentato dalla negazione per essere privo dei titoli metafisici o dialettici che la tradizione gli assegna. Forse, pensare come voleva Merleau-Ponty la situazione attuale del pensiero, l'essere situato e il situarsi del pensiero nell'essere, può significare ripensarlo nella forma dell'*en être*, e tenere anzi ferma questa forma contro i facili riduzionismi scientifici o le ingenuie illusioni metafisiche, ma non obbliga affatto a dare ad essa un'interpretazione *volens nolens* negativa. Ma quale altro senso possa avere l'*en* dell'*en être*, l'apertura o la *località* dell'essere, l'essere *senza* essere la negazione del negativo, cade probabilmente al di qua delle possibilità di una dialettica o di un'iperdialettica, ed è ciò che forse mantenne incompiume e febbrili le ultime note di lavoro de *Il visibile e l'invisibile*.



## NOTE AL CAPITOLO V

1. Per una sintetica presentazione della complessiva riflessione merleopontiana sulla dialettica, ci limitiamo a rinviare a J. Taminioux, *Merleau-Ponty de la dialectique à l'hyperdialectique*, in Idem, *Recoupements*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1982, pp. 91-117, e S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Milano, F. Angeli, 1987, e in particolare al cap. I della parte II, dove di questa riflessione si troveranno ripresi gli snodi essenziali: da *La structure du comportemeni* fino agli scritti postumi, passando in particolare, ovviamente, per *Les adventures de la dialectique*.

2. M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. di A. Bonomi riveduta da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1993, p. 110 (d'ora innanzi indicato dalla sigla VI, seguita direttamente dal numero della pagina).

3. *Quel che giunge alla parola*, supra, p. 79 e sgg.

4. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di V. Cicero, testo tedesco a fronte, Milano, Rusconi, 1995, p. 127.

5. Cfr. Platone, *Parmenide*, a cura di M. Migliori e C. Moreschini, testo greco a fronte, Milano, Rusconi, 1994, p. 95, 137 a.

6. In realtà, già in *Glauben und Wissen* (in G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, Surkamp, Frankfurt a. M. 1969-70, Bd. 2) si dice: «il razionale [...], l'identità assoluta, non si presenta come termine medio nel giudizio bensì nel sillogismo; nel giudizio essa è soltanto la *copula* «è», un non-cosciente, e il giudizio stesso è solo la manifestazione predominante della differenza» (trad. it. in *Primi scritti critici*, introd., trad. e note a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1981, p. 142). Questa è la ragione per la quale definire il sillogismo mera connessione dei concetti e aggiungere che una tal connessione «non rappresenta niente di nuovo rispetto al pensiero del concetto», (B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, recentemente riedita nell'ed. nazionale delle opere di B. Croce, Napoli, Bibliopolis, 1996, Parte I, sez. II, II, p. 104), mancando così il lato per il quale esso svolge la mediazione tra teoria e prassi, pensiero e azione, mostra una certa qual incomprensione del sillogismo hegeliano. Su ciò ha insistito a più riprese V. Vitiello, da ultimo in V. Vitiello, *La storia tra eternità e tempo. Il sillogismo nascosto*, in Idem, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Milano, Guerini, 2003, p. 56 e sgg.

7. «Il vero è essenzialmente soggetto, e in quanto tale non è altro che il movimento dialettico», G. W. F. Hegel, *Fenomenologia*, cit., p. 131. Dell'ostacolo rappresentato

dall'impossibilità di oltrepassare la forma della proposizione in maniera immediata, Hegel parla appunto in questa pagina.

8. Su ciò, è da vedere l'impegnativa (e dissonante) reinterpretazione fornita da M. Donà, *Sull'Assoluto. Per una reinterpretazione dell'idealismo hegeliano*, Torino, Einaudi, 1992, in particolare pp. 33 e sgg. Donà prende le mosse dalla dialettica negativa di Adorno, per rimuovere la *communis opinio*, secondo la quale in Hegel la dialettica naufragherebbe nel momento della sintesi.

9. Il movimento che non abbia «un primo da cui si cominci», e che dunque è in questo senso puro e assoluto, è il movimento «dal nulla al nulla» della riflessione: cfr. G. W. F. Hegel *Wissenschaft der Logik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, cit., Bde 5-6, trad. it. di A. Moni, rev. e nota del revisore di C. Cesa, *Scienza della logica*, BUL, Roma-Bari, Laterza, 1988<sup>3</sup>, p. 444.

10. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968, trad. it. *Linguaggio Storia Natura. Corsi al Collège de France, 1952-1961* (che include anche *Philosophie et non philosophie depuis Hegel*, pubblicato a cura di C. Lefort in «Textures», 1974, 8-9, pp. 83-129, e 1975, 10-11, pp. 145-173, poi in M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, a cura di C. Lefort, Paris, Gallimard, 1996, a cura di M. Carbone, Milano, Bompiani, 1995, p. 160).

11. Due osservazioni. La prima, di carattere storiografico, impone di segnalare che in termini del tutto analoghi si era espresso Merleau-Ponty nella *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, trad. it. e appendice bibliografica a cura di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1965, p. 29: «Vi è razionalità, cioè: le prospettive si incontrano, le percezioni si confermano, un senso appare.» Senza voler discutere qui la questione del rapporto tra la grande opera del '45 e gli ultimi approfondimenti tentati in VI, rapporto che di solito si legge nel senso della discontinuità, più o meno radicale, segnaliamo pure che un'altra idea centrale della comprensione merleopontiana della fenomenologia ritorna, pressoché negli stessi termini in cui si formulava nella *Phénoménologie* («Il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità della riduzione completa», cit., p. 23), in VI, 195: «L'incompletezza della riduzione [...] non è un ostacolo alla riduzione, è la riduzione dell'essere stesso.» La seconda osservazione, di carattere teoretico, mira a rilevare quel che è sottinteso in questa posizione (e nella fenomenologia in genere), vale a dire la trascrizione platonica del divieto parmenideo di pensare *to mè*, il "non", nella forma assoluta dell'*enantion*, dell'assoluto non-essere, per accoglierlo nella cerchia dell'essere come l'*eteron*, il diverso. Che sia problematico *negare* che lo sfondo sia niente, e che Merleau-Ponty possa valersi di questa negazione, è cosa su cui proveremo a riflettere brevemente nelle conclusioni di questo saggio.

12. La citazione completa disegna la soluzione dell'*antinomia* fra «una filosofia che dà conto dell'essere e della verità, ma non tiene conto del mondo, e [...] una filosofia che tiene conto del mondo, ma ci sradica dall'essere e dalla verità».

13. M. Merleau-Ponty, *Linguaggio Storia Natura*, cit., p. 146.

14. Cfr. VI, 53: «La filosofia è l'insieme delle domande in cui colui che interroga è anch'esso chiamato in causa dalla domanda.» E più avanti: «Che cos'è il mondo?, che cos'è l'essere?: tali domande divengono filosofiche solo se, grazie ad una specie di diploia, hanno di mira, oltreché uno stato delle cose, anche se stesse come domande – oltreché il significato "essere", l'essere del significato e il posto del significato nell'Essere», VI, 138.

15. Cfr. VI, 142, dove «l'identità del rientrare in sé e dell'uscire da sé», di esplicita provenienza hegeliana, viene giocata ad un tempo contro le filosofie intuizioniste e le filosofie della riflessione.



16. Come nella celeberrima, prima figura della *Scienza della logica* hegeliana, cit., p. 71: «Il puro essere e il puro nulla son dunque lo stesso. Il vero non è né l'essere né il nulla, ma che l'essere, - non passa, - ma è passato, nel nulla, e il nulla nell'essere.»

17. «Posizione, negazione, negazione della negazione: questo lato, l'altro, l'altro dall'altro. Che cosa apporta al problema del medesimo e dell'altro? Questo: che il medesimo sia l'altro dall'altro, e l'identità differenza di differenza – ciò 1) non realizza superamento, dialettica nel senso hegeliano 2) si realizza sul posto, per sopravanzamento, spessore, *spazialità*» (VI, 275).

18. Questo punto dell'esperienza filosofica di Merleau-Ponty è stato ripreso con grande vigore in Italia da C. Sini, in numerosi lavori, da *Etica della scrittura* (Milano, Il Saggiatore, 1992), a *Gli abiti, le pratiche, i saperi* (Milano, Jaca Book, 1996). Il riferimento a Merleau-Ponty, presente in molti suoi lavori, è svolto più ampiamente ne *Il silenzio e la parola*, Genova, Marietti, 1989.

19. Qui si apre il campo per un approfondimento ontologico del concetto di natura, che lo sottragga alle ipoteche scientifiche ed empiristiche, e di cui abbiamo importante testimonianza nel volume M. Merleau-Ponty, *La Nature, Notes, texte établi et annoté par D. Ségлар, Paris, Éd. du Seuil, 1995; ed. it. a cura di M. Carbone, trad. di M. Mazzacuti-Mis e F. Sossi, La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Milano, Cortina, 1996.

20. Mette conto di essere riportata, al riguardo, anche la nota di lavoro seguente: «E perciò la *percezione di...*, la *Gestalt* non può essere *Sinngebung* centrifuga, imposizione d'essenza, *vor-stellen* – Non vi si può distinguere *Empfindung* e *Empfundenes*. Essa è apertura. Se il sentire, il percepire vengono intesi così, si comprende come vi sia dell'*Umwahr* nella *Wahrheit*» (VI, 198). Il giro di questa frase, in cui stanno i termini tra i quali si distende l'intero arco della fenomenologia merleau-pontiana, va seguito insieme alla citazione proposta nel testo, che polemicamente comincia così «L'“originario” non è di un sol tipo» (VI, 142). Benché qui il bersaglio esplicito sia Bergson, vi sarebbero ragioni per rivolgere la medesima obiezione alla passione heideggeriana per l'origine. Lo scarto dell'*Umwahr* nel cuore stesso della verità non interrompe tragicamente i sentieri della filosofia, ma li apre in «molteplici direzioni» (*ibidem*). Parafrasando ancora Merleau-Ponty, ciò che c'è non è solo l'erramento della non-verità, ma una coincidenza, una verità «da lontano» (VI, 143). Sull'insieme di questi problemi, e sul rapporto con Bergson in particolare, che qui è implicato, cfr. E. Lisciani-Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, Napoli, EST, 2002.

21. Il riferimento è ovviamente a E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Den Haag, Nijhoff, 1950, trad. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane e Discorsi Parigini*, Milano, Bompiani, 1960, § 16, p. 85.

22. «Le parole più cariche di filosofia non sono necessariamente quelle che circoscrivono ciò che dicono, sono piuttosto quelle che aprono il più energicamente possibile sull'Essere, perché restituiscono più intimamente la vita del tutto», VI, 139. La riflessione merleau-pontiana sul linguaggio, incentrata sulla dicotomia tra *parola parlata* e *parola parlante, operante*, attraversa tutta la sua produzione. Non potendo in questa sede dirne di più, rinviamo alla chiara esposizione contenuta in M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile. Merleau-Ponty a partire da Cézanne e da Proust*, Milano, Guerini, 2006, in specie cap. III.

23. L'espressione si legge in M. Merleau-Ponty, *La Natura*, cit., a proposito della vita, «essere di schizzo o di abbozzo», p. 344.

24. Un testo per tutti, tratto da uno degli abbozzi raccolti in M. Merleau-Ponty, *La natura*, cit., p. 320: «Resta da analizzare questo Essere, il rapporto che c'è in esso fra positivo e negativo» (corsivo nostro).

25. Il riferimento (frequente nell'opera di Merleau-Ponty) è ovviamente all'inedito husserliano, datato 7-9 maggio 1934 e contrassegnato D 17, dal titolo *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation* (trad. it. di G. D. Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, «Aut-Aut», 1991, 245, pp. 3-18). Abbiamo brevemente riflettuto su questo punto in M. Adinolfi, *Nihilismo, critica e fenomenologia*, in *Nichilismo e redenzione*, a cura di R. Bruno e F. Pellecchia, Milano, F. Angeli, 2003, pp. 36-46, nonché, entro una più ampia cornice teorica, in Idem, *Essere in due. L'operazione del pensiero*, Nocera-Milano, Oedipus, 2003, cap. II, cui ci permettiamo di rinviare.

## VI IL SIPARIO DELL'IDENTITÀ

*Il principio che è nella differenza*

Il termine “indifferenza” non gode – è risaputo – di buona stampa, e non riscuote molte simpatie. Nel linguaggio ordinario, indifferenza dice l’atteggiamento di noncuranza e distacco, quando non di aperto disinteresse, per qualcosa o qualcuno. Poiché viene per lo più sottinteso che ciò per cui si rimane indifferente o si manifesta disinteresse è qualcosa o qualcuno per il quale invece ci si attenderebbe interesse e partecipazione, il termine riceve generalmente una connotazione negativa. Non è ovviamente l’unica connotazione possibile. La parola “disinteresse”, a cui l’indifferenza viene associata, ha, anche nell’accezione corrente, un significato positivo eminente: l’amore disinteressato è l’amore che manifesta sollecitudine e abnegazione al di là dell’interesse personale, ben oltre i confini dell’amor proprio. Nella tradizione mistica, l’esperienza religiosa della rinuncia e dell’affidamento nelle mani di Dio può avere il nome di indifferenza: la santa indifferenza è una determinazione assolutamente positiva, è lo stato della perfetta carità o del puro amore, in cui l’anima sta come piuma portata dal vento, o come legno affidato alle onde del mare, disposto a non volere nulla che Dio non voglia.<sup>1</sup>

Disposta a tutto, l’anima che si rimette a Dio può amare un dio che rimane lui stesso *sans choix*, impassibile e lontano, come il *falco alto levato* della poesia di Montale?<sup>2</sup> Questo dio si trova a conclusione della parabola nichilistica del pensiero contemporaneo, e ha forse la sua più remota radice nella concezione schellinghiana della divinità come originaria indifferenza degli opposti.<sup>3</sup> Quanto sia però originaria una simile concezione è il problema con il quale occorre anzitutto misurarsi, ancor prima di considerare se l’indifferentismo etico e religioso ne dipenda, e come ne dipenda. Prima ancora di seguire il tragitto di

quella parabola, è dunque una domanda sul luogo di quella indifferenza che in questa sede eleviamo.<sup>4</sup> Se noi infatti assumiamo ingenuamente che quel principio originario si distingue, cioè per l'appunto si differenzia, dalla condizione derivata in cui gli opposti sono fra loro differenziati, non incontriamo solo la difficoltà di spiegare come la differenza sia potuta sorgere, ma cadiamo anche nel controsenso per cui l'indifferenza che avevamo posto come originaria non è più pensata come tale, dal momento che è posta altrettanto originariamente nella differenza, reale o anche solo possibile, con la condizione che supponevamo soltanto derivata.

Questo è precisamente il terreno sul quale vorremmo dunque misurarci: non la *libertas indifferentiae*, non l'asino di Buridano che non sa da quale covone mangiare e che perciò muore d'inedia; non le forme d'indifferentismo di cui sarebbe malata la cultura contemporanea, non il silenzio di Dio e l'angoscia dell'uomo, ma lo spazio ontologico della differenza. Quello spazio che non può essere pensato per mera differenza dalla differenza, poiché in questo modo non sarebbe il suo spazio, e non può nemmeno essere interpretato come la negazione della differenza, poiché non riuscirebbe ad esserlo senza differenziarsi da essa. Forse "in principio" era la differenza, o forse si deve dire che il principio è *nella* differenza poiché la posizione di qualunque altro principio farebbe differenza. Ma anche così, rimarrebbe appunto da pensare – e l'*in*-differenza sarebbe forse questo pensiero – la condizione di principio della differenza, che cosa significa essere principio per ciò che indica comunque una provenienza, un differire da, e che perciò non sembra potersi porre al principio, benché nient'altro sembra potersi porre. È nel senso di un contributo in questa direzione che vanno intese le considerazioni che seguono.

E per offrire tali considerazioni, quale avvio migliore di Hegel? È Hegel, infatti, che, com'è noto, accusa nella *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* l'Assoluto schellinghiano di formalismo, di «monotonia e universalità astratta», imputando all'amico di avere spacciato per Assoluto una «notte nella quale, come si suol dire, tutte le vacche sono nere», in cui cioè «ogni differenza e determinazione» è precipitata «nell'abisso del vuoto».<sup>5</sup> Tuttavia, più che alla *Fenomenologia*, è alla *Scienza della Logica* che bisogna rivolgersi, poiché è lì che l'indifferenza viene portata al pensiero. Il luogo tematico si trova alla fine della dottrina dell'essere, nel capitolo conclusivo, in cui già si annuncia il divenire dell'essenza: «L'indifferenza assoluta è l'ultima determinazione dell'essere, prima che questo diventi essenza.»<sup>6</sup> È infatti nel punto in cui ogni determinato e finito riesce indifferente, che l'essere, il puro essere «senza nessun'altra determinazione» (*WdL*, I, 70) da cui

s'era cominciato, si ritrova nuovamente come essere puro e indifferente, «astratta equivalenza» (*WdL*, I, 418) e «negazione di tutte le determinatezze dell'essere» (*ibidem*). Così ritrovandosi però, guadagna proprio quel movimento di purificazione dal finito e dal determinato, per via del quale il finito e il determinato cadono fuori di lui. Quel movimento non può infatti essergli indifferente, perché proprio in virtù di quel movimento esso è ora posto come l'indifferente per sé stante. Ma così per un verso è indifferente, per altro verso però si *differenzia* come indifferente. Per essere cioè davvero indifferente, occorre all'essere di essere indifferente anche riguardo alla sua propria indifferenza. È così che l'essere, determinato come indifferenza, si rivela essere «la contraddizione da ogni lato» (*WdL*, I, 423), «essendo la contraddizione di se stessa e del suo esser-determinato» (*WdL*, I, 428). All'indifferenza non possono infatti non appartenere entrambi i momenti, quello in cui l'indifferenza tiene in non cale ciò rispetto a cui è indifferente, e quello in cui tiene in non cale la sua stessa indifferenza verso la differenza, ossia il suo essere determinata come indifferenza. L'indifferenza si riflette così in lei stessa come indifferenza, e l'essere «si dimostra esser così l'assoluta negatività, la sua indifferenza di fronte a se stessa, alla sua propria indifferenza, nonché di fronte all'esser altro» (*ibidem*). Ma una volta che l'indifferenza deve investire se stessa, deve cioè riflettersi in sé, appare finalmente che la verità dell'essere è l'essenza: il movimento con cui la determinazione, che è posta, è anche tolta, costituisce la verità di quella determinazione, la quale dunque non può più limitarsi semplicemente ad essere, senza essere *posta come* quella determinatezza che è, senza cioè essersi appropriata riflessivamente del modo con il quale essa è posta come tale. Nessuna determinatezza si mantiene più da sola; nessun essere è ormai «per sé stante». Solo come riflessione l'essere può essere vero; solo internandosi in sé: «si insinua immediatamente la riflessione che questo *puro essere*, la *negazione* di ogni finito, presuppone un *internamento* e un moto, che ha purificato l'immediato esserci fino a farlo diventare essere puro. L'essere viene in conseguenza determinato come *essenza*» (*WdL*, II, 433-434).

L'indifferenza, che col passaggio nell'essenza viene lasciata indietro, riaffiora però nella dialettica dell'essenza. L'essenza è sì movimento infinito, ma sulle prime è innanzitutto, e deve dunque sempre riprendersi da quella immediatezza d'essere. Non è per caso che il risultato viene preso anzitutto come immediato, di modo che tutto ciò che lo ha costituito come risultato deve essere nuovamente ripreso, entro la nuova sfera che è appunto risultata. Così non meraviglia affatto, ma è anzi necessario che l'indifferenza, che doveva scomparire una volta che veniva tolta l'immediata presupposizione dell'essere, ricompare

nella sfera dell'essenza, e ricompare nel movimento stesso della differenza, la quale, in quanto è ormai la «differenza in sé e per sé» (*WdL*, II, 464), la differenza riflessa, la differenza assoluta, non differisce in virtù di altro che abbia fuori di lei, ma propriamente in virtù di sé, di maniera che ha in lei stessa il proprio altro – cioè, per l'appunto, l'indifferenza.

Come l'indifferenza stia in fondo alla differenza è ciò che bisogna dunque considerare. A tal fine, è bene considerare quale sia in generale l'atteggiamento di Hegel. L'essenza, come riflessione in lei stessa, è negazione delle determinatezze dell'essere, e non può perciò non comportarsi negativamente nei propri stessi confronti: come «un respingersi da sé o una indifferenza di fronte a sé» (*WdL*, II, 435, corsivo mio), scrive Hegel. Quel che vuole intendere, è che il «respingere» e «l'essere indifferente» siano lo stesso comportamento negativo. È dunque nel cuore della riflessione che l'essenza deve compiere in lei stessa per riferirsi a sé, in quel «movimento dal nulla al nulla» (*WdL*, II, 444) in cui l'essenza, che è «la prima negazione dell'essere» (*WdL*, II, 435) torna per la prima volta in sé ed è se stessa e *come* se stessa, cioè appunto come «pura negatività» (*WdL*, II, 444), che occorre vedere se non sia lasciato di lato, non visto e non ripreso nel movimento stesso della riflessione come negazione, un diverso regime della differenza come indifferenza.

Il passo che intendiamo pertanto sollecitare per esaminare la tenuta di quella «o», di quel *vel* disgiuntivo ma non esclusivo che parifica l'indifferenza alla negazione della differenza, si trova nella sezione delle determinazioni della riflessione dedicata alla differenza, e più precisamente *sub 2*, là dove la differenza assoluta si abbassa a mera diversità. Ecco: «I momenti della differenza sono l'identità e la differenza stessa. Essi son diversi come riflessi in se stessi, come riferentisi a sé. Così nella *determinazione dell'identità* essi son riferimento soltanto a sé. L'identità non è riferita alla differenza, né la differenza è riferita all'identità. In quanto così ciascuno di questi momenti è riferito soltanto a sé, essi *non sono determinati* l'uno rispetto all'altro. – Poiché ora in questo modo non son differenti in loro stessi, la *differenza* è loro *estrinseca*.<sup>7</sup> I diversi non stanno dunque fra loro nel rapporto di identità e differenza, ma soltanto in quello di *diversi* in generale, di diversi che sono indifferenti fra loro e di fronte alla loro determinatezza» (*WdL*, II, 466).

*In che rapporto stanno i diversi di fronte alla loro determinatezza, o: l'indifferenza della differenza*

Nell'ambito di quelle «determinatezze che sono in se stesse relazio-

ni» (*WdL*, II, 456), quali appunto sono le determinazioni della riflessione, la relazione di diversità dei diversi è una relazione minima, la più povera delle relazioni, si potrebbe persino dire una *non*-relazione, se in quel “*non*” non si celasse una trappola. E allora occorre dire piuttosto che la diversità è quella relazione in cui i diversi stanno senza essere l'uno identico all'altro o a sé, ma senza neppure essere l'uno differente dall'altro o da sé. I diversi non sono identici, ma non sono neppure (i) differenti. Hegel dice infatti che «i diversi non stanno fra loro nel rapporto di identità e differenza». Poiché i diversi non sono differenti, non differiscono cioè l'uno dall'altro, non stanno tra loro in una relazione di reciproca differenza e più in generale ancora di reciprocità. Hegel conclude dunque il passo dicendo che essi, i diversi, sono indifferenti. Ecco dove giunge Hegel; ed ecco come, parlando dell'essere dei diversi egli giunga, e noi con lui giungiamo, sino alla loro indifferenza. La diversità è cioè per Hegel «indifferenza della differenza».

Hegel precisa pure (ed è una precisazione importante, anzi *decisiva*) che i diversi non sono solo indifferenti l'uno all'altro, ma indifferenti anche «di fronte alla loro determinatezza». La loro determinatezza di diversi è indifferente. Il che vuol dire anche che se, in quanto diversi, sono riflessi in se stessi come riferentisi a sé (così recitava l'inizio di questo passo), allora questa riflessione e questo autoriferimento non li costituisce affatto (ma si dovrebbe dire, avendo riguardo agli sviluppi dell'argomentazione dialettica: non li costituisce ancora...) come identici a sé in quanto diversi. Sicché si deve dire non solo che i diversi non sono identici l'uno all'altro, ma che neppure sono identici a sé. C'è dunque una riflessione in sé, un autoriferimento a sé, che non mette capo all'identità di sé con sé – che anzi se ne disfa. E c'è un esser sé, l'esser sé del diverso, che è indifferente alla propria determinatezza di diverso. Se così non fosse, d'altro canto, l'indifferenza della differenza non sarebbe diversa dalla «differenza indifferente» (*WdL*, II, 427) in cui ci si imbatte nella sfera dell'essere. All'indifferenza nella sfera dell'essere resta semplicemente estranea, estrinseca, la differenza; con l'indifferenza nella sfera dell'essenza, accade piuttosto che la differenza in sé e per sé si faccia in lei stessa indifferente a sé. Ed è per questo che il differente decade per dir così a diverso, almeno fin tanto che rimane indifferente alla sua propria, costitutiva differenza.

Questo è davvero il punto più basso al quale può giungere l'identità nel suo glorioso calvario, il punto in cui «l'identità si rompe in lei stessa in diversità» (*WdL*, II, 465), come Hegel scrive. Le determinazioni riflessive hanno infatti per fondamento l'essere riflesse in loro stesse e «sussistono non per via dell'essere, ma per via della [loro] eguaglianza con sé» (*WdL*, II, 452). Mentre nella sfera dell'essere ciascuna determi-

natezza ha fuori di sé il riferimento ad altro, così che il suo essere e il suo riferirsi sono diversi l'uno dall'altro, e negare una determinatezza significa perciò semplicemente passare in altro, nella sfera dell'essenza ciascuna determinatezza è riferita a sé proprio in virtù del fatto che ha in lei stessa il riferimento all'altro, ossia la sua negazione, e dunque nella negazione e come negazione non passa affatto in altro, ma anzi ritorna in sé: «L'essenza è riflessione, il movimento del divenire e del passare, che rimane in se stesso» (*WdL*, II, 444). Ora però, se «la determinazione riflessiva è in lei stessa il *lato determinato* e la *relazione* di questo lato determinato come determinato, vale a dire la sua negazione» (*WdL*, II, 453-454), l'indifferenza del diverso di fronte alla sua propria determinatezza di diverso, il riferirsi indifferente a sé senza riferirsi ad altro non può che costituire una smentita della costituzione riflessiva della determinatezza in questione. Una smentita che ha da essere debole, flebile, priva della forza della negazione, dell'aperta contestazione, e per dir così appena udibile: udibile solo a condizione che un tal riferirsi sia non negativo, ma appunto indifferente. La smentita deve infatti riguardare il movimento riflessivo che l'essenza compie in lei stessa in quanto negazione, ed è perciò che può riuscire solo, rispetto a questo movimento, indifferente. Il diverso non nega dunque la sua costitutiva determinatezza: si limita per dir così, a deporla. E se l'essere posto è il modo con il quale l'essere si determina nella sfera dell'essenza, per la determinazione della diversità si troverà, in quella stessa sfera, non già come posto e neppure anche immediatamente come tolto, ma come de-posto, abbandonato.

*I diversi si determinano, o: l'indifferenza come differenza determinata*

Naturalmente, l'argomentazione hegeliana non si ferma affatto là dove si fermava la citazione. Subito dopo aver pensato infatti l'essere della diversità come indifferenza alla determinatezza, tempo una pagina, anche meno, e l'indifferenza della diversità alla determinatezza si muta, si converte e svolta in una certa qual determinatezza dell'indifferenza. Più precisamente, tempo una pagina, e troviamo che i momenti dell'identità e della differenza, «si sono ormai determinati» (*WdL*, II, 467) come tali: si sono determinati ciascuno, scrive Hegel, come ciò che sta di fronte alla differenza dell'altro momento come indifferente. L'indifferenza si è per dir così irrobustita ed è divenuta il modo proprio e determinato di differire: è certo un differire indifferente, ma ora non è la differenza a franare nell'indifferenza,<sup>8</sup> ma è l'indifferenza ad essere pensata e ad esser fatta valere come una determinata differenza.



*I due lati dell'indifferenza come differenza determinata: la diversità come momento. I parenti poveri: l'eguale e il diseguale*

Si può compiere ancora un passo, in compagnia di Hegel, per vedere che ne è dell'indifferenza una volta che sia stata pensata e posta come differenza determinata. Diremo allora che l'indifferenza come differenza determinata ha due lati (la riflessione in sé, *an sich*, e la riflessione esterna), che costituiscono, come Hegel precisa, «i momenti della differenza» (*WdL*, II, 467). Si potrebbe dire che in questi due lati, diversità e indifferenza non han perso tempo: si sono infatti prontamente separati. Manca poco e i due lati, ormai sdoppiatisi, saranno opposti, e quando ci sarà opposizione, Hegel potrà definitivamente congedare l'indifferenza. Intanto, qui, l'indifferenza rispetto alla determinatezza, quella che ci preme e da cui avevamo cominciato, e cioè la diversità stessa, è abbassata a mero momento, costituisce cioè solo un momento dell'indifferenza come «differenza determinata». Questo momento è presentato come il momento nel quale l'identità non è identità di fronte alla differenza, né la differenza è differenza di fronte all'identità; il lato per il quale l'identità non trae forza dal suo essere differente dalla differenza, né la differenza trae forza dal suo essere differente dall'identità. Ma c'è poi *l'altro momento*, quello per il quale l'identico e il differente *sono posti* come l'identico e il differente. In quanto ormai sono posti come tali, essi hanno fuori di sé ciò per cui sono identici e diversi (il fondamento della loro posizione): Hegel può perciò dire che identità e differenza sono decaduti a eguaglianza e diseguaglianza. Uguaglianza e diseguaglianza sono i parenti poveri dell'identità e della differenza. Se identità e differenza sono determinazioni della riflessione, «essenzialità della riflessione», uguaglianza e diseguaglianza sono queste stesse determinazioni quando però la riflessione è uscita via da loro, si è alienata, si è fatta estrinseca, e le prende quindi – la riflessione prende cioè l'identità e la differenza – solo dall'esterno. L'eguale è cioè per Hegel l'identità però «solo come un esser posto» (*WdL*, II, 467), quando cioè la sua determinatezza di identità è rimessa ad una riflessione esterna, ad un *tertium comparationis*, ad «un'operazione soggettiva» (*WdL*, II, 469) che cade fuori di essa, e per la quale soltanto l'eguale è l'eguale.

Si vede bene quel che è accaduto: l'identità (e così la differenza) s'era fatta sì indifferente alla propria identità, nella indifferente diversità, ma la sua determinatezza di identità non si era rotta del tutto, non era affondata del tutto; era solo fuggita via nel *tertium* che la stabiliva estrinsecamente (e in quanto la stabiliva estrinsecamente la stabiliva quindi solo come mera uguaglianza, come identità decaduta a ugua-

glianza). Hegel scrive: «Che qualcosa sia eguale o no a un altro qualcosa, ciò non riguarda né l'uno né l'altro di essi»: questa sarebbe ancora la prima diversità, se non ci fosse qualcuno a cui questa uguaglianza (o questa disuguaglianza) preme, qualcuno che dunque *la stabilisce e la pone come tale dall'esterno*, un terzo cioè che riferisca gli uguali o i diseguali l'uno all'altro e li compari. Il comparante è quel punto esterno all'eguale e al diseguale che si sobbarca il peso della distinzione dell'eguale e del diseguale: della distinzione o – come Hegel dice – dei riguardi e dell'*in quanto*. Ma quella distinzione ahilui non la può fare, e tutto è ormai destinato a precipitare in poche mosse verso la relazione di opposizione, nella quale i differenti sono uniti nella e per la loro differenza.<sup>9</sup>

*La poca luce dell'indifferenza e l'arcobaleno della letizia*

Si vede bene quel che è accaduto, s'è detto, forse presumendo troppo: l'identità non era scomparsa. Ma in quel breve lasso di tempo in cui s'era eclissata, l'in-differenza della diversità aveva potuto profilarsi in una strana e diversa luce: una luce grigiastrea, acquosa, filtrata appena da una nebbia sottile e vaporosa, in cui però, se si guarda bene dentro ciascuna delle goccioline di pioggia che l'annebbiano, si potranno scoprire le miriadi di arcobaleni in cui si moltiplica la letizia (ma è una scoperta, questa, che tocca a ciascuno per sé).

La luce in cui s'è mostrata l'indifferenza – questo è il punto – non è la luce dell'identità. Certo, quella luce è stata immediatamente oscurata da altra più forte luce, ma è come se il sistema dialettico hegeliano avesse avuto non un blackout totale, ma solo un piccolo calo di energia, e grazie a quel piccolo calo, a quell'affievolimento l'indifferenza si sia potuta mostrare.

*Il ragionamento di Platone: qualcosa è, ed è qualcosa*

Che cosa però vuole ora dire che l'indifferenza s'è potuta mostrare? Bisogna subito ammettere che riesce piuttosto difficile a pensarsi che qualcosa si mostri, senza mostrarsi *identicamente*. Se qualcosa si mostra, ciò che si mostra è appunto qualcosa, e non si vede come possa mostrarsi qualcosa che non sia la qual cosa che si mostra. *Riesce difficile a pensarsi che qualcosa è, senza essere qualcosa*. Ho detto che riesce difficile a pensarsi, ma posso essere meno gentile con me stesso: questa è una mera bestialità, che è, nel pensiero, l'equivalente della bestemmia.

Così del resto ragionava Platone, all'altezza della seconda ipotesi:

di queste due parti, del *qualcosa* e dell'*essere*, non ce ne può essere nessuna che sia priva dell'altra (*Parmenide*, 142e 1-2), Dire di qualcosa che è, significa dire che è qualcosa. Potrei ora introdurre una piccola perplessità solo rilevando che se non è possibile che *qualcosa* non *sia*, è forse possibile che l'essere non sia *qualcosa* – Heidegger, ad esempio, direbbe che il *qualcosa* non è l'essenza dell'essere, la verità dell'essere.

Ma si può lasciar perdere questa perplessità (che in verità poi ritroveremo, sia pure sotterraneamente) per mettere tutta questa faccenda nella più banale delle formule.

A quanto pare, noi non diciamo: «*A è*» senza dire che *è A*. Va subito detto, peraltro, che non è qui in gioco la distinzione dei sensi dell'essere, o la polisemia della copula e i molti significati che il verbo essere può assumere nella nostra e in molte altre lingue. *A è* può certo significare anche che *A c'è*, *A esiste*: che esista pure, quel che esiste allora *è A*.

*Le due cose che occorrono per sottrarsi alla solare evidenza del principio*

Il punto è che se davvero l'indifferenza si mostra quando s'abbassa, quando si affievolisce la luce troppo forte dell'identità, all'evidenza di *A è A* noi dobbiamo potere in qualche modo sottrarci.

Ora la solare evidenza del principio di identità, che qui si enuncia, non ha affatto impedito alla filosofia di domandarsi se davvero si possa tener fermo questo principio, e con esso la logica che lo assume senz'altro come regola infrangibile ed eterna, se davvero questo principio sia primo, nella forma e nel contenuto: se davvero in esso si dica soltanto l'identità di *A* e non anche la sua differenza, e anzi l'assoluta differenza, e se la posizione di identità non presupponga già una certa qual interpretazione dell'essere posto.<sup>10</sup> Ovviamente, in questa sede bisogna assegnarsi un compito ben più limitato rispetto ad un reale confronto con una simile tradizione, che rimonta almeno al *Sofista* di Platone e arriva sino allo Hegel della *Scienza della logica* passando per l'intera stagione dell'idealismo tedesco e spingendosi oltre, sino a Nietzsche e Heidegger. Quel che qui è necessario, è giustificare una scrittura diversa, per la quale non è certo inesatto che *A è A*, ma non viene meno con ciò che *A è in-differenza A*.

Perché questa scrittura sia possibile, occorrono due cose:

– occorre che tra *A*, il puro e semplice *A*, ed *A è A*, tra *A* e la sua interpretazione nei termini dell'essere identico posto nel principio, vi sia una differenza;

– occorre poi che questa differenza sia indifferente, oppure, come potrei dir meglio, che A sia diverso (in due).

Diciamo che “*occorre*”, ma è chiaro che in filosofia non possono aver corso argomenti esigenziali, così come è chiaro – va parimenti aggiunto – che non si può far filosofia confrontando amabilmente foglie d’albero per vedere se riesce di trovarne due uguali (l’ironia ovviamente non è mia ma ancora di Hegel, a proposito della ingenuità con la quale si vorrebbero dimostrare empiricamente, tra dame a passeggio nel parco di un castello, determinazioni puramente speculative, principi del pensare logico come il principio di identità degli indiscernibili). Quel che occorre, deve cioè poter essere pensato. E non solo: deve forse essere ciò che è *sempre* pensato (in che modo, si vedrà – forse) in ciò che è pensato, pur essendo nel pensiero e dal pensiero *dis*-pensato.

*L’essere preso come: l’interpretazione sintetica del principio d’identità*

Torniamo dunque al principio: A è A. Il quale principio di A dice che è A.<sup>11</sup> È lecito dunque domandare: di *cosa* diciamo che è A? È vero che a questa domanda noi possiamo ben rispondere che di A e di null’altro diciamo che è A: ciò è esatto, ma ciò non toglie che per dire di A che è A, noi lo *prendiamo* appunto *come* A. In A è A, dunque prima ancora di essere A, A è *ciò che è preso come A*; e in quanto così è preso, esso è A. Questo ‘esser preso come’, questa presa, la presa dell’identità non è A, ma è appunto il modo di prendere A, il suo come: la maniera in cui A si profila (S’è appena detto che la presa dell’identità non è A, ma forse si sarebbe detto meglio se si fosse detto che essa lascia A indifferente, lascia A nell’indifferenza). C’è dunque A e c’è il modo in cui A è preso (la sua determinazione di A). C’è A e c’è l’essere A. Essendo preso come A, A è determinato come A (se diciamo che è identificato come A e con ciò *fatto/divenuto identico a sé*, si vede bene *l’interpretazione sintetica del principio di identità* che stiamo qui maldestramente rendendo). La presa di A su A calza forse a pennello, ma non è meno una presa.

Ma che cosa poi vuol dire che calza a pennello? Vuol forse dire che A è veramente A? Ma A è veramente A solo *dopo* la presa dell’identità. E solo presupponendo che A è A posso trovare che prenderlo come A è prenderlo *vera mente*, prenderlo nella verità. D’altra parte, è ben vero che A è A, ma questo significa solo che la verità è dire di A che è A. Ciò equivale però soltanto a fondare la verità sulla presupposizione dell’identità. E la caratteristica fondamentale della verità, che è espressa dal principio di Tarski per cui «è vero che “p” se e soltanto se p», può

ben essere accolta come la formalizzazione di una certa qual comprensione intuitiva del concetto di verità: ma non riposa meno su quella presupposizione.

*Il caput mortuum del pensiero e la verità concreta (un'obiezione seria ed importante)*

Posto pure che si sia riusciti così a sbucciare A, a togliergli la buccia della sua determinazione identica, c'è tuttavia (almeno così pare) una seria obiezione da fronteggiare. E l'obiezione è la seguente: che non c'è modo alcuno di dire o pensare quel primo A che non sarebbe già ricompreso entro il principio di identità. Non c'è modo alcuno di dire o di pensare l'A prima della presa d'identità. Di quel puro soggetto, di quella A muta, «senza nomi e senza verbo»<sup>12</sup> non c'è discorso alcuno. Non c'è modo di pensare o dire quella A, se dire è sempre dire A è A.

Se questo modo non c'è, allora l'A prima di A è A non è che un'astrazione, un *caput mortuum* del pensiero. Preso per sé solo, il primo A non apparterebbe al regime dell'identità solo perché in verità *non è A*, essendo stato lasciato artificialmente cadere proprio il suo essere A. Pensato *concretamente*, A è (è già da sempre) A è A.

Ora però, pensare concretamente, cioè filosoficamente, cosa vuol dire? Vuol dire, in termini generalissimi, rendere esplicito l'implicito. Al primo A, all'A che abbiamo detto muto abbiamo potuto togliere soltanto astrattamente, forse addirittura artatamente, la buccia: far finta che non ce l'avesse, mentre continuavamo a pensarlo come A, a prenderlo come A e a pensarlo cioè come identico, in regime di identità. Farci consapevoli del carattere astratto e anzi artificioso di questa operazione significa esplicitare l'identità di A, senza isolare l'essere A e la sua determinazione di A. Se è vero dunque che A è A "preso come A", proprio in quanto è preso come A, allora questo *come* è di A la verità concreta, esplicitata, resa trasparente e fondata in se stessa. Ovviamente le modalità di questa esplicitazione possono essere diverse, ma in ogni caso resta fermo che, per scimmiettare Hegel, la verità dell'implicito è l'esplicito.

*Quel che viene detto col parlare identico*

Questa è l'obiezione seria ed importante. E a questa obiezione non v'è nulla di meglio da rispondere se non che essa si limita a ribadire proprio ciò che è in questione: che cioè l'*esplicitazione* che va per dir così dall'implicito all'esplicito – proprio come l'*identificazione* andava

dal primo A, dallo A muto e sbucciato all'A detto nel dire che lo dice identico a sé – si limita a ribadire che questa operazione non muta nulla in A o nell'implicito. Ammesso pure che A sia posto in verità solo in A è A (ammesso pure che l'esplicitazione abbia qui il suo punto di arresto),<sup>13</sup> rimane intatto il problema se la verità, cioè l'identità, sia la posizione di A o se in tale posizione A non sia preposto a se stesso come identico.

Bisogna provare a spiegarsi meglio, e ad insistere. La differenza fra l'implicito e l'esplicito, fra A e A è A, si può ben dire che è un nulla, che è – ancora una volta nei termini di Hegel – «quel nulla che vien detto col parlare identico» (*WdL*, II, 464): lo si può ben dire,<sup>14</sup> se con ciò s'intende dire che il parlare identico giunge assolutamente ad effetto, sicché è vero e conclamato che A è A (mica no?: solo che per questa verità appannaggio dell'identità si potrebbe forse impiegare, sulla scorta di un insegnamento heideggeriano, un altro termine – per esempio: *l'esatto*), ma è quel che si dice dopo, e cioè, se si può dir così, l'interpretazione di questo nulla, il suo *annullamento*, la sua *interpretazione* nei termini stretti e meramente negativi di mero nulla che è in questione qui, di un nulla che cioè è immediatamente e senza residui tolto come nulla e negato, così che sia perfettamente “restaurata” la verità identica di A è A (oppure, per stare alla pagina hegeliana da cui ho citato, di una differenza interamente negativa che viene negata nell'identità), è questa interpretazione che è in questione. Ed è in questione, perché essa semplicemente *annulla* quel nulla, ha pur'essa la sua presa sul nulla, nel senso cioè che lo *nullifica* se ed in quanto lo *identifica* come nulla. Questo significa che lo pensa già a partire dall'identità, dalla sua identità di nulla. Questa interpretazione si limita cioè semplicemente a presupporre l'identità, ad avere anch'essa come suo proprio presupposto l'identità. Annullare il nulla significa infatti porre senz'altro che il nulla è il nulla; significa, come bisogna dire, pensare ancora in regime d'identità. E quanto v'è di notevole in questa proposizione: nulla è nulla, non è forse solo che del nulla si dica che è, come notava Aristotele nella *Metafisica*,<sup>15</sup> e non è dunque la sua interpretazione in termini contraddittori, cioè (per farla breve) negativi, ma che si pensi persino l'essere del nulla in termini di identità, che si identifichi il nulla (e che dunque anche la contraddizione sia identificata e tenuta ferma come tale).

### *L'aporia del nulla*

Si noti adesso. Se la differenza è nulla, è quel nulla che viene detto nel parlar identico, quel che non è nulla, ma è qualcosa, è solo l'iden-

tità che in quel parlare è detta identica, e che ora si staglia immediatamente come non-nulla. Il qualcosa che è la negazione del nulla, è (sarebbe) l'essere stesso. Mentre l'essere che non è immediatamente non nulla non è: è nulla. Ma se il qualcosa che è la negazione del nulla è immediatamente l'essere, se l'essere è immediatamente non nulla, allora fra l'essere che è immediatamente non nulla e l'essere che non è immediatamente non nulla, non può esservi altra differenza che non sia la stessa differenza che passa tra l'essere e il nulla (con la temibile aporia prodotta poi dalla domanda: e che è mai questa differenza? Nulla, e invece deve pur essere qualcosa!). L'essere che non è immediatamente non nulla è, infatti, nulla. Ora, si badi però: l'essere che è non nulla non nega solo il nulla, nega il nulla e nega l'essere che non è immediatamente non nulla (l'astratto, l'implicito). Questi due, mentre sono due, non riescono affatto ad essere due, ma sono *unum atque idem*, sono il medesimo nulla. Eppure sono ben distinti e diversamente significanti, e l'uno è nulla, mentre l'altro – per essere anzitutto l'essere, che (poi) non è non nulla, per essere insomma l'astrazione che è – non è solo nulla, ma *si annulla*.

Se poi si vuole tenere fermo che il nulla e ciò che è annullato sono il medesimo, e non vedere l'annullamento (la nullificazione: il far nulla del nulla), si toglie ogni spazio di significazione all'essere che non è immediatamente non nulla, e dunque all'idea che l'essere che non si presenta immediatamente come non nulla si presenti come *diverso da sé* – per esempio nella dimensione dell'astratto rispetto al concreto, dell'implicito rispetto all'esplicito, della parte rispetto al tutto. Non c'è modo alcuno di pensare questa diversità, poiché non c'è nulla di diverso dall'essere che, se non è quel che è, non sia nulla. Che il nulla e ciò che è annullato siano il medesimo significa peraltro e di nuovo che il regime dell'identità è solo presupposto, poiché non vi può essere alcun nulla che non sia annullato, o alcun annullamento che non sia senza residui l'annullamento del nulla nell'essere dell'essere. L'essere che non è immediatamente non nulla non riesce ad abitare alcuna regione intermedia tra l'essere e il nulla. E proprio come l'essere non può non presentarsi immediatamente come essere, così il nulla non può presentarsi neanche per un momento come non-nulla (come essere che non è immediatamente non nulla), poiché questa stessa presentazione non può che annullarsi immediatamente.<sup>16</sup>

### *Una domanda prima che cali il sipario dell'identità*

L'obiezione seria ed importante, che non c'è modo alcuno di dire o pensare quel primo A che non sia già ricompreso entro il principio di

identità si scopre adesso per quel che è – mi pare: una difficoltà di quel dire/pensare identico. Comunque stiano le cose riguardo a un tal difficoltà, quel che abbiamo conseguito è almeno il profilo di una domanda che vale la pena custodire.

La domanda è la seguente: è davvero *necessario* pensare che in A è A la differenza sia nulla, piuttosto che indifferente? Ovvero: è davvero *necessario* pensare che A in A è A si annulli, perché appunto si costituisca l'identità? (Se poi a questa domanda si giunge dall'obiezione che abbiamo testé discusso, si può anche pensare di riformularla così: è necessario pensare che A in A è A si annulli, sotto pena di contraddirsi, cioè di pensarlo come non-A?).

Il passo hegeliano dal quale abbiamo cominciato ci consegnava, suo malgrado, un altro pensiero, che ci potrebbe mettere in condizione, prima che il sipario dell'identità cali su A, di pensare A *in regime d'indifferenza*. Quest'altro pensiero – è il caso di rimarcarlo nuovamente – non è semplicemente una riproposizione della movenza dialettica hegeliana. L'identità hegeliana contiene certo «più che non la semplice, astratta identità», contiene quel «puro movimento della riflessione» per cui «nell'espressione dell'identità si presenta anche immediatamente la diversità» (*WdL*, II, 462): si presenta dunque l'altro, ma si presenta per essere *uno actu* negato, per non essere che il negativo di sé, a beneficio esclusivo dell'altro. Si presenta, perché in definitiva l'identità non sia solo una «determinazione unilaterale» (*WdL*, II, 460) che abbia di contro a sé la diversità, ma l'abbia unita a sé in modo da formare la «*verità completa*» (*ibidem*). Per essere *perfettamente* negato, l'altro che si esprime nel parlare identico viene perciò fatto senz'altro identico al nulla, di modo che possa essere annullato nella ricostituita identità. Ma in questo modo quell'altro non è tanto altro dall'identico da non poter essere identificato e con ciò reintegrato nell'identità; è perciò solo quel che dell'alterità serve all'identico per affermarsi nella sua identità. È cioè il frutto della riflessione dell'identità, non già quel che traluce dalla sua deposizione. È il differente che viene pensato come negazione dell'identità, non l'indifferente che viene *dis-pensato* nella e dalla identità.

### *Che cosa significa pensare in regime d'indifferenza*

Ma allora, che cosa significa pensare A in regime d'indifferenza?

Questa domanda deve essere bene intesa. Al modo in cui la si prende qui, non significa che finora si è pensato in un modo, Hegel o Severino, Platone o Heidegger hanno pensato in un modo, mentre ora, oplà, ecco come va pensata la cosa. C'è un che di ridicolo o, nel migliore dei



casi, di donchisciottesco in questa maniera di mettere la cosa, e stupisce che possano ancora esservi filosofi che la tengano in cale. Curiosamente, avendo a cuore la verità, quella verità che non starebbe in nessuna delle parole della filosofia di coloro che l'hanno preceduto, il filosofo che ha di queste megalomaniche pretese, finisce col produrre l'effetto opposto e meno desiderato: che cioè ognuno dice un po' quel che vuole.

Se dunque si domanda cosa significa pensare A in regime di indifferenza, si può rispondere che *non significa che c'è qualcosa che dobbiamo fare*, perché altrimenti A ci sfugge. Pensare non è semplicemente un modo del soggetto, una "mia" attività, qualcosa che ora ci si mette a fare ed ora no: in questo solo senso, peraltro, e solo in questo senso, bisogna fare proprio persino il vecchio argomento secondo il quale per smettere di filosofare bisogna ancora filosofare: se non si può smettere di filosofare, è probabilmente perché non si può neanche iniziare. (E del resto con l'inizio e con la fine la filosofia ha sempre avuto rapporti non facili).

### *Il luogo dell'indifferenza e la grazia del pensiero*

Se pensare non è anzitutto un modo o un'attività del soggetto pensante, qualcosa che non s'era mai fatto ed ora si fa, qualcosa che finora non concerneva ciò che è da pensare, mentre ora finalmente lo concerne, qualcosa che, non si capisce da dove, sopraggiunge all'essere che è semplicemente, è perché *pensare* nomina qui non questo o quello (e certo non una certa attività cerebrale dell'uomo) ma il luogo stesso in cui A è indifferente.<sup>17</sup> Non, si badi, la ragione *per cui* A è indifferente, come se ci fosse A, con la sua indifferenza, e la ragione, il pensare che spiega perché lo è. Ben al contrario va detto, a rischio di molti fraintendimenti: se lo è, se A è indifferente, è perché è già pensato, è già nel pensiero. E s'intenda di nuovo: non è che lo si possa non pensare (il che non significa che lo si *debba* pensare): è invece che a volerlo pensare si arriva sempre troppo tardi. Ora però ci si intenda bene anche su questa formula e su questo presunto ritardo: non è come se A fosse qualcosa per suo conto, in segreto, e laggiù, in questo misterioso fondo abissale, se ne stesse indifferente per suo conto, mentre in superficie infuria il pensiero, il grande prevaricatore, che dibatte e dispera, getta le sue reti e non lo afferra. *Quod periculosum maxime*: è probabile che immagini del genere possono essere state veicolate dal modo in cui è stata presa in considerazione l'identità, e questo modo di rappresentare la cosa è (pericolosamente?) vicino – ma proprio perciò, come si dice, massimamente lontano – a quella dimensione

ontologica che si è cercato di indicare nell'essere indifferente dell'essere, nell'essere *dis-pensato* nella e dalla identità. Si tratterebbe perciò di un fraintendimento (capitale, forse), poiché dell'essere in-differente dell'essere, o come anche si potrebbe dire, dell'essere in due dell'essere<sup>18</sup> questo modo di rappresentare la cosa finisce col fare semplicemente due: di là l'essere e di qua il pensiero. Con tutto l'esoterismo di questo mondo, con tutto l'apofatismo di questo mondo, con tutta la negatività possibile, un tal essere è ancora tenuto fermo laggiù, e identificato come tale – né bastano assicurazioni in senso contrario.

No. È che l'essere è *in due*, ossia è in pensiero, nel pensiero: è nel pensiero che l'essere è indifferente, e proverei a dire non grazie al pensiero (come se, di nuovo, il pensiero facesse qualcosa) ma nella grazia del pensiero. Il pensare è il luogo indifferente dell'essere, l'imminenza o l'*accanto* (non l'identità!) in cui si mantiene il suo incanto.

Se A è in-differenza A, il pensare è proprio quell'*in*. Difficile a cogliersi, non solo perché noi andiamo subito da A ad A, ma anche perché per un verso non ha da esser colto e per l'altro a noi non mancano le ragioni per andare da A ad A. Non solo non ci mancano le ragioni, ma ce le abbiamo tutte, perché, così andando, non incontriamo nulla che ci sbarrì la strada. Il punto è solo che quel nulla che, per dirla ancora con Hegel, «viene detto col parlare identico», che cioè è nulla ed impossibile dal punto di vista dell'identità, è il luogo diverso dell'indifferenza dell'essere, in cui l'essere, come si può dire cercando ora di tenere insieme tutti i significati della parola, invece che pensato (ed invece che im-pensato), è *dis-pensato*. E in questa parola si può certo sentire la gettatezza e l'abbandono, ma anche, per chi vuole, la grazia ed il dono.

## NOTE AL CAPITOLO VI

1. «La santa indifferenza, che non è altro che il disinteresse dell'amore, diventa nelle prove più difficili ciò che i santi mistici hanno chiamato abbandono; cioè l'anima disinteressata si abbandona totalmente e interamente a Dio per tutto ciò che riguarda il suo interesse proprio», F. Fénelon, *Spiegazione delle massime dei santi sulla vita interiore*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2002, art. VIII, vero. Sull'*Explication* dell'arcivescovo di Cambrai, come l'ultimo episodio di una vicenda che giunge con la *querelle* sul quietismo al suo tramonto, cfr. *L'amore indifferente*, p. 29 e sgg.

2. «Bene non seppi, fuori del prodigio/ che schiude la divina Indifferenza:/ era la statua nella sonnolenza/ del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato», *Spesso il male di vivere ho incontrato*, in E. Montale, *Ossi di seppia*, Milano, Mondadori, 2003.

3. Naturalmente, anche l'idealismo tedesco ha le sue radici, riconsiderando le quali ritroveremmo la mistica. Ma non è sul pedale della storia che intendiamo eseguire il nostro motivo.

4. Sulla parabola del nichilismo contemporaneo cfr. V. Vitiello, *Dall'apocalisse di Kirillov al silenzio del prigioniero. L'etica moderna e il nichilismo*, in *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, a cura di F. Vercellone e C. Ciancio, Torino, Trauben, 2001, pp. 59-73.

5. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, ed. it. con testo tedesco a fronte a cura di V. Cicero, Milano, Rusconi, 1995, pp. 65-67.

6. G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, voll. 2, Bari, Laterza, 1988, vol. 1, l. 1., sez. II, cap. III, p. 427. D'ora innanzi, le citazioni dalla *Scienza della logica* saranno indicate direttamente nel testo con la sigla *WdL*, seguita dal numero del volume dell'edizione italiana e dal numero della pagina. Il contesto consentirà sempre di individuare il luogo sistematico della logica da cui la citazione è tratta.

7. La differenza, s'intenda qui, fra identità e differenza.

8. Franare dal punto di vista di Hegel, dell'identità che si rompe nella diversità.

9. Ecco come (semplificando un po'): per un verso, l'eguale e il diseguale se ne vogliono stare ciascuno per sé, e per questo lato sono uguali (si comportano ugualmente l'uno nei confronti dell'altro), ma per un altro verso, se ne stanno per sé solo per un altro, per il terzo, e dunque sono a sé diseguali. L'eguale e il diseguale compiono cioè loro stessi quella riflessione che doveva essere soltanto esterna per sopportare essa il peso della diversità (della diversità dell'eguale e dell'ineguale): invece essi si sono uniti, e perciò si differenziano in quanto sono opposti. L'opposizione è infatti «l'unità dell'identità e della differenza [...]». *L'identità* e la *differenza* sono i

momenti della differenza contenuti dentro lei stessa; son momenti *riflessi* della sua unità» (*WdL*, II, 473).

10. «Non è infatti per nulla pacifico che la logica e le sue regole fondamentali siano in grado di offrirci, in generale, un criterio per il problema dell'essente come tale. Potrebbe essere, al contrario, che tutta la logica da noi conosciuta, e considerata come piovuta dal cielo, si fondi già su una determinata e particolare risposta alla domanda sull'essente, tale che ogni pensiero che ubbidisce solamente alle regole della logica tradizionale si trovi fin da principio nell'impossibilità anche solo di comprendere, in generale, la domanda circa l'essente», Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano, Mursia, 1966, p. 36.

11. Oppure dice: ogni cosa è identica a sé, cioè dice di ogni cosa la sua identità con sé.

12. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992, p. 231.

13. Oppure, a voler tutto esplicitare, che  $A \text{ è } A$  sia posto in verità solo in  $A \text{ è } A = A \text{ è } A$ , e così *ad infinitum*.

14. Anzi: lo si deve dire, se si vuole sostenere che non c'è differenza alcuna fra l'implicito e l'esplicito, che nulla si aggiunge o nulla si toglie nel passaggio dall'uno all'altro (che dunque neppure esso è un vero passaggio).

15. «Anche del non essere diciamo che è non essere», Aristotele, *Metafisica*, IV, 2, 1003 b 10).

16. Per V. Tarca, *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, Napoli, Città del Sole, 2001, l'essere è *diverso* dal nulla (così come anche dal non-nulla). Dall'aporia del nulla, Tarca mi pare tragga motivo per rideterminare il significato di nulla, tenendo ferma l'identità dell'essere definito come l'onnicompatibile (ciò che è compatibile persino col nulla, ciò infatti per cui il nulla è nulla). Qui, invece, si tenta di mostrare che l'aporia sorge in regime di identità, sorge se si prende l'essere come essere, e il nulla come nulla: col che non si vuole risolvere l'aporia, ma, per dir così, mutare regime, e scrivere piuttosto: l'essere è in-differenza nulla.

17. Il che dovrebbe dirla lunga, tra l'altro, sul modo in cui vadano intese le parole di questa relazione, e sul fatto che non ci sia un altro modo, il modo giusto, di ascoltare queste parole.

18. Uso questa espressione così da consentirmi di rinviare a M. Adinolfi, *Essere in due*, Nocera-Milano, Oedipus, 2003.

Parte Terza  
IN DIFFERENZA



## VII

### DIRE VOLERE ACCADERE

Come stanno le cose nei rapporti che la filosofia intrattiene con l'arte? È difficile misurarsi con domande di così ampia portata; è forse del tutto impossibile farlo in una sede meramente introduttiva, nella quale si vuole giustificare, molto più limitatamente di quanto non si intenda fare affrontando la domanda generale, l'incontro con uno specifico testo letterario. Questo incontro, come sempre accade, è anzitutto un incontro d'occasione, che nasce cioè da circostanze abbastanza casuali e non sotto il segno di chissà quali stellari costellazioni. È anzitutto l'esperienza, che a volte capita di fare, di una certa congenialità. Il testo che qui si presta a un esercizio di interpretazione filosofica – come in prima approssimazione si può senz'altro dire – ha per giunta il difetto di essere un piccolo testo, di non essere incluso in nessun canone artistico-letterario, di non avere ricevuto attenzioni di questa natura, di non avere prodotto alcuna particolare scia di effetti storico-culturali, e di non consentire quindi che la giustificazione venga anzitutto ritrovata nel suo carattere eminente, nella sua riconosciuta esemplarità. Naturalmente, la filosofia non deve affatto, in principio e innanzitutto, riconoscersi in debito verso testi o autori che abbiano invece ricevuto una simile consacrazione, per il solo fatto che siano stati appunto consacrati: si può dubitare persino – anche se non è detto che sia un dubbio produttivo, che cioè consenta un migliore accesso al fenomeno artistico – che la consacrazione sia da tenere in qualche conto (i rapporti tra autorità e verità sono un arcano che non tocca qui rivelare). Non v'è dubbio però che, sin da quando si è posta la questione dei rapporti con la verità dell'arte, si è guardato anzitutto a ciò che fosse in qualche modo già consacrato, già riconosciuto nella sua natura e qualità di opera d'arte. Dopotutto, è una fortuna che la filosofia non abbia né debba avere, nei riguardi dell'opera, il compito che di solito si assegna alla critica d'arte, o ad altre istanze da cui di-

penda la sua promozione. Ciò riconosciuto, qualche attenzione al modo in cui queste ovvietà possono essere ricevute deve tuttavia essere posta, perché quel che si è offerto quasi incidentalmente come un'osservazione banale può forse aprirci, in questo punto, una via. Per vedere in qual modo, occorre però ancora qualche considerazione preliminare. Per la filosofia, la più alta forma di incontro possibile con l'arte si realizza là dove venga riconosciuta all'arte una relazione con la verità. La domanda da cui abbiamo preso le mosse è dunque una domanda sui rapporti che la filosofia intrattiene con altri ambiti dell'esperienza umana in cui è mantenuta una relazione con la verità (ed è naturalmente, per ciò stesso, una domanda sulla verità). Anche così, non mancano ovviamente i problemi: perché questa relazione non è affatto univoca; perché in questi diversi ambiti non viene sempre mantenuta la stessa relazione con la verità; perché anche la relazione che la filosofia intrattiene con la verità non è affatto rimasta immutata, nel corso della sua storia. Ma posti da canto tutti questi problemi, resta comunque la difficoltà di comprendere quale concezione della verità sia in gioco, per la quale la filosofia debba rivolgersi ad ambiti diversi dal suo proprio. Nella maniera più schematica, la difficoltà può essere così presentata: se ciò che la filosofia trova nell'arte può essere detto con le parole della filosofia, non è necessario consegnare l'arte al passato della filosofia? Non ha ragione Hegel nel sancire il «carattere di passato» dell'arte? E quand'anche l'arte rimanesse luogo di manifestazione della verità, non sarebbe comunque la filosofia il luogo in cui si manifesta (e giustifica) il carattere di manifestazione della verità dell'arte? D'altra parte, se alla filosofia toccasse un ruolo meramente ancillare, se vi fosse una verità appannaggio dell'arte al cui reverente ascolto toccasse alla filosofia di disporsi, cosa potrebbe ancora la filosofia svolgere *iuxta propria principia*? Forse solo più il compito di giustificare la sua propria disposizione all'ascolto della verità dell'opera: non però quest'ascolto stesso, per il quale la filosofia non avrebbe le parole. Naturalmente, è sempre possibile ritirare all'arte quel credito che la filosofia così volentieri a volte le riconosce, persino al di là di quanto effettivamente non si chieda là dove appunto ne va dell'arte, della sua esperienza e della sua effettiva pratica. Ma quando invece ancora lo si assegni, sembra che l'aporia che (con una certa grossezza di tratto, è bene dirlo) abbiamo provato a tracciare, metta in seria difficoltà qualunque tentativo di stabilire una proficua relazione tra arte e filosofia. Delle due l'una, infatti: o la filosofia è in grado di appropriarsi della verità dell'arte, ed è allora non può non valere *in philosophicis* l'esito di questa appropriazione, e l'arte scivola via nel passato, oppure non è in grado, ed allora non vi sarebbe un accesso



filosofico alla verità dell'arte, ma solo, magari con opportune preparazioni, l'epifania di quest'ultima. Tutto ciò che di dilemmatico vi è in questa situazione dipende però da un presupposto, che deve ora essere messo in discussione. E il presupposto è il seguente, che arte e filosofia costituiscano ambiti separati, e che dunque il problema del loro rapporto dipenda appunto da come essi riescano a dialogare, avendo in vista la verità e muovendo tuttavia da quella costitutiva separatezza che ne accende le distinte rivendicazioni. La necessità di discutere questo presupposto sembra, in realtà, avere contro i fatti, poiché, nei fatti, arte e filosofia sono ben distinte. E sembra pure non tenere in giusta considerazione il pericolo che, lasciando cadere la netta linea di demarcazione tra arte e filosofia, si finisca solo col confondere le cose, col prendersi licenze e con l'inseguire suggestioni che col filosofico, nella sua originaria tempratura teoretica, avrebbero poco a che fare. Dopotutto, se è di senso comune distinguere, poniamo, una statua da un libro di filosofia, non si vede quanto gioverebbe all'arte e alla filosofia guadagnare una zona di indiscernibilità in cui questa distinzione di senso comune non andrebbe più da sé o non potrebbe più essere fatta senza giustificazioni *très metaphysiques*. Il fatto è che però nel modo in cui la statua sta nell'ambito dell'esperienza che la concerne non molte cose vanno da sé, come invece si tende a credere. Prima ancora di vedere se ed in qual maniera questo ambito abbia relazione con la filosofia, bisogna pur considerare che esso non è costituito in sé e per sé una volta per tutte, di modo che cioè sia già preparato il posto in cui la statua dovrà essere inserita. Che la statua appartenga alla statuaria non è una proposizione empirica, è – per dirla con Hegel – una proposizione speculativa: anche la statuaria, infatti, appartiene alla statua, così che la verità dell'una non può non avere un'eco nella verità dell'altra. E lo stesso dicasi del rapporto che la statuaria intrattiene con le arti plastiche, e le arti plastiche con le arti in generale. E come l'inserzione della statua comporta un riassetto e una ridefinizione dell'intero campo artistico, così pure un libro di filosofia non si iscrive nella tradizione del pensiero senza modificarne l'assetto, e senza perciò alludere al fatto che quell'assetto è ben lungi dal compiersi e concludersi in sé, in ciò che si vuole appunto che sia (già da sempre?) di stretta pertinenza della filosofia. Ciò non ha a che vedere semplicemente con la vaghezza dei limiti e dei confini di quel campo, ma con la sua stessa costituzione. Questo libera, per la filosofia, la possibilità di un incontro autentico con l'arte, e con ogni altro ambito dell'esperienza umana in cui sia in gioco la verità. La filosofia non è infatti che il movimento dalla non-filosofia alla filosofia, movimento con il quale la filosofia, come usa dire, av-viene a se stessa. Si può dire perciò con

qualche enfasi che la filosofia sia un avvenimento, che sia cioè dell'ordine dell'evento. In maniera più misurata basterà dire che la filosofia ha natura di esercizio. In questa considerazione della filosofia non vi è peraltro nessun cedimento, nessun debolezza, come a volte si teme: non vi è cioè alcuna necessità di intendere la dimensione esercitativa della filosofia come sintomo di una sua costitutiva fragilità, o anche dell'impossibilità per la filosofia di pervenire finalmente a se stessa, e di prodursi in un esito riconosciuto e definitivo – come se poi fosse già stabilito che il non pervenire ad un esito del genere comporti un'effettiva mancanza, e che la verità o è definitiva o non è. Questi ultimi però sono rilievi che toccano natura ed essenza della filosofia, e che perciò dobbiamo qui tenere da canto, limitandoci a considerare che se la filosofia è *in* un tal movimento, se essa frequenta costitutivamente il non-filosofico, se questa frequentazione è la condizione del suo esercizio, la dimensione o l'elemento in cui la filosofia si mantiene per mantenersi nel vero, e non semplicemente il territorio rispetto a cui essa deve marcare in maniera esclusiva la propria differenza, allora non v'è più difficoltà alcuna di mettere l'incontro della filosofia con l'arte nei termini di un simile movimento, nel quale né toccherà alla prima di spiegare la seconda, né toccherà alla seconda di imporre alla prima il suo proprio dettato. Quel che toccherà alla filosofia di fare, è invece eseguire quel movimento, non in quanto è *già* il suo proprio movimento, ma in quanto essa è *in* quel movimento. Ed è di nuovo un mero fraintendimento quello in cui s'incorre, quando si trae la conseguenza che, non essendovi più (se mai vi sono state) linee di demarcazione e diritti di proprietà del filosofico, allora *anything goes*, tutto si equivale e tutto è consentito, ivi compreso il prelevare da ogni parte quel che riesce utile alla causa. Resta infine da dire dei *Trentadue propositi* di Carlo Dalcielo, il testo al quale si è alluso fin dall'inizio. Se si fosse giustificato la legittimità di avvicinare in filosofia un simile testo letterario, allora si sarebbe reso inutile l'esercizio di lettura che si vuole invece condurre, e soprattutto si sarebbe caduti in una palese contraddizione. Non vi può essere una giustificazione filosofica dell'esercizio filosofico: perché altrimenti la filosofia sarebbe in quella giustificazione, non in questo esercizio. Se una simile giustificazione vi fosse, non vi sarebbe insomma il terreno per l'evento della filosofia. È però vero che i *Trentadue propositi* sono un testo minore, per dirla con il lessico che è familiare agli studiosi di letteratura. Qui si può formulare solo un'ipotesi: che il fenomeno della consacrazione non possa non interessare chi voglia studiare come prenda forma o si riformi il campo artistico sotto l'effetto e la pressione dell'opera, ma può essere d'intralcio alla comprensione di come la filosofia venga a se

stessa. Poiché qui è appunto ancora e sempre di filosofia che si tratta, e non di valori e canoni letterari. Ed è perciò che questo esercizio può forse essere meglio condotto là dove la relazione con la verità è mantenuta, senza essere sostenuta dal peso di alcuna autorità, com'è appunto nel caso del testo in questione.

I *Trentadue propositi* sono stati raccolti da uno scrittore italiano vivente, Giulio Mozzi, in un libro pubblicato da Einaudi qualche anno fa, dal titolo *Fiction*. Non appartengono dunque alla tradizione filosofica, e non hanno alcuna particolare autorevolezza in quella sede. I propositi hanno accompagnato l'esposizione parziale del diario fotografico di Carlo Dalcielo, nella mostra collettiva *Tre d'amore*, curata a Padova nel 2001 dallo stesso Giulio Mozzi e da Bruno Lorini. Nel 2003 Dalcielo ha pubblicato un piccolo volumetto, *Diario dei sogni*, che contiene le opere realizzate a matita da ottanta tra artisti, critici d'arte, galleristi e scrittori, invitati a disegnare l'impronta lasciata da ciascuno sul proprio cuscino, al primo risveglio mattutino. Sulla rivista online *Exibart*, in cui si dava notizia dell'esposizione padovana, l'allestimento di Carlo Dalcielo veniva presentato come «una lunga serie di scatti polaroid [che] illustra le meraviglie del cielo». Del cielo le fotografie coglierebbero, secondo l'autore della notizia, «il misterioso fascino che lo avvolge» e testimonierebbero «i viaggi dell'artista, sia mentali che fisici [...]. L'artista» sto ancora leggendo l'articolo, «sembrebbene voler decantare le gioie del viaggio tra le nuvole, del sognare ad occhi aperti, ma tuttavia non dimentica di ancorare il pensiero alla realtà, al concreto.» Il punto è però che di meraviglie, di fascino, di sogni e di viaggi tra le nuvole non vi è alcuna traccia: non nelle fotografie, non nei propositi dichiarati dall'autore di quegli scatti. Il primo dei quali recita: «1. Volevo fotografare, ma non sapevo *cosa*» (p. 180). Mentre il secondo, poco più lungo, dice così: «2. Non sapevo nemmeno *come* fotografare. La fotografia è una tecnica. Non avevo voglia di studiare questa tecnica. Volevo un fotografare dove la tecnica fosse minima. Non volevo neppure che altri si intromettessero. Perciò ho scelto la Polaroid.» (*ibidem*)

\* \* \*

Il testo di Dalcielo (lo chiamerò così, benché Dalcielo sia presentato da Giulio Mozzi come una sua creazione) comincia dunque con un'intenzione dichiarata, con la dichiarazione di un'intenzione: *volevo* fotografare. Subito dopo, però, viene lasciato in bianco il *che cosa* e il *come* di quel volere. Non completamente in bianco, però: perché le fotografie ci sono. Sicché i 32 propositi sono chiamati a chiarire come sia possibile fotografare senza avere un soggetto da fotografare e sen-

za dotarsi di una tecnica fotografica. Fotografia senza soggetto e senza tecnica fotografica. A questo secondo proposito corrisponde la scelta della Polaroid; al primo la scelta del cielo. La Polaroid viene scelta perché è «fotografia spazzatura» (p. 173), è in certo modo il grado zero della fotografia, il mezzo tecnico più limitato che vi sia nel campo della fotografia, quello che si usa (o si usava) quando l'interesse per il *come* fotografare è ridotto al minimo, e l'unico interesse è per il risultato. «La Polaroid è la macchina fotografica dei bambini, dei compleanni, dei turisti più sciocchi, dei tamponamenti» (n. 3). Ovviamente, la cosa non è affatto semplice. Dalcielo non è certo il primo fotografo ad usare la Polaroid, ed anzi, nel corso dell'intervista che precede il testo programmatico è lui stesso a ricordare grandi fotografi, come ad esempio l'italiano Luigi Ghirri, scomparso nel 1992, che pure facevano e fanno uso della Polaroid. Tuttavia, mentre in genere i fotografi, quando usano un simile mezzo, sembrano voler mostrare cosa son capaci di fare, quel che sono capaci di cavare da uno strumento così povero, senza trucchi, ritocchi, montaggi, interventi nella camera oscura, Dalcielo si affida alla Polaroid per disimpegnarsi da ogni scelta tecnica. I suoi scatti non sono riproducibili (non c'è un negativo, da cui sviluppare la stampa della foto), e proprio perciò sono massimamente deperibili. Sono scatti ogni volta unici e imm modificabili: non si possono correggere, si può soltanto fare un nuovo scatto. E soprattutto, leggiamo, «si comportano come vogliono loro», nel senso che «la Polaroid non somiglia affatto a ciò che è stato fotografato»: ha colori propri, è un oggetto «indipendente» dagli oggetti riprodotti. Certo, nessuno coltiva più l'illusione che la fotografia debba riprodurre con assoluta fedeltà il reale. Tuttavia, normalmente il fotografo si propone di controllare, dosare o produrre il colore, nonché la sua distribuzione sulle superfici che fotografa. A questo controllo Dalcielo invece rinuncia: «Io mi rivolgo al cielo per produrre degli oggetti sui quali non ho il minimo controllo» (p. 177). Dalle fotografie non si ricevono dunque istruzioni sull'abilità del fotografo, né sulle sue intenzioni. Se vi è ancora un'intenzione, essa consiste appunto nel deporre ogni intenzione. Il cielo, in questo senso, è il *che cosa* più indicato. Non però il soggetto delle fotografie. Subito dopo l'indicazione del cielo come soggetto delle fotografie, segue l'indicazione di «abolire la trasformazione del cielo in soggetto»: si tratta dunque di fotografare il cielo senza che il cielo divenga il soggetto della fotografia. Bisogna fare del cielo «un soggetto-non-soggetto [...], così vuoto, nullo» da rendere il fotografare «un fotografare puro» (p. 176). Non voglio farla troppo lunga, sicché mi limiterò ad elencare brevemente i passi compiuti nel tentativo di abolire la costituzione del cielo a soggetto della fotografia. Pri-

mo passo. Si tratta di fotografare il cielo, non «*ciò che c'è nel cielo*». Non dunque uccelli in volo, scie di aeroplani, foglie che cadono. Secondo passo. Bisogna evitare di *contestualizzare* il cielo, lasciando per esempio che si stagli dietro il tetto di una casa, tra le cime degli alberi, oltre i pali della luce. Simili accorgimenti suggeriscono a chi guardi la foto *il punto di vista* dal quale si guarda il cielo, la terra dalla quale il fotografo, ben piantato, scatta le sue foto del cielo. Terzo passo. Il problema delle nuvole. Le nuvole sono in cielo, e anche se il cielo fosse completamente sgombro di nuvole, riuscirebbe falso un *diario del cielo*, una serie di scatti in cui non vi fosse che un cielo senza nuvole. Richiederebbe perlomeno studio, attenzione, tempo. È chiaro che non c'è alcuna differenza qui fra un cielo fotografato per la posizione delle nuvole, e un cielo fotografato per la completa assenza di nuvole. In entrambi i casi, si tratterebbe di una *scelta studiata*. In entrambi i casi le nuvole (o l'assenza di nuvole) sembrerebbero «*voler dire qualcosa*» (n. 15). E invece bisogna fotografare «*senza evitare le nuvole, [ma] mantenendo un'indifferenza alle nuvole*» (n. 14). Quarto e ultimo passo. Il problema della *scelta di tempo*. La soluzione è drastica: si tratta di fotografare semplicemente quando viene voglia, abolendo qualunque regolarità.

\* \* \*

Ora, non è che rispettando queste quattro anti-metodiche regolette si riesca senz'altro nell'*intento*, nell'intento di fotografare senza *cosa* e senza *come*. Anzi, *non solo non si riesce, ma non si può riuscire*. La riuscita suppone infatti che il risultato sia commisurato all'intenzione, ma in questo caso riuscire significa proprio non riuscire, significa cioè produrre un risultato del tutto a-intenzionalmente. Il che non vuol dire neppure che le foto non sono affatto riuscite, visto che al contrario non riuscire sarebbe per esse riuscire. L'intenzione e la riuscita così si separano irrimediabilmente. La riuscita è cioè inassegnabile, sicché se le foto siano riuscite o meno semplicemente *non lo si può sapere*. Che non si possa sapere se le foto mantengono un'indifferenza alle nuvole, cioè alla significazione (le nuvole hanno infatti il terribile difetto di non starsene in sé, ma di significare, di sembrare «*cavalli o montagne*», «*buon tempo o cattiva pioggia*», n. 15), significa che le foto sono irrimediabilmente indifese, esposte senza rimedio al fraintendimento, o meglio: all'*intendimento* che è appunto il loro proprio modo di essere fraintese. Il proposito numero 16 dice: «*Vedo la terribile trasposizione: il cielo è la pagina, le nuvole sono parole*», la collezione di foto diviene così un libro, una scrittura di nuvole. E subito dopo al numero 17: «*Domanda: è evitabile? Risposta: no, non è evitabile.*» In

effetti solo se il fraintendimento è sempre possibile, le foto del cielo sono davvero indeterminate foto qualunque. Perché questo è il punto: scattare delle indeterminate foto qualunque.

\* \* \*

Togliere alle Polaroid il carattere di *opera*, di *riuscita*, di detto (significato), però non basta. Quel che non appartiene agli scatti, potrebbe appartenere al *gesto* con il quale le foto sono offerte allo sguardo di chi guarda. Se non sono le foto a costituirsi nella riuscita identità di un'opera, potrà darsi che l'identità vada cercata nel carattere comunque determinato di una simile *esposizione*. In fondo, le regole sembrano prescrivere semplicemente di fotografare a caso. Il fatto è che un simile fotografare a caso non ce lo si può *proporre*. Come *proponimento*, il fotografare a caso avrebbe il significato di un'*operazione*, come si dice con parola in uso nei discorsi intorno all'arte contemporanea, di nuovo però – temo – rispondente ad un'intenzione determinata. Il numero 8 ci mette in guardia: «Troppo facile, fotografare a caso (cioè, senza guardare nel mirino). E poi, la faccenda avrebbe preso l'aspetto di un'*operazione*. Odio la parola *operazione*.» Questa dichiarazione fa peraltro il paio con quella che si legge più avanti (n. 24): «Ho scoperto che detesto i gesti.» I gesti sono solo due: la creazione e l'eucaristia (cfr. n. 25). Creazione ed eucaristia sono gesti perché sono «del tutto privi di tecnica», cioè sono irriproducibili. Sono, insieme al *liberum arbitrium*, i *tria mirabilia*, di cui parla Descartes in un testo giovanile, agli albori della tecnica moderna. *Tria mirabilia* perché non riproducibili tecnicamente, e dunque neppure oggetto di un sapere. Questi gesti sono gli unici gesti davvero individuali, personali, unici per definizione. A questi gesti, si può davvero attribuire il carattere metafisico dell'*omnimoda determinatio*. In essi, e nelle loro conseguenze, nulla è lasciato al caso, nulla rimane indeterminato. Agli antipodi rispetto al gesto non sta però il fotografare a caso, se per esso s'intende *il gesto con il quale disfare il gesto*. Un simile gesto sarebbe solo lo specchio di quello, perché dovrebbe riprodurre in termini assolutamente contraddittori la caratteristica formale fondamentale, cioè la completa determinatezza. Il puro caso significa infatti l'irriproducibilità assoluta in base a regole di ciò che è casuale, ma l'irriproducibilità assoluta in base a regole è precisamente il carattere del gesto creatore, del miracolo eucaristico, e – aggiungiamo noi – del libero arbitrio. Se il gesto creatore è del tutto privo di tecnica, gli scatti del cielo di Dalcielo, nonostante la loro inutilità, debbono valere come un gesto tecnico. Che cosa voglia dire «gesto tecnico», un'espressione palesemente ossimorica anche a causa dell'impreparazione e dell'imperizia del fotografo

che lo esegue, lo chiarisce in parte l'intervista che precede i *Trentadue propositi*. In essa, l'intervistato spiega che via via che fotografava, via via che dalle foto scomparivano gli elementi terrestri che "incorniciano" il cielo e che lo scatto si faceva sempre più abitudinario e ripetitivo, e sempre più assorbito al suo unico tema, il fotografare «diventava sempre più *diario* e sempre meno *gesto*». Non si tratta dunque di un *gesto*, ma di un *diario*. Il carattere diaristico non ha qui nulla a che vedere con l'elemento personale o la confessione, né con il genere letterario; piuttosto con il fatto assolutamente spersonalizzante, e in questo senso tecnico, che in un diario «non si sceglie». Non ha senso scegliere, a meno che non si intenda essere letti o rileggersi, cioè formare con le pagine di un diario un libro. Ma qui il diario rimane un diario, e le foto sono *tutte* esposte, non solo alcune, quelle scelte o selezionate. Il diario del cielo somiglia perciò a una passiva registrazione, così come «potrebbe farla chiunque», oppure ad un articolo di dizionario, nel quale si raccolgano le molteplici accezioni di una stessa voce, senza però che queste accezioni possano infine raccogliersi intorno ad un senso privilegiato. Nessuno scatto della serie è privilegiato, e non vi è alcuna ragione perché la serie si arresti lì dove si arresta – così come in un diario non occorre che vi sia una nota per ogni pagina o giorno del diario, né occorre che sia in qualche senso del termine compiuto. Le foto hanno allora il carattere di *tentativi*, e ancor più precisamente di *tentativi falliti*, se da essi ci si attendeva che il cielo fosse colto *veramente*. Si tratta di «cento tentativi falliti» (178), ma anche di tentativi *falliti in partenza*, poiché non c'è riuscita rispetto alla quale siano falliti e che essi avrebbero potuto cogliere se non fossero appunto falliti. Il testo di Dalcielo parla di «un diario di lavorazione a un'opera, non realizzata, che s'intitola *il cielo*». Come mi piacerebbe dire, si tratta, attraverso tutta questa serie di scatti, di *dispensarsi dal cielo*. Invece di casualità, bisognerebbe parlare allora di *indifferenza*. Le foto si succedono senza che un senso giustifichi e riscatti la serie di scatti, benché non sia impossibile ricucirle secondo il filo di una storia, secondo la trama di un racconto, o in forma di libro, di «scrittura del cielo». Se ciò fosse impossibile, allora la casualità sarebbe ancora una volta solo l'altro volto della necessità. Sarebbe cioè perfettamente determinata come tale: l'impossibilità sarebbe solo la conseguenza dell'infrangibile determinazione del caso come caso. La possibilità di una ricucitura, di un senso non procura però alcun carattere determinato alla serie, che mantiene la sua indifferenza rispetto al senso che *può* essergli prestato. Il senso rimane indeterminatamente possibile. La serie mantiene cioè un carattere *qualunque*.



Vi è tuttavia un ultimo nascondiglio dove la determinazione e l'identità d'opera (delle foto, della mostra) può essersi rintanata, e da dove può trionfare dei tentativi di lasciarla cadere. La vera opera potrebbe essere non la serie di scatti, i «cento tentativi falliti», il diario del cielo, ma proprio il discorso condotto sin qui, o meglio, poiché ne sto offrendo poco più di un commento, «i 32 propositi di Carlo Dalcielo». «In fin dei conti – si legge infatti al n. 29 – Polaroid come queste [cioè come quelle esposte] le può fare chiunque. Ma non chiunque è capace di fare questo discorso.» Se così fosse, la personalità dell'artista, lo stile, il senso e la riuscita dell'opera sarebbero affidati non all'opera in se stessa, ma al discorso sull'opera. È questo discorso che adesso vale come l'opera, e che dall'opera eredita quei caratteri di unicità e irrimpiazzabilità, che erano tradizionalmente propri dell'opera. Non le fotografie da sole, ma le fotografie più il discorso sopra di esse formano l'opera. Ciò che l'artista vuol dire e in cui si riconosce e da cui è riconosciuto, è appunto l'insieme formato dagli scatti e dal discorso sopra di essi. Ora, che questa non sia l'intenzione del testo e del suo autore, il quale ha però la piena consapevolezza del pericolo di un simile fraintendimento, è detto esplicitamente, subito dopo aver segnalato il pericolo: «È a questo discorso che io posso affidare la mia persona di artista. La cosa non mi piace affatto.» Qui però la semplice dichiarazione che la cosa non gli piace non può bastare. Oppure: in un certo senso basta, in un altro no. Direi che in un certo senso basta, perché l'insufficienza di ciò che qui è addotto («la cosa non mi piace») è la stessa addotta alla fine, nell'ultimo proposito: «Il punto è che le Polaroid mi piacciono.» È come se l'autore dicesse: non sarà abbastanza, potrà non bastare che in fin dei conti scatto Polaroid solo perché mi piacciono e protesto contro l'interpretazione che pretende di integrare i miei scatti con questo discorso perché la cosa, messa così, non mi piace più – non sarà abbastanza ma non saprei offrire di meglio. Qui ovviamente non ha alcuna importanza che sia il piacere ciò su cui si basa in ultima analisi questa fotografia del cielo. Quel che importa, è che si tratti di una motivazione del tutto extra-teoretica e – come dire? – non fondamentale. E se tale è la motivazione delle Polaroid, della serie di scatti, è chiaro che la motivazione con la quale viene esclusa l'ultima interpretazione (il discorso, *questo* discorso, determinato come la vera opera) non sarà e non potrà essere più forte di quella. Ma in un altro senso non basta, poiché sembra non tenere sufficientemente conto del fatto che un simile esito è comunque giustificato in e da *questo* discorso. Non sembra che questo discorso sia un discorso qualunque, che chiunque potrebbe fare e che non dice nulla.



Qualcosa esso *intende* pur dire. A differenza degli scatti che fotografano il cielo, questo discorso sembra contenere, per dir così, una *poetica determinata*. Sarà pure una poetica dell'indifferenza, non è per questo meno determinata, né si può dire che non sia proposta a giustificazione del diario. Se l'intenzione era di non dire nulla o dire il minimo, questa intenzione è stata tuttavia sin qui detta, detta con le sue proprie e determinatissime ragioni e perciò, a quanto pare, *contraddetta*. E poiché ciò che è stato detto in questo discorso è proprio ciò che si voleva dire, questo discorso fa esattamente il contrario di quel che dice: dice di non voler dire, e tuttavia questo proprio dice e intende dire. Predica l'indifferenza, ma pratica la differenza, quella differenza a partire dalla quale si costituisce nella sua determinatezza di discorso.

\* \* \*

Bisogna dunque esaminare questo discorso. E tuttavia non solo i propositi si arrestano qui – per giunta abbastanza inopinatamente, e con la certa qual sfrontatezza dell'ultima dichiarazione: le foto mi piacciono, le Polaroid mi piacciono, perciò le faccio: non c'è altro – ma anche l'intervista che precede il testo “programmatico” si conclude senza l'ultima risposta, con un glissando sull'ultima domanda («*tu dove sei?*», domanda l'intervistatore all'artista, senza ottenere risposta) e con un'ultima ora trascorsa in silenzio, senza scambiarsi una parola, seduti su un argine. Non intendo certo cavarmela anch'io così, facendola forse troppo facile e lasciando semplicemente in bianco questo punto. Vorrei però togliere l'impressione che esso sia in qualche senso decisivo, che insomma si sia infine arrivati al punto e che da esso ci si possa attendere la confutazione definitiva dei propositi di Dalcielo, o invece la loro definitiva dimostrazione. In verità, però, qui dimostrazione e confutazione vanno insieme (come sopra andavano insieme – ne approfitto per notare – creazione e caso, riuscita e fallimento), poiché i propositi di Dalcielo non possono dimostrare nulla senza essere per ciò stesso confutati dalla loro stessa dimostrazione. Come infatti i 32 propositi potrebbero dimostrare che le Polaroid «si mantengono nell'indifferenza»? Per procedere, la dimostrazione dovrebbe introdurre una differenza, dovrebbe spiegare ad esempio perché le foto hanno le determinatezze che hanno: riprendono il cielo senza cura apparente, in maniera del tutto asistemica, nei momenti più diversi della giornata, con l'adozione di una tecnica minimale, eccetera eccetera. Ma se una dimostrazione del genere non può essere condotta, se i 32 propositi non riescono a *dire/sapere* ciò che le fotografie *sono*, diviene oltremodo problematico comprendere in qual senso il testo di

Dalcielo accompagni le Polaroid, e parli *di* esse. Quel testo vale esso stesso come un discorso *qualunque*, ha esso stesso il carattere di un indeterminato discorso qualunque, perché qualunque discorso avrebbe per dir così mancato il proprio oggetto. Col che, ovviamente, non si dice che le foto non hanno bisogno di un discorso che le accompagni, le chiarisca e le spieghi, perché esse sono di per se stesse eloquenti, si di-mostrano da sé. Si dice casomai il contrario, che quelle foto non dicono nulla (e come potrebbero dire qualcosa, visto che si mantengono nell'indifferenza rispetto alle nuvole, rispetto a ciò che vogliono dire; oppure: come si può leggere in esse?). E si dice pure che il discorso *sulle* foto non si solleva affatto al di sopra di esse, ma cade per dir così *al di qua* di esse, *al di qua* della significazione, cioè – come mi piace dire – *sullo stesso piano* (e ovviamente cade allo stesso modo anche *questo* esame del discorso). Le foto del cielo sono tentativi falliti, e i 32 propositi sono propositi falliti. E questo fallimento non viene detto/saputo, neppure *adesso*, visto che ogni tentativo di dirlo/saperlo, anche *quest'ultimo che qui si viene compiendo*, non può che mancarlo, e cadere *accanto* a ciò che vuol dire, come una foto accanto alle altre foto. Questo “cadere accanto”, questo dis-porsi dei 32 propositi *accanto* alle foto, e delle foto *accanto* al cielo, comporta la deposizione di quel sapere, figura di ogni sapere, che nella *Fenomenologia dello spirito* si solleva al di sopra dell'immediata certezza sensibile. Nella figura fenomenologica, c'è un tener fermo che non sa quel che afferra, un'affermazione che non sa quel che dice, e un linguaggio che produce immediatamente l'inversione della *Meinung*, del voler dire, in ciò che è detto. Ciò che è detto e saputo nel linguaggio è proprio la non verità della *Meinung*: la quale dunque non è che non venga detta, come se dell'altro rimarrebbe da dire che il linguaggio non riesce a dire. Al contrario, il linguaggio «ha natura divina» e dice perfettamente ciò che può essere detto, e proprio così porta a linguaggio il non-detto nel detto: come non detto. Ma tutto ciò esso realizza nell'ipotesi che appunto la coscienza *voglia* dire quel che non riesce a dire, nell'ipotesi che la coscienza *voglia* portare alla perfezione logica della parola, alla *Behauptung*, al *Satz*, ciò che essa intende, *das Gemeinte*. Scrive infatti Hegel: «Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meinen, *sagen* wollten, und sie wollten *sagen*, so ist des unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeint wird, der Sprache, die dem Bewusstsein, dem an sich allgemeinen gehört, *unerreichbar* ist. [Se volessero realmente *dire* questo pezzo di carta che intendono dire, e volessero [davvero il] *dire*, allora ciò sarebbe impossibile, perché il Questo sensibile che intendono dire è *inaccessibile* al linguaggio, che appartiene alla coscienza, all'universale in sé.]] In questo testo, non c'è solo il gioco del *meinen* e

del *sagen*, dell'intendere e del dire, e la smentita che il primo riceve necessariamente dal secondo, c'è, alle spalle dell'uno e dell'altro, un indimostrato e indimostrabile *wollen* (l'evento del dire?), un volere che mette in movimento il *meinen* per portarlo al *sagen*. Se davvero *vuole*, nel senso del *wollen*, dire ciò che *vuole*, nel senso del *meinen*, dire, allora la coscienza non può non essere immediatamente smentita in ciò che dice. Ma appunto non deve semplicemente voler dire, ma deve *volere il dire* – cosa, questa, che a sua volta il dire non può dire né sapere, perché ne è strutturalmente preceduto. Solo se si vuole *il dire* si vuol dire, è quel che allora si dice non è semplicemente ciò che si vuol dire, non è più (se mai è stato) nella esclusiva proprietà di una *Meinung*, ma è ora nel luogo universale di ciò che è detto, in cui il voler dire è smentito *in atto*. La smentita sopravviene dunque a condizione che la coscienza non si limiti al voler dire della *Meinung*, ma lo raddoppi con la volontà di dire, con la volontà di pervenire ad un *Satz*, cioè nello spazio logico in cui questo possa aver luogo. Solo se insomma la coscienza intende dire *das Diese*, e per di più vuole portare al dire ciò che intende, solo allora si produrrà la divina inversione del linguaggio. Questo raddoppiamento del volere è in tutto analogo a quello che Aristotele richiede nel libro gamma della *Metafisica* ai suoi interlocutori, i quali si limitano a dire, senza sostenere ciò che dicono, senza *volerlo* realmente dire – scriverebbe Hegel. Ora, nel cadere del dire accanto alle foto del cielo, che è il cadere stesso delle foto del cielo accanto al cielo, quel che è davvero caduto è proprio il *raddoppiamento* di questo *volere*. Non è che le foto non vogliono più dire il cielo, ma poiché esse non vogliono *il* cielo, non si lasciano superare e non si tolgono dinanzi al cielo che dicono. È proprio per questo che rimangono foto qualunque, che si mantengono nell'inconsistenza dell'indifferenza; è proprio per questo che il cielo ne è, come mi piace dire, dis-pensato. In questo modo, credo possa riuscire sufficientemente chiaro che l'esito di questo diario – che ovviamente non è un esito – non ha nulla di mistico, se con esso s'intende ciò di cui si prende gioco Hegel in queste stesse pagine della *Fenomenologia*, qualcosa che non ha proporzione con le parole che vorrebbero dirlo, e per nutrire la cui consapevolezza sarebbe meglio tacere. Qualcosa che le parole, pur volendo, non possono dire. Il mistico di cui Hegel si prende gioco è proprio ciò che il logico, il linguaggio, ha tolto con la sua divina inversione: è la contraddizione di volere nel dire ciò che nel dire non si può avere, contraddizione che si paga con il silenzio, o magari cercando altri modi di dirlo. Il mistico è lo scacco, che si pretende in qualche modo di coltivare, di tener vivo, del voler dire rispetto al dire. Ora invece non vi è alcuno scacco nel fatto che le foto del cielo cadano

*accanto* al cielo senza fare *uno* con esso. Non c'è nessuno scacco nel fatto che il dire si mantiene accanto a ciò che dice, invece di afferrarlo e comprenderlo. Non c'è nessuno scacco nel fallimento delle Polaroid: fallire è, anzi, il loro modo di *ac-cadere*. E poiché non c'è nessuno scacco, non c'è un modo migliore o peggiore di scattare, così come non ci sono modi di dire che possano riuscire più efficaci di questo. Non è che le foto non siano riuscite, questo mi pare il punto essenziale – e si dovrebbe provare in un'altra maniera, buttare quelle foto e scattarne delle altre. Certo, ciò sembra produrre la conseguenza che qualunque serie di scatti può andar bene. E una simile conseguenza riesce spiacevole e persino irritante perché sembra autorizzare qualunque serie di scatti, qualunque modo di procedere, qualunque discorso. Ora, se c'è una cosa che di sicuro non si può togliere, è l'irritazione che un discorso ai limiti dell'inconsistenza (per non dire dichiaratamente inconsistente) produce. Forse, è la stessa irritazione che, in sede etica, procura l'inerte quando, invece di difendersi, reagire, contrattaccare, e insomma combattere, si sottrae alla lotta (senza per questo scappare, o in generale fare qualcosa *piuttosto che* qualcos'altro: non perché non faccia nulla, ma perché quel che fa non lo fa *piuttosto che* non farlo). Non credo di poter togliere l'irritazione, credo però di poter indicare un qualche fraintendimento. Riguardo a ciò che qui s'è visto conseguire, e al conseguire stesso. Se è vero che dai propositi sin qui discussi consegue il carattere indeterminatamente qualunque delle Polaroid del cielo, sicché le si potrebbe sostituire con qualsiasi altre: non sarebbero meno foto del cielo e anzi non sarebbero meno foto di qualunque altra cosa, è vero pure che un tal conseguire investe anche e non può non investire il discorso stesso dal quale si fa conseguire che ogni serie di scatti vale l'altra. Si tratta di vedere cioè che quest'ultima conseguenza non è affatto l'*unica* possibile conseguenza di quei propositi. Il carattere indeterminatamente qualunque di quelle foto (come di questo discorso) lascia – direbbe Wittgenstein – le cose come stanno, ed è un fraintendimento, peraltro inevitabile, che se ne veda invece solo *una e una sola conseguenza, il liberi tutti*. È solo finché e in quanto pare conseguire da esso quest'unica e determinatissima conseguenza, che sembra anche che questa conseguenza sia in questo modo autorizzata e giustificata. Ma questa autorizzazione non può non essere immediatamente ritirata, una volta che ci si è fatti consapevoli che essa non consegue più di qualunque altra cosa. E che ciò non vuol *solo* dire che consegue tutto. Ed è un fraintendimento (anch'esso, come tutti i fraintendimenti, inevitabile), fraintendimento nel quale mi sembra infine incorrere lo stesso testo di Dalcielo, quando sembra suggerire il fotografare puro si raggiunga soltanto fotografando il cielo, il

vuoto, il nulla. Non c'è più vuoto nelle fotografie di Dalcielo di quanto ce ne sia nell'enigmatico sorriso della Gioconda. E non c'è più insensatezza nei propositi di Dalcielo di quanta ve ne sia nel *Poema* di Parmenide. E non c'è più nulla nel cielo di quanto ve ne sia in ogni altro ente, poiché il nulla non è altro che il mantenersi dell'ente in stato di indifferenza rispetto al proprio essere. In questo modo l'ente è un ente qualunque: non perché non sia l'ente che è, ma perché *non lo è più di quanto lo sia*. Qui il "non" (il nulla) non ha il valore di una negazione, ma è, per dir così, fattore di indeterminazione dell'ente. È l'in-differente differenza in cui è deposto ogni ente in quanto tale. Allo stesso modo, mettendo in evidenza quel *volere il dire* che travolge la *Meinung* e la toglie nel linguaggio, non s'intende suggerire che dunque bisogna *non volere* il dire, ma si lascia casomai cadere quel volere – lasciar cadere che è uno con il suo stesso accadere. Nella qual cosa si accende una contraddizione solo se quel lasciar cadere viene di nuovo preso in un raddoppio, per cui non viene lasciato cadere senza che *s'intenda* lasciarlo cadere. La contraddizione che, al pari dell'apparenza dialettica di Kant, sembra naturale e inevitabile, sussiste però finché appunto dietro il lasciar cadere si legga ancora un'intenzione (piuttosto che un *piacere*, per dirla con le ultime parole del testo di Dalcielo), finché appunto lo si raddoppia e conferma con un'intenzione e lo si mette nella disponibilità di un'intenzione, come se cioè si fosse in tutto questo discorso *inteso* fare qualcosa, come se fosse nella disponibilità di qualcuno quel volere e non volere, e come se dunque tutto questo discorso avesse un significato *critico-negativo*, e invitasse a smettere di fare qualcosa per farne invece un'altra, e per esempio, invece di dire, non dire più nulla. Ma il non-dire non appartiene meno del dire allo spazio della parola, del linguaggio, così come il non volere appartiene ancora interamente, nonostante il mutamento di segno, allo spazio del volere. Volere e non volere, piuttosto, accadono indifferentemente – e come potrebbe essere altrimenti, visto che non c'è nulla e nessuno che possa stare alle origini, alla radice di questo volere, per esercitarlo nella forma positiva e perentoria del volere o in quella negativa (ma altrettanto perentoria) del non volere?

\* \* \*

Si deve allora usare infine la formulazione più radicale: è impossibile togliere l'impressione di aver detto qualcosa. E – si badi – neppure il parlante può toglierla a se stesso: sarebbe un ulteriore fraintendimento ritenere qui che chi parla sia in qualche senso del termine "illuminato", o almeno stia in una posizione migliore, privilegiata rispetto a chi invece ascolta, e sappia bene quel che intende o non intende

dire. Ma ciò non rende più (o meno) insensato l'invito ad accogliere quel che viene detto come un semplice accadimento, al pari di ogni altro accadimento. Invito che non può essere accolto, ovviamente, come se, di nuovo, ci fosse da attendersi, nello spazio dell'accogliere o del non accogliere, qualcos'altro da ciò che accade, e che accade proprio così come accade, nella forma per esempio del dialogo, delle domande e dei tentativi di risposta, eccetera eccetera. Invito cioè – va aggiunto per maggiore chiarezza – che una mera presa d'atto non accoglierebbe di più di una discussione serrata. L'invito insomma non invita a prendere questo discorso in un modo *piuttosto che* in un altro. Ma di nuovo ciò, lungi dall'essere la conseguenza determinata di ciò che viene detto, è semplicemente il modo con il quale quel che viene detto viene, come *piace* dire, dispensato. (Si scrivono libri per nascondersi, ha detto una volta Nietzsche. E si pronunciano discorsi, in filosofia, per lo stesso motivo). E non può non esserlo, benché questo (forse equivoco) “*non poter non*” non dia più a conoscere alcuna necessità, poiché dice invece l'indifferente accadere di ciò che accade, che per accadere così come accade non è prelevato da una riserva soggettiva (o oggettiva, *in mente Dei*) di possibilità non accadute, e neppure è posto *di contro* a tali possibilità, che così condannerebbe all'impossibilità, essendo esso invece necessario. È quel che è, senza essere *come tale*, senza cioè identificarsi di contro e in opposizione a quel che non è. È quel che è – si vorrebbe dire – ma non lo è affermativamente. È *in* quel che è, come allora si può forse dire, per marcare una presa di distanza che non è una distanza, e declinare una *condizione* piuttosto che procacciare un significato. Che poi questo discorso significhi, è l'ultima cosa che ha importanza qui, e comunque non toglie che esso si disponga, senza raggiungerlo, semplicemente *accanto* a ciò che significa, sul suo unico piano.

## VIII

### IL VASO DI OZU

#### Qualche considerazione sul cinema e l'immagine

«Plot bores me»

Ozu Y.

«Io vi parlo dei più bei film del mondo. Vi parlo di quello che io considero il paradiso perduto del cinema. A coloro che lo conoscono già, e agli altri fortunati, che avranno la ventura di scoprirlo, io parlo del cineasta Yasujiro Ozu.»

W. Wenders, *Tokio-Ga*

Le considerazioni che seguono nascono dalla visione di un film, e sono proposte al fine di elevare una domanda non intorno al film, o all'opera cinematografica del regista, o ancora, poniamo, alla storia del cinema del paese di provenienza. Domandano piuttosto a proposito (o ancora meglio, forse solo: in occasione) di un'immagine, di una singola immagine, che compare all'interno del film.

#### *Banshun*

Il film è *Banshun* (*Tarda primavera*) di Ozu Yasujiro. Scoperto in Occidente negli anni Settanta, considerato oggi uno dei più grandi e più rappresentativi registi giapponesi, venerato anzi come uno dei maestri del cinema mondiale, e, a detta del British Film Institute, come uno dei più grandi artisti del XX secolo, «in any medium and in any country», Ozu Yasujiro gode ormai di ampia popolarità anche in Occidente. In occasione del centenario della sua morte, numerose sono state le occasioni per rivedere parte significativa della sua ricca e vasta produzione cinematografica.<sup>1</sup> Al cui interno spicca *Banshun*, unanimemente considerato un capolavoro di semplicità e misura, oltre che uno dei film più rappresentativi dell'intera opera di Ozu (e in particolar modo del suo ultimo periodo, il più celebrato).<sup>2</sup>

Uscito nel 1949, il quarantaduesimo film di Ozu avvia la collaborazione del regista con lo sceneggiatore Noda Kogo, che da quel momento sarà al fianco di Ozu fino all'ultimo film, *Sanma No Aji* (*Il gusto del sakè*) del 1963, anno della morte del regista.<sup>3</sup> La trama di *Banshun*, tratta da un racconto di Hirotsu Kazuo, *Padre e figlia* (*Chichi to musume*) è scarna ed essenziale: con poche variazioni, tornerà in molti altri film di Ozu, insieme a quel fascio di scelte registiche volte alla dedrammatizzazione dell'intreccio narrativo che costituiranno la cifra stilistica più riconoscibile del cinema di Ozu.



Siamo nel secondo dopoguerra; il professor Somiya (Ryu Chishu), rimasto vedovo, vive un'esistenza ormai dedita interamente allo studio, accudito dalla figlia, l'amorevole Noriko. Per i costumi giapponesi, la ventisettenne Noriko (Hara Setsuko) è già da tempo in età da marito: l'affetto profondo che la lega al padre, tuttavia, e il timore di lasciarlo solo, fan sì che ella non pensi al matrimonio. Richiamato da un vecchio amico di famiglia, Onodera Jo (Mishima Masao), ai suoi doveri di genitore, il professor Somiya prova, senza successo, a vincere le resistenze della figlia. La sorella, Taguchi Masa (Sugimura Haruko), suggerisce allora a Somiya di far credere alla figlia che ha intenzione di trovar moglie. Accade così che Noriko veda il padre in compagnia di una giovane ed attraente vedova, Miwa Akiko (Miyake Kuniko), e si convinca finalmente ad accettare di allontanarsi dalla casa paterna. Nel corso dell'ultimo viaggio insieme al padre verso l'antica Kyoto, ella fa un ultimo tentativo per non separarsi dall'adorato genitore, ma Somiya la convince ad iniziare una nuova vita. A matrimonio della figlia avvenuto, prima di rientrare da solo in casa, il professor Somiya rivela ad un'amica di Noriko, Kitagawa Aya (Tsukioka Yumeji), di non avere alcuna intenzione di risposarsi.

### *Ozu*

Vi sono alcuni temi ricorrenti nelle riflessioni intorno al cinema di Ozu, che qui proveremo a ricordare in forma assai semplificata. Sul piano dei contenuti, la discussione verte soprattutto sull'aspetto ideologico della sua produzione. Ozu esordì con brevi comiche in stile Chaplin (ma sono presenti anche Keaton e Lloyd e Lubitsch),<sup>4</sup> per affrontare poi temi di critica sociale. Ben presto, però, l'oggetto di osservazione privilegiato divenne la famiglia tradizionale giapponese, i rapporti fra le generazioni, l'erosione degli antichi costumi del paese, e temi universali quali il passaggio all'età adulta, la vecchiaia, la solitudine, la morte. Quando, negli anni Sessanta, il nuovo cinema giapponese conquistò la scena, Ozu divenne l'emblema di tutto quello che non si doveva fare al cinema, e si vide cucita addosso l'etichetta di tradizionalista e nostalgico, se non addirittura di reazionario.<sup>5</sup> È parso quindi indispensabile alla critica misurare la più o meno grande prossimità del cinema di Ozu ai valori del Giappone prebellico, e chiedersi se e dove e come Ozu abbia saputo mantenersi all'altezza dei tempi, o se invece non sia stato dai tempi largamente superato. L'altro, principale motivo di discussione, almeno per la critica occidentale, è il tasso di "giapponesità" del suo cinema. Di solito, Ozu è considerato il più giapponese dei registi nipponici, quello che meglio di ogni altro ha saputo restituire sulla pellicola le abitudini, le atmosfere, lo stile di



vita e di pensiero del paese del Sol Levante.<sup>6</sup> Su questo terreno bastino tuttavia le parole del regista medesimo: «Gli stranieri non fanno che seguire la storia: la vita degli impiegati, il falso orgoglio e così via. Non comprendono assolutamente l'atmosfera, che è altro dalla storia. Non capiscono proprio – ed è per questo che tirano in ballo lo Zen e cose simili.»<sup>7</sup> Il problema non dovrebbe dunque essere quello di ricondurre pedissequamente il cinema di Ozu al buddismo zen, agli *asian values*, alla spiritualità del *mono no aware* o ad altri aspetti della cultura giapponese (la quale viene in Occidente a sua volta presentata, spesso e volentieri, in maniera del tutto monolitica), ma al contrario quello di evitare che tali aspetti vengano tirati in ballo come pretesto per non confrontarsi con il suo cinema. Quanto poi al peso da assegnare alla “storia”, al palese disinteresse del regista per la mera costruzione narrativa a vantaggio dell'«atmosfera», il giudizio di Ozu trova piena corrispondenza nell'insistenza con la quale egli ha ripreso, specie negli ultimi film, gli stessi intrecci di vita familiare, anche a rischio di apparire monotono e stereotipato, alla maniera di un artista che si eserciti sempre su uno stesso motivo, o di certe pitture seriali contemporanee.<sup>8</sup>

Ma così ci siamo portati sul piano formale. Sul quale, com'è noto, si è presto appuntata l'attenzione di estimatori e detrattori del regista nipponico. Il suo stile, col passare del tempo sempre più affinato ed “essenzializzato”, è riconducibile a poche marche formali perfettamente riconoscibili, la cui rigorosa osservanza consente di misurare la distanza del cinema di Ozu dai due pilastri fondamentali del modo di rappresentazione istituzionale:<sup>9</sup> la continuità con cui procede il flusso diegetico, e l'inclusione del tutto trasparente dello spettatore dentro la diegesi.<sup>10</sup> Nel cinema di Ozu, l'immagine viene prodotta come immagine piana, con un effetto di piattezza e di frontalità che all'occhio abituato alla profondità della tradizionale ripresa cinematografica non può non riuscire arcaizzante.<sup>11</sup> A questo fine sono riconducibili le scelte principali del regista giapponese: l'ostinazione con la quale la camera viene tenuta bassa, più o meno all'altezza del ginocchio,<sup>12</sup> la composizione per angoli retti (sia nella posizione della macchina perpendicolare al fondo della scena, che nella disposizione in interni del materiale profilmico), per ridurre il più possibile la profondità dell'immagine che le linee diagonali tenderebbero invece a suggerire; la pressoché completa rinuncia alla ripresa panoramica e, in generale, l'impiego assai sorvegliato e col passare del tempo sempre più limitato dei movimenti di macchina; una tecnica di montaggio essenziale, fondata esclusivamente sul *cut* (con il sacrificio di «tutti gli effetti sintetici»),<sup>13</sup> e incentrata in particolare su stacchi a 90 e a 180 gradi,<sup>14</sup> i falsi raccordi di sguardo, di direzione, di posizione degli oggetti, che sco-

raggiano la ricostruzione prospettica di uno spazio tridimensionale; il progressivo rarefarsi dell'aneddoto, spesso posto in ellissi; la recitazione volutamente inespressiva, spogliata di elementi patetici;<sup>15</sup> infine il *pillow-shot*, ossia l'immagine dello spazio vuoto, dello spazio qualsiasi, senza personaggi e senza movimento, quieto ed immobile, al quale genere di inquadratura appartiene anche quella che fornisce il pretesto per queste considerazioni. L'immagine è compresa tra poche inquadrature, semplici e ferme, di cui Bruno Fornara ha fornito la seguente, breve descrizione:

«1) Primo piano di Noriko con lo sguardo diretto verso l'alto, verso il soffitto della stanza, dice al padre di aver pensato che anche lui era immorale quando ha detto che voleva risposarsi, poi guarda verso destra, verso il padre, fuoricampo. 2) Primo piano del padre, che dorme o finge di dormire, si sente il battito di un orologio. 3) Primo piano della figlia che guarda verso l'alto e sorride, si sente il padre russare. 4) Campo medio, un vaso davanti alle finestre illuminate su cui la luce disegna l'ombra di alcuni rami. 5) Primo piano di Noriko, ora senza più sorriso, il volto composto e triste, si sente sempre il russare del padre. 6) Ancora l'immagine del vaso. Comincia una musica che trascorre sull'inquadratura seguente, un giardino zen dalla sabbia e dai grossi sassi, ed è l'inizio di un'altra sequenza.»<sup>16</sup>

La sequenza descritta riprende padre e figlia in un tradizionale albergo giapponese, mentre sono in viaggio verso l'antica Kyoto. L'ambiente è costituito da una stanza le cui porte scorrevoli definiscono riquadri rettangolari dal preciso disegno geometrico.<sup>17</sup> La macchina da presa rimane fissa, ferma, immobile per l'intera durata della sequenza, secondo uno stile registico che tende a ridurre al minimo i suoi segni espressivi.

L'immagine che ci interessa, celeberrima, è la quieta immagine del vaso, inserita tra i primi piani della figlia, e poi in chiusura della sequenza descritta: «Il doppio piano del vaso che divide e poi segue le due inquadrature del volto di Noriko, prima sorridente e poi con gli occhi inumiditi dalle lacrime, è forse l'immagine di Ozu più discussa dai critici occidentali.»<sup>18</sup>

Prima di "vedere" l'immagine, però, è forse necessario chiedersi a qual titolo, in quanto è un'immagine, essa appartenga al film. È evidente infatti che essa è prelevata dal film, e pertanto, in quanto appartiene al film, non può essere *compresa* senza riferimenti alla sequenza di cui fa parte: è la ragione per la quale abbiamo ripreso la descrizione dell'intera sequenza, articolata in sei inquadrature. Né può essere esclu-

so a priori che il senso dell'immagine possa esser colto solo rapportandosi ad altre immagini, ad altre sequenze, all'intero film, o all'intera produzione di Ozu. Un film non è mai la mera somma delle sue immagini,<sup>19</sup> ed anzi si può dire che, a rigore, un'immagine *non* appartiene *qua talis* al film. E in quanto è *nel* film, essa già *non* è più semplicemente un'immagine.

Proprio questa è però la ragione per la quale ci accostiamo al vaso colto nella singola immagine, estratta dalla sequenza sopra descritta. Poiché essa sta nel film fuoriuscendo da esso. Sta nel film, al pari di ogni altra immagine e anzi di ogni altro fotogramma, poiché il film è *fatto di* fotogrammi, ma insieme non vi sta, poiché nel film il fotogramma non vi sta né vi può stare come fotogramma, cioè come immagine singola e ferma. Rispetto al film, il fotogramma è dunque l'interruzione o l'interferenza, ciò che è un passo al di qua della "bella apparenza" della storia, ciò che non si vede pur essendo l'unico mezzo della visibilità cinematografica, ciò in cui l'espressione filmica si produce, ma che contiene in sé come un che di inespresso, di chiuso.

#### *Il fotogramma, il segno*

Sulla natura del fotogramma, dell'elemento nucleare, elementare del film, si soffermò brevemente, in un celebre saggio, Roland Barthes.<sup>20</sup> Con l'aiuto di alcuni singoli fotogrammi, prelevati per le esigenze dell'analisi dal corpo del film, Barthes si proponeva di distinguere, accanto al livello «informativo» e al livello «simbolico» presenti a suo dire in ogni immagine, un terzo livello – e corrispondentemente un terzo senso «evidente, erratico e ostinato» (OO, 43). Anche se abbiamo molti motivi di perplessità nei confronti delle distinzioni fatte valere da Barthes,<sup>21</sup> le riproponiamo brevemente, al solo fine di accedere al terzo livello che è oggetto del saggio. E dunque: il primo livello contiene il messaggio denotato dall'immagine. È il livello della comunicazione «in cui si condensa tutta la conoscenza che mi forniscono lo scenario, i costumi, i personaggi» (OO, 42); il secondo livello contiene invece i valori connotativi dell'immagine. È per Barthes il livello della significazione. Esso presenta molteplici strati, perché non c'è un solo possibile simbolismo. Barthes distingue per l'occasione un simbolismo referenziale, uno diegetico, uno storico, uno proprio dell'autore del film, ma è chiaro che la sua lista rimane per principio aperta. È chiaro pure che la distinzione tra i due primi livelli, informativo e simbolico, è puramente "analitica" poiché non può esistere un livello di pura denotazione senza implicazioni connotazionali. È comunque sul secondo livello che si deposita il senso *ovvio* del fotogramma. L'ovvietà non indica banalità o immediata reperibilità, ma sottolinea solo il

fatto che questo senso è intenzionale, è stato posto nel fotogramma dal regista apposta per raggiungere lo spettatore, per venirgli incontro (*ob-vius*). Il terzo livello, finalmente, è il livello sul quale si attesta quel senso dell'immagine che Barthes dice invece *ottuso*, quello che è "di troppo", e che rimane perciò inaccessibile all'analisi.<sup>22</sup> L'ottusità dipende da ciò, che questo senso, che ha una sua banale e sensibile evidenza, non appartiene però alla *langue* né alla *parole* e dunque non può esser detto.<sup>23</sup> Esso sta al di fuori del linguaggio articolato, e in questo modo non si può dire che appartenga alla significazione del film, benché stia e si mantenga «nell'ambito dell'interlocuzione, poiché può essere visto e anzi viene visto nell'immagine, pur essendo "alle spalle" del linguaggio» (OO, 55). Barthes ne parla come di un «significante senza significato» (OO, 55), difficile a descriversi e a nominarsi, anche se non chiarisce né se un tal significante sia *visto* oppure anche *inteso*, né quale sia eventualmente la pertinenza di una simile distinzione.<sup>24</sup> D'altra parte, se un segno è sempre definito dalle sue due facce (significante/significato) in presupposizione reciproca, il senso ottuso, significante senza significato, non può allora trovarsi semplicemente in un segno, o nell'immagine *in quanto segno*. Sembra dunque che la sfera della significazione debba essere considerevolmente ampliata in modo da includervi sensi senza significato, veicolati da immagini (e più in generale da enti) che non sono segni. Barthes parla piuttosto enigmaticamente di *deplezione*, cioè di un significante che non si riempie, ma poi anche di un «eretismo perpetuo» dell'immagine, cioè di un significante che «non si vuota (non arriva a vuotarsi)» (OO, 56): nell'uno e nell'altro caso, si tratta dell'impossibilità di raggiungere «la pace delle nominazioni» (*ibidem*). E dell'impossibilità, anche, di catturare il senso ottuso nel meta-linguaggio della critica, che dovrà perciò soltanto limitarsi a rilevare l'indifferenza, l'incongruenza, l'imperitinenza di un tale significante: «Il filmico comincia solo là dove cessano il linguaggio e il metalinguaggio articolati» (OO, 58).

Non è nostra intenzione riprendere, muovendo da questi passi giustamente famosi, uno dei temi classici dello studio semiologico delle immagini (ma poi anche, più specificamente, del cinema), e che si può formulare nel modo più banale così: altro è narrare, altro è vedere. Resta però il dato di una dimensione non riconducibile a significati puramente verbali, nonostante ed anzi proprio a causa della sua evidenza *sensibile*.<sup>25</sup> La nostra domanda è però: come trattare questo "dato"? Bisogna forse ricondurlo ad un'altra trama di significati, oppure va lasciato fuori da una simile trama? A Barthes è stato spesso rimproverato, dagli *Elementi di semiologia* in poi, di essere rimasto ancorato al primato del linguaggio verbale: saggi come *Il terzo senso*, o

come *L'impero dei segni*, stan lì a dimostrare che, così formulato, il rimprovero non ha granché fondamento. Ma il punto è se, una volta riconosciuta l'indifferenza del senso ottuso – di «ciò che nell'immagine è puramente immagine (e che, in verità, è ben poca cosa)» (OO, 55) – al senso ovvio della pellicola, ci si debba comunque contentare di tenerla entro la sfera (sia pure ampliata) della significanza, cioè di una catena infinita di significanti senza origine né scopo, oppure anche di ricondurla disciplinatamente all'indietro, entro la categoria dei *segni sganciati*, da Barthes introdotta già nel saggio su *Il problema della significazione nel cinema*.<sup>26</sup> In quel saggio Barthes organizzava la propria analisi intorno a una chiara assunzione: il cinema è un'arte essenzialmente analogica, «il rapporto fra significante e significato è essenzialmente analogico, non arbitrario, motivato».<sup>27</sup> Per significare il pianto, esemplificava Barthes, non ci resta che piangere. L'attribuzione di valore estetico al film veniva fatta dipendere perciò dalla capacità di scompaginare e sconnettere l'analogia, ed era considerata «funzione della distanza che l'autore sa interporre tra la forma del segno e il suo contenuto».<sup>28</sup> Il fatto è però che un segno così sganciato sopravvive come segno solo entro una struttura e in forza di un codice: non, dunque, per la sua grana sensibile.<sup>29</sup> La “poca cosa” dell'immagine, collocata nello spazio diegetico del film, non può essere restituita da una semiotica del segno filmico. La quale non può non proporsi, per serbare l'intelligibilità del segno, di ritrovare il codice cui agganciarlo: uno stile, una grammatica o una retorica, ad esempio. Ma, in questo modo, essa tradisce proprio la resistenza del senso ottuso ad ogni organizzazione strutturale. Tutti i tentativi compiuti dallo stesso Barthes (e ovviamente non solo da lui) per codificare l'immagine filmica, per culturalizzarla e convenzionalizzarla, si scontrano dunque per principio con la stupidità evidente del senso ottuso. D'altra parte, se ogni segno è sempre costituito da una struttura, se esso cade sempre nello spazio paradigmatico delle opposizioni e in quello sintagmatico delle successioni, se cioè prende a significare in virtù di ciò cui si concatena, così come in virtù di ciò da cui si differenzia, e se invece, come la stessa analisi di Barthes tende a mostrare, il senso ottuso fuoriesce completamente da questo spazio, allora la sua natura segnica è perlomeno dubbia. Infine, se un'analisi strutturale «manifesta una nuova categoria dell'oggetto, che non è né il reale né il razionale, ma il *funzionale*»,<sup>30</sup> allora quest'analisi manca per principio ciò che nel film, non funziona, e che nulla fa funzionare nel film.

### *Il vaso*

Torniamo allora al vaso di *Banshun*, che rimane nell'inquadratura

per alcuni, lunghi secondi. Qui, si potrebbe dire, tutto è ottuso. Senza significato per il senso drammatico della storia, aperto all'infinito, privo della connotazione peggiorativa (derisoria, beffarda, posticcia) che Barthes tra qualche esitazione accoglieva, privo – si diceva – solo perché sembra non avere alcuna particolare connotazione; privo anche della forza sovversiva di cui Barthes intendeva sovraccaricarlo perché semplicemente privo di qualunque forza “illocutoria”, il vaso rimane vuoto senza vuotarsi, ma senza neppure riempirsi. Rimane qualunque, spazio indeterminato su cui l'aneddoto narrativo non ha presa alcuna. E non si iscrive in una piega interstiziale dell'immagine, ma proprio perciò conduce ancora più a fondo, con la sua sensibile ottusità, l'elusione patente dell'intera pratica del senso: non già contraddicendola, che è ancora una prestazione logico-linguistica (e ad essa a più riprese sembra in verità pensare Barthes, presentando il senso ottuso in termini di «contro-storia» [OO, 56], e prestandogli una funzione negativa e differenziale), ma semplicemente affiancandola e lasciandola a se stessa.

La storia infatti “scorre”: quando viene nuovamente inquadrato, il volto di Noriko non è più sorridente. Deleuze ha così commentato: «Il vaso di *Tarda primavera* si inserisce fra il sorriso a fior di labbra della figlia e le sue lacrime nascenti. Vi è divenire, cambiamento, passaggio. Ma la forma di ciò che cambia, non cambia, non passa.»<sup>31</sup> Il tempo non passa, ma ciò che riempie il tempo passa. Il che è vero, ma un'analisi così condotta non dà conto del fatto fondamentale dell'esteriorità del tempo rispetto a ciò che lo riempirebbe, del cadere l'uno fuori dell'altro: la presentazione diretta del tempo nell'immagine del vaso non è connessa se non *estrinsecamente* con ciò che nel tempo passa (e che resta fuori dal vaso, dall'immagine del vaso). Per la stessa ragione, è vero che, riguardata dal punto di vista dell'intera sequenza, l'inquadratura dà vita ad un inserto e appartiene dunque alla dimensione sintagmatica del film, alla “punteggiatura” filmica. Ma che si possa assegnare una funzione sintattica allo spazio qualunque dell'immagine del vaso inserita tra le due inquadrature di Noriko non comporta affatto che per questa via essa *significhi* qualcosa che riguardi le immagini concatenate – o meglio: che essa si risolva tutta e intera in questo significato. Lo spazio di Ozu non resta meno “vuoto”, “morto”, “qualunque”, per il fatto che *può* essere agganciato alla sequenza.<sup>32</sup>

Nell'analizzare l'impiego sistematico dei *pillow-shots* nel cinema di Ozu, Burch ne sottolinea anzitutto la caratteristica sospensione del flusso diegetico e l'andamento meditativo che ad essa si accompagna,<sup>33</sup> la durata (solitamente superiore ai cinque secondi: un intervallo che nello spettatore occidentale ingenera immancabilmente la noia), l'im-

mobilità, l'assenza (quasi sempre) di presenze umane e l'incertezza o l'ambiguità circa il rapporto con le eventuali presenze fuori-campo; il carattere *raggelato* dello spazio-tempo ripreso (anzi, si direbbe, rappreso) nel piano, infine il vuoto semantico, la mancanza di un centro compositivo dell'immagine, e l'insensatezza che resiste a (senza tuttavia "contraddirlo") ogni tentativo di significazione.<sup>34</sup>

Rispetto all'analisi di Burch, che si mantiene sul piano del linguaggio cinematografico, la filosofia del cinema di Deleuze può consentirci di compiere un passo in direzione dell'ontologia "pertinente" ad una semantica vuota. Deleuze tiene a distinguere nature morte e spazi o paesaggi vuoti (come ad esempio quelli che appartengono al cinema di Michelangelo Antonioni): «Uno spazio vuoto ha valore innanzitutto per l'assenza di un contenuto possibile, mentre la natura morta si definisce per la presenza e la composizione di oggetti che si avvolgono in se stessi o diventano il loro proprio contenente: così il campo lungo del vaso.»<sup>35</sup> A differenza dello spazio vuoto, che sembra premuto da una mancanza o da un'attesa, la natura morta non fa cenno a nulla che lo abbia abitato o lo possa abitare in futuro. Senza essere riempita, essa è piena. Senza essere "umana", la natura morta di Ozu non è uno spazio disumanato. È forse il caso di osservare a questo punto che queste stesse coppie oppostive (vuoto/pieno, ad esempio, ma anche: presenza/assenza, umano/non umano) sono condotte al punto di impertinenza e irrilevanza prodotto dal fatto che ciascuna determinazione non riceve la sua propria determinatezza dalla negazione del negativo: non è perché non è vuoto, che lo spazio di Ozu è pieno, né esso è vuoto perché non è pieno. Pieno non significa non vuoto, e vuoto non significa non pieno.

In questo, il vaso di Ozu non è la brocca di Heidegger. L'essenza della brocca di Heidegger è «il puro offrente riunirsi della semplicità della Quadratura in un permanere»:<sup>36</sup> se la sua cosalità consiste nel vuoto che contiene, un tal vuoto ha la sua essenza nell'offrire, nel versare ciò che esso, in quanto vuoto, riunisce e contiene. È in questo modo che il vuoto raduna terra e cielo, divini e mortali: fa avvenire il mondo. La cosa è pensata come cosa, dunque, quando con essa avviene disvelandosi il mondo: alla sua essenza appartiene il tratto e la potenza manifestativa del mondo. Non così al vaso di Ozu, che non ha nulla di rivelativo: non è un'epifania dell'essere. Al contrario, si direbbe, in esso la verità dell'essere si ottunde, si opacizza. E ciò accade poiché in esso non c'è alcun *es gibt*. Il suo "vuoto" non è votato al riempimento o all'offerta; per la sua pienezza, esso non fa "avvenire" alcunché e non si lascia riempire da ciò che in Heidegger può invece riunirsi, nel e dal suo nulla. Esso è, insomma, ciò che è privo d'avvenimento.



*Il segno, l'immagine*

Dello spazio vuoto e sconnesso delle nature morte di Ozu, Gilles Deleuze ha detto che pone al cinema il problema di ciò che è da vedere proprio *nell'*immagine, e non di ciò che si vedrà *dopo*, nell'immagine seguente.<sup>37</sup> Se in questo modo egli affranca il cinema moderno dall'obbligo di concatenare l'immagine in uno schema motorio che produca senso e narratività, è per potenziare, non per attenuare, la forza visionaria, allucinatoria addirittura, dell'immagine. Senza più azioni o reazioni che ne prendano la misura, e che ne "restringano" l'apertura su tutti i lati riducendola pragmaticamente ad una mera prospettiva sul reale, l'immagine può sfuggire a qualunque schematismo per imporsi nella sua nuda e autodimostrativa evidenza.<sup>38</sup> L'evidenza di questa immagine, tuttavia, non ha nulla di meramente rappresentativo o ideale, non è un "punto di vista" sul mondo, non una copia o un pallido riflesso della cosa: se, d'altronde, in essa non ne andasse della "cosa stessa", se l'immagine fosse soltanto un certo prospetto sulla cosa e non anche il luogo abitato dalla cosa stessa, semplicemente non vi sarebbe motivo per una filosofia del cinema. Ma che l'immagine della cosa non possa essere tale senza che il genitivo abbia insieme significato oggettivo e soggettivo, senza che in essa sia la cosa stessa in immagine, è una lezione che ermeneutica e fenomenologia hanno fatto propria da tempo (e che avvisa il cinema di non cadere nell'ingenua pretesa di filmare la realtà "bruta", pretesa altrettanto "violenta" nei confronti della verità dell'immagine di quella del puro cinema di finzione). Piuttosto, è da vedere in che modo e quanto strettamente deve essere pensata la legatura della cosa alla sua immagine.

Sottratta al nesso percezione-movimento che monta "astrattamente" le immagini in schemi d'azione, l'immagine di Deleuze cade in una zona di indiscernibilità fra reale e immaginario, oggettivo e soggettivo, attuale e virtuale, in cui queste distinzioni, senza venire meno, risultano però inassegnabili.<sup>39</sup> Più in generale, tutta la barocca classificazione delle varietà dell'immagine-tempo sembra ruotare intorno al modo in cui l'immagine viene spinta dal cinema moderno *out of joint*, sino al punto della sua indiscernibilità con ciò a cui essa è legata. Ed è questo circuito dell'immagine che va incessantemente dall'attuale al virtuale e dal virtuale all'attuale, dal presente al passato e dal passato al presente (circuito che com'è noto Deleuze traccia riformulando «le grandi tesi di Bergson»), ad estendere l'immagine oltre i margini fittizi della semplice presenza, sino a consentirle la presentazione diretta, "contemporanea", del fluire temporale: «si vede il tempo in persona, un frammento di tempo allo stato puro.»<sup>40</sup>

C'è però un punto su cui l'oscillazione tra "lati" o "dimensioni"



dell'immagine distinte e tuttavia indiscernibili si arresta. Riprendendo i termini di una polemica discussione con Christian Metz a proposito della pertinenza delle categorie semiotiche nell'analisi dell'immagine e del suo trattamento in termini di lingua, Deleuze parla dell'immagine (anzitutto di quella che chiama immagine-movimento e che coincide, à la Bergson, con le cose stesse) come di una *materia signaletica*.<sup>41</sup> Per la sua importanza, ci pare necessario riportato per intero il passo, che nel contesto dell'opera di Deleuze assume un rilievo programmatico: «È una massa plastica, una materia asignificante e asintattica, una materia non linguisticamente formata, benché non sia amorfa ma semioticamente, esteticamente, pragmaticamente formata. È una condizione, virtualmente anteriore a ciò che condiziona. Non è un'enunciazione, non sono degli enunciati. È un *enunciabile*. Vogliamo dire che quando il linguaggio si impadronisce di questa materia (e necessariamente lo fa), allora essa dà luogo a enunciati che domineranno o peraltro sostituiranno le immagini.»<sup>42</sup> È evidente dov'è l'interesse di Deleuze: mostrare, contro l'approccio strutturalista, che se non vi è struttura soggiacente all'immagine da cui dipende il suo significato, c'è però a titolo di *conseguenza* fondata sul sistema stesso delle immagini; se l'immagine non è un enunciato, è però condizione dell'enunciazione. Non c'è dunque bisogno di costruire (o sustruire) un linguaggio cinematografico: non ce n'è bisogno perché la realtà stessa parla.<sup>43</sup> Se anche vi fosse dunque un lato per cui l'immagine-materia si “forma” prima di tutto per sé – il lato puramente materiale dell'*immagine sensibile in sé* che a volte Deleuze pure evoca – questo lato non sarebbe mai distinto dai segni con cui le immagini immediatamente si compongono. Sicché l'obiettivo di un'analisi dell'immagine condotta sino al punto della sua indiscernibilità da ciò a cui è legato, è qui, per questo lato o per questa dimensione vuotamente materiale, abbandonato. Non c'è materia che non sia *signata*, la sostanza è in se stessa immediatamente espressiva.<sup>44</sup> Non vi è alcun punto in virtù del quale non tutto sia enunciabile: dopo tutto, non si tratta che di «forme moderne di narrazione»: aberrazioni dell'ordine lineare della narrazione “istituzionale”, ma ancora e sempre narrazioni.<sup>45</sup> Il punto di indiscernibilità tra “immagine” e “narrazione”, in virtù del quale non tutto è narrato, non tutto è segno o parola, e questo “non-tutto” non è semplicemente l'altro dalla parola, quel che alla parola manca o alla parola si ritrae, poiché appunto insiste o desiste nel segno stesso, questo punto è andato completamente perduto. Preoccupato di sottrarre l'immagine alla mera concatenazione senso-motoria, Deleuze trascura qui di sottrarla all'altra catena cui l'immagine è legata, la catena semiotica.

Ma l'ottusità dell'immagine, si diceva prima con Barthes, appartie-

ne all'immagine in quanto immagine. Grazie alla sua posizione extra-diegetica, il vaso di Ozu ci aiuta a vedere, dovremmo dire, l'immagine *qua talis*. Ma ora, di nuovo, "cosa" propriamente vediamo?

L'ipotesi che a questo riguardo stiamo avanzando, a proposito del vaso di Ozu ma in generale a proposito dell'essere-in-immagine, è, in primo luogo, che l'immagine eccede, o piuttosto recede dalla sua dimensione segnica, e, in secondo luogo, che questa "recessione" ha un importo ontologico senza il quale essa andrebbe perduta. Ad esso vogliamo infine fare, sia pure brevemente, cenno.

Secondo la proposta di Ch. S. Peirce, che qui è assunta solo come filo conduttore, è un segno qualcosa (il *Representamen*) che, per qualcuno (l'*Interpretante*), *sta per* – cioè fa segno a – qualcos'altro (l'*Oggetto*). In una teoria generale dei segni si sogliono distinguere, su questa base, segni indicali, segni iconici e segni simbolici. L'immagine rientra nell'ambito dei segni iconici, di cui Peirce dà la seguente definizione: «Un'*Icona* è un segno che si riferisce all'Oggetto che essa denota semplicemente in virtù di caratteri suoi propri, e che essa possiede nello stesso identico modo, sia che un tale Oggetto esista effettivamente, sia che non esista. È vero che, a meno che vi sia realmente un tale Oggetto, l'*Icona* non agisce come segno; ma questo non ha nulla a che fare con il suo carattere di segno. Una cosa qualsiasi, sia essa una qualità, o individuo esistente, o legge, è un'*Icona* di qualcosa, nella misura in cui è simile a quella cosa ed è usata come segno di essa.»<sup>46</sup> Per l'icona si pone ora la seguente domanda: come è possibile "vedere" nell'immagine la relazione di somiglianza all'oggetto, in virtù della quale essa fa segno, o meglio: è usata come segno? Nel caso del segno indicale, in cui vi è una connessione materiale e di fatto tra segno e oggetto, la relazione segnica può essere fondata empiricamente; nel caso del segno simbolico, la connessione è "astratta" e cioè convenzionale, e dunque, per principio, la relazione non fa problema poiché è istituita. Ma nel caso del segno iconico? Se si potesse *dare ragione* della somiglianza, per via empiristica o convenzionalistica, su una base materiale o formale, si fonderebbe sì la somiglianza, ma riconducendola all'uno o all'altro tipo di segno. La somiglianza dell'immagine sarebbe rinviata infatti a ciò su cui essa si fonda, ma perciò stesso non sarebbe più soltanto somiglianza: trattata come effetto, essa dipenderebbe al modo dell'indice da un nesso esistenziale; considerata invece tale solo in virtù della previa selezione dei tratti giudicati determinanti per la sua costituzione ad immagine, rimanderebbe necessariamente ad un codice che regolamenti la pertinentizzazione di quei tratti.<sup>47</sup> Dunque della somiglianza non si può dare ragione, se non a prezzo di ricondurla ad altro che non è pura somiglianza (ma relazione causale o relazione

formale). Ma se dell'immagine non vi è ragione, non vi è pensiero dell'immagine. E non è dunque in forza di un sapere che, per l'interprete, l'immagine (= A) significa e sta per l'oggetto (= B).

Orbene, sembra che se non è in forza di un sapere, e se l'immagine non deve essere espulsa semplicemente dalla sfera del pensiero, ciò dipende dal fatto che è piuttosto sullo sfondo di una simile somiglianza che è possibile, in generale, pensare. L'essere si esprime: accade in figura di, *sub specie*, in prospettiva. La somiglianza è originaria. Vi è una sorta di *iconismo primario* che fonda in generale la relazione segnica. Lungi dal potersene stare accanto agli altri segni, l'immagine scivola al fondo e mostra così di essere il carattere originario di ogni segno, la dimensione primaria per cui può ciascun segno esercitare la sua funzione ed essere usato, e per cui è in generale possibile un pensare.

L'immagine, però, somiglia all'oggetto *per l'interpretante* (= C), o almeno così sembra. L'interpretante interpreta A come somigliante a (e, in virtù di questa somiglianza, significante) B. Ma se ora domandiamo *in virtù di che* l'interpretante interpreta l'immagine A, in mancanza di un sapere e ancora, per dir così, in via per pensare, non abbiamo e non possiamo avere risposta. Se è immagine ciò in virtù di cui è possibile pensare, l'immagine stessa non può essere pensata. È lecito allora a questo punto domandarsi a cosa mai serve l'interpretante, se non è nel pensiero interpretante che trova ragione e viene istituita la somiglianza dell'immagine all'oggetto? Che non sia per l'interpretante che l'immagine somiglia all'oggetto lo si può arguire anche dal passo di Peirce sopra riportato, poiché esso dice che l'icona «denota semplicemente *in virtù di caratteri suoi propri*» (corsivo nostro), cioè per il suo proprio contenuto qualitativo. Non è dunque in C, nell'interpretante, che «coagula» l'originaria relazione di A a B, ma immediatamente tra A e B – la *proprietà* di A dovendo essere senz'altro la somiglianza a B. La relazione di somiglianza originaria resta perciò indifferente alla sua interpretazione in C, benché questa trovi il proprio fondamento in essa. Proprio come il vaso di Ozu, A è l'immagine di B non già per qualcuno, ma *per nessuno*.

La relazione originaria non è una relazione triadica, bensì una relazione diadica (il che non pare ma è il più duro degli ossimori, perché par vero al contrario che ogni relato può avere un correlato solo sotto un certo aspetto o su un certo fondamento, e cioè per un terzo). Una diade. Ora, poiché è nell'interpretante che una relazione prende a significare, ne viene che l'origine è perfettamente indifferente alla significazione, e l'inevitabile retroposizione dell'origine (il fatto cioè che essa possa essere figurata all'indietro, muovendo dall'originato) non è che la traccia che l'indifferenza lascia, per dir così, sul terreno

del sapere.<sup>48</sup> Il compito del pensiero non è allora solo quello di assicurarsi nella relazione originaria il fondamento del proprio sapere (per quanto debole, o in errore – in figura), ma anche quello di riconoscerne, appunto, *in uno*, l'indifferenza per il sapere. (Compito del tutto *sui generis*, poiché un tal riconoscere riconosce anzitutto l'indifferenza dell'origine ad un simile riconoscimento).

*L'immagine, la noia*

L'immagine è un'immagine dell'oggetto ma non significa l'oggetto. Solo che con ciò non si allude a una amniotica pienezza di senso originaria da cui si stacca l'oggetto per farsi disponibile alla significazione. Che cosa ciò voglia dire possiamo avvicinarci a comprenderlo riprendendo brevemente un'ultima volta i termini della questione. L'immagine non è il medesimo che l'oggetto: sembra si possa dire che per certi aspetti è identica (in quanto è immagine), per altri no (in quanto non è ciò di cui è immagine). Potremmo per esempio far variare questi tratti e chiederci se l'immagine è ancora un'immagine dell'oggetto: quale "robustezza" abbia l'immagine in quanto immagine. A questa domanda, però, non c'è risposta, poiché l'unica risposta possibile suppone la posizione dell'interpretante che padroneggi ed applichi le regole che consentono l'identificazione, il discernimento degli aspetti, la pertinentizzazione dei tratti. Ma la relazione originaria è, s'è visto, una relazione "sregolata". L'immagine per sé, *in virtù di caratteri suoi propri*, cioè della sua stessa somiglianza, non consente dunque di identificare l'oggetto: nell'immagine, l'oggetto non può riconoscersi. Nell'immagine, l'oggetto è irricoscibile – il riconoscimento supponendo infatti la posizione del terzo, dell'Interpretante. Ma ora dobbiamo voltare il tratto dell'irricoscibilità dell'oggetto da semplice conseguenza negativa dell'assenza dell'interpretante, in *fenomeno positivo dell'oggetto stesso*, del suo stesso essere-in-immagine: quel che in sede logico-semiotica è l'irricoscibilità dell'oggetto, cos'è dunque, in sede ontologica? A quali condizioni, cioè, l'oggetto è irricoscibile – irricoscibile, ora, non per l'interpretante, ma *in sé e per sé*? Evidentemente, a condizione che l'oggetto non sia identico a sé. È perché l'oggetto manca di identità che non è identificabile nella sua propria immagine – nell'immagine che è *sua*, beninteso. L'immagine originaria è l'immagine dell'oggetto aidentico; è *l'immagine aidentica dell'oggetto aidentico*. Il venir meno dell'interpretante porta allo scoperto la non identità come tratto essenziale della relazione diadica.

"È perché l'oggetto manca di identità che non è identificabile nella sua propria immagine" non è però detto bene. Perché presta comunque all'oggetto un'identità. Lo tiene fermo, e dice: l'oggetto, proprio que-

sto oggetto, non è identico a sé. Invece: cosa significa il fatto che l'oggetto stia in regime di non identità, se non che è appunto in-immagine? Cosa significa per l'oggetto B, se non che ha in A la sua immagine, e che proprio l'aver l'immagine lo "sdoppia" e lo disidentifica originariamente? Non c'è dunque prima l'oggetto e poi l'immagine, e non c'è immagine dell'oggetto, ma c'è invece, in origine, l'indiscernibilità dell'immagine e dell'oggetto – dell'immagine e di ciò a cui è legata. C'è l'indifferenza dell'oggetto nel luogo della sua immagine, e questo originariamente. Il che vuol dire: non che l'oggetto non è mai "catturato" dall'immagine (e dove sarebbe, poi?), ma che anzi lo è sempre, e tuttavia in immagine esso è in-differenza a e con sé.

Torniamo un'ultima volta al vaso di Ozu, alla *poca cosa* dell'immagine che insiste *da qualche parte*, nell'inquadratura. Nonostante, ed anzi proprio in virtù della sua qualità sensibile, l'immagine sembra sottrarsi allo sguardo. Eppure è lì: se v'è una cosa visibile, quella è l'immagine. C'è un vaso in immagine, ma l'immagine insiste con una strana ostinazione, senza cedere il passo a ciò di cui è immagine. Quel che vediamo è dunque un vaso e un'immagine, uno in due, in ogni punto coincidenti e tuttavia non identici. Insieme e senza relazione. C'è l'immagine, ma non è semplicemente l'immagine che noi vediamo, e c'è il vaso, ma non è ancora (o non è più) il vaso che noi vediamo. Quel che vediamo è casomai il distacco del vaso dalla propria immagine: l'operazione dell'arte, si vorrebbe dire, che porta sulla superficie della somiglianza, il fondo indifferente della dissomiglianza. Qualcosa si dà a vedere, e tuttavia rimane in fondo allo sguardo. Né l'immagine rapisce lo sguardo, né lo sguardo trapassa l'immagine sino in fondo. C'è del sensibile, ma del sensibile insensibile, che non fa sensazione. Privo d'effetto, senza "pressione": nulla con esso si esprime, nulla per esso si imprime. C'è del visibile, ma esso è tanto poco visibile quanto lo è il mondo in uno sguardo annoiato.

Nella noia, lo sguardo non si posa su nessuna cosa, ma ogni cosa distacca dalla dignità e dallo splendore del visibile, e ciò «senza asceti né sforzo»,<sup>49</sup> senza amore né odio. In e di ogni ente, dell'ente in totalità la noia vede il niente costitutivo. Ben lungi dal meravigliarsi che l'ente sia diventato indifferente, lo sguardo che così lo raggiunge non si lascia chiamare da esso. Non se ne lascia colmare e rimane vuoto, senza però che questo vuoto sia l'assenza di un riempimento determinato.<sup>50</sup>

La noia non nega l'ente, perché anzi lo lascia essere; e non se ne distoglie, perché anzi si abbandona in mezzo all'ente; vi si consegna, dunque, senza però lasciarsene interessare: «se ne libera, lascia vuoto il proprio posto in mezzo a loro, non c'è né per nessuno né per nessun

ente. La noia si ritira dall'ente e dalle sue poste»: <sup>51</sup> vede l'ente come non vedendolo, e lascia che sia come se non fosse.

Che il vaso di Ozu porti silenziosamente in superficie questa indifferenza, questa assenza di rivendicazione dell'essere che nell'ente insiste senza annunciarsi, <sup>52</sup> è forse davvero la noia che si vorrebbe scacciare, il fastidio che non si vorrebbe avere: più intollerabile oggi, ciò che neanche un'estetica ha saputo accogliere in sé, nonostante abbia da tempo rotto gli argini della bellezza, e che ci chiede invece di indugiare, senza avere l'impazienza di un senso, la precipitazione di una risposta. Di una parola che legga e leghi l'immagine.

## NOTE AL CAPITOLO VIII

1. Il centenario della nascita di Ozu (12 dicembre 2003, che è anche il quarantennale dalla morte) ha stimolato una ricca messe di iniziative. Retrospective si sono svolte negli ultimi anni in numerosi paesi, dagli Stati Uniti alla Repubblica ceca, dalla Francia al Canada, dalla Svizzera alla Corea a, ovviamente, il Giappone, dove si è tenuto il più importante simposio internazionale sul cinema di Ozu. Un calendario aggiornato può essere reperito sul sito <http://www.ozuyasujiro.com/news.htm>. In Italia, nel corso degli ultimi due anni, Rai Tre ha riproposto, nella programmazione notturna di *Fuori Orario*, a cura di E. Ghezzi, parte importante dell'opera di Ozu. Su Ozu, cfr. comunque D. Tomasi, *Ozu Yasujirō*, Venezia, Il Castoro, 1992, con un'accurata nota bibliografica, alla quale si aggiungano almeno: il numero monografico della rivista *Nosferatu*, San Sebastián, 1997; J. Moure, *Vers une esthétique du vide au cinéma*, Paris, L'Harmattan, 1997 (su Ozu, pp. 123-155); Hasumi S., *Yasujirō Ozu*, Paris, Ed. Cahiers du cinéma, 1998; Y. Ishaghpour, *Les formes de l'impermanence: le style de Yasujirō Ozu*, Paris, Ed. Léo Scheer, 2002; C. Martí Aris, *Silenzi eloquenti. Borges, Mies van der Rohe, Ozu, Rothko, Oteiza*, Milano, Marinotti, 2002 (su Ozu, pp. 57-71); Yoshida Kiju, *Ozu ou l'anti-Cinéma*, Paris, Actes-Sud, 2004.

2. Da questa valutazione si discosta uno dei più autorevoli studiosi del cinema giapponese, N. Burch, *Pour une observateur lointain. Forme et signification dans le cinéma japonais*, Paris, Gallimard, 1982 (in particolare su Ozu, pp. 168-194), per il quale il periodo più fecondo di Ozu va dagli ultimi film muti all'introduzione (tarda) del sonoro. L'ultimo periodo sarebbe invece viziato da «accademismo» (p. 191), dalla ripetizione manierata di certe soluzioni già portate nei film precedenti ad un «grado di raffinatezza suprema» (p. 188).

3. L'importanza della collaborazione di Ozu con Noda è rilevata in particolare da D. Bordwell, *Ozu and the Poetics of Cinema*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 7, che considera il 1949 e il sodalizio con lo sceneggiatore come uno spartiacque, l'inizio vero della *seclusion* del regista, a partire dalla quale si costruirà, nel bene e nel male, la sua leggenda.

4. Cfr. D. Tomasi, cit., p. 20. Il punto ha la sua rilevanza, perché dimostra la profonda conoscenza del modo di rappresentazione che il cinema americano imporrà al mondo intero a partire da quegli anni. Tomasi è anche molto attento a segnalare lungo tutta la sua prima produzione gli elementi che dimostrano i legami di Ozu con gli stilemi del cinema hollywoodiano.

5. Di questa vicenda interpretativa è testimone autorevole il volume di Yoshida

K., *op. cit.* Esponente negli anni '60 della New Wave giapponese, Yoshida è passato da una valutazione aspramente critica del tradizionalismo di Ozu ad una profonda e affascinata riconsiderazione del suo cinema, tesa a restituirne la dimensione durevolmente "classica".

6. Di altro avviso è uno dei maggiori conoscitori dell'intera opera di Ozu, Hasumi Shigéhiko, *op. cit.* Hasumi sostiene al contrario che il cinema di Ozu rechi piuttosto i segni dell'impatto del cinema americano sulla cultura giapponese. Nello splendido capitolo conclusivo dell'opera, il confronto tra i grandi del cinema giapponese diviene il confronto fra la nebbia di Mizoguchi, la pioggia di Kurosawa e il sole abbacinante degli esterni di Ozu – ed è quest'ultimo, a parere dell'autore, il più lontano dall'estetica giapponese. (Cfr. anche D. Bordwell, *op. cit.*, p. 28 e sgg.)

7. Ripreso da D. Tomasi, *Ozu*, cit., p. 6. L'interpretazione religiosa di Ozu è proposta in particolare da P. Schrader, *Il trascendente nel cinema. Ozu, Bresson, Dreyer*, Roma, Donzelli, 2002.

8. D. Richie, *Ozu*, Berkeley, University of California Press, 1974: «If we are impatient for the thing to get started, for the story to begin, for some kind of plot to hold onto, we have come to the wrong movie» (p. 24). Richie ha prestato molta attenzione al meticoloso story-board di Ozu, sottolineandone la costruzione modulare, per la quale l'autonomia delle singole scene è tale da consentire al regista di riproporle minimamente variate in più film, e di definire i personaggi in maniera del tutto indipendente dall'intreccio narrativo.

9. Si deve a N. Burch una convincente analisi del "modo di rappresentazione istituzionale". Con particolare riguardo alla sua genesi e al suo consolidamento, tale modo è esplorato a fondo in N. Burch, *Il lucernario dell'infinito. Nascita del linguaggio cinematografico*, Milano, Il Castoro, 2001. Il confronto con la rappresentazione "primitiva" degli esordi consente infatti a Burch di "denaturalizzare" il linguaggio del cinema, di mostrare cioè il contenuto retorico e ideologico di cui è intriso, e di cui è più o meno consapevolmente imbevuta la nostra stessa prestazione spettatoriale. L'interesse di Burch per le 'altre' cinematografie, e in particolare per quella giapponese, trova qui la sua giustificazione.

10. «Il trasporto, la penetrazione dello spettatore all'interno dello spazio diegetico visivo (ed eventualmente sonoro) è il gesto più importante intorno al quale l'Istituzione andrà a costituirsi», N. Burch, *Il lucernario dell'infinito*, cit., p. 41.

11. Cfr. N. Burch, *Pour une observateur.*, cit., p. 174. In generale, l'impressione di trovarsi dinanzi a un modo di rappresentazione primitivo è procurata dalla mancanza di profondità, dal mancato centramento dell'immagine, dalla mancanza di continuità e di linearizzazione della sintassi filmica: in breve, da tutto ciò che scoraggia e impedisce l'ubiquitaria captazione dell'occhio dello spettatore entro lo spazio immaginario della diegesi filmica. In Ozu, queste mancanze sono scientemente perseguite. Sull'eredità rinascimentale degli effetti di naturalezza e verosimiglianza della prospettiva cinematografica "istituzionale" ci piace segnalare le ricerche pionieristiche, svolte già negli anni '30, di uno storico dell'arte italiano: cfr. C. L. Ragghianti, *Arti della visione. 1. Cinema*, Torino, Einaudi, 1975. Su Ragghianti, ci permettiamo di rinviare a M. Adinolfi, *A partire da Ragghianti. Considerazioni sul cinema*, in *Ragghianti critico e politico*, a cura di R. Bruno, Milano, Franco Angeli, 2004.

12. Della camera bassa di Ozu, vera "firma" del regista giapponese, sono state proposte varie spiegazioni: per alcuni, ad esempio, Ozu mette la camera all'altezza degli occhi di un uomo assiso sul *tatami*, la stuoia caratteristica delle case giapponesi; per altri, ad altezza dello sguardo di un bambino; per altri ancora la camera bassa ha l'effetto di cerimonializzare l'intera scena. A noi pare che, tra tutte, la valutazione



formale rimanga la più pertinente: allungando in maniera anomala le linee di fuga dell'immagine e aumentando i volumi inferiori degli ambienti ripresi, la camera basata di Ozu contribuisce a procurare un effetto di primitiva exteriorità presentativa, piuttosto che di verosimile e "naturale" rappresentazione.

13. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, Milano, Ubulibri, 1991, p. 24. Deleuze pone il cinema di Ozu all'origine della modernità cinematografica, per l'invenzione della situazione ottica e sonora pura: un'immagine che non si prolunga in schemi sensoriali, e da cui i sensi sono investiti «prima che l'azione si formi al suo interno e ne utilizzi o ne affronti gli elementi» (pp. 14-15). L'idea che il cinema moderno avrebbe abbandonato "lo stadio del racconto" è stata invece rifiutata da Ch. Metz, *Semiologia del cinema. Saggio sulla significazione nel cinema*, Milano, Garzanti, 1989, pp. 245-295.

14. Rovesciando la posizione dei personaggi sullo schermo, gli stacchi a 180° costituiscono una esplicita violazione delle regole di montaggio del cinema classico.

15. È noto che Ozu faceva ripetere per ore le stesse scene, per togliere espressività alla recitazione dei suoi attori. Tomasi (*Ozu*, cit., p. 16) ricorda anche l'uso molto limitato del primo piano, e accosta l'impassibilità dell'attore di Ozu alla più tipica forma artistica giapponese, il teatro No.

16. B. Fornara, *Geografia del cinema. Viaggi nella messinscena*, Milano, Rizzoli, 2001, p. 236. Del film Fornara ricorda anche le immagini finali, calme e fisse, di una mela, anzi della buccia di una mela, tra le inquadrature del protagonista che rientra a casa, dopo avere rivelato ad Aya, l'amica della figlia, la sua bugia.

17. Ch. Metz, *L'enunciazione impersonale o il luogo del film*, trad. di A. Sanna, a cura di A. Sainati, Napoli, EST, 1995, p. 82: «il gioco di rettangoli incassati uno dentro l'altro e demoltiplicati che i film ci presentano spesso e volentieri» si potrebbe citare «l'opera di Ozu quasi per intero». Il procedimento di raddoppiamento del quadro viene da Metz classificato tra i gesti enunciativi che permettono di *mostrare il dispositivo*, mostrare cioè sullo schermo lo schermo stesso. Non mi pare secondario notare però che sotto questa divisa può militare tanto l'intenzione di *decostruire* criticamente il discorso cinematografico, mostrandone l'orlo, la cornice, e rivelando dunque il cinema che c'è dietro il film, quanto invece – com'è nel caso di Ozu, in cui il quadro non "apre" su nulla – quella di vanificare la cornice, mostrando che (il) nulla fascia e circoscrive il film.

18. D. Tomasi, *Ozu*, cit., p. 103. Per comodità, riprendiamo da Tomasi anche la carellata delle più autorevoli opinioni espresse al riguardo: «Per Schrader, quel vaso è la rappresentazione in una forma purificata dei sentimenti di Noriko [...]. Per Richie raccoglie le emozioni di noi spettatori così come quelle di Noriko, spingendoci a un rapporto di identificazione [...]. Deleuze vi rinviene «un'immagine-tempo diretta, che dà a ciò che cambia la forma immutabile nella quale si produce il cambiamento [...]. Bordwell, infine, insiste sul carattere «comportamentale» della narrazione di Ozu che rende difficile stabilire quali siano le cause del mutamento d'espressione di Noriko.» Tomasi stesso ne parla come di «"uno sguardo altrove" dalle funzioni polivalenti: coprire un'ellisse attraverso cui si realizza il mutamento dello stato d'animo di un personaggio, relativizzare la drammaticità di un sentimento umano e, nel contempo, indurre lo spettatore, mediante una pausa, e cogliere il carattere universale di quel sentimento di dolore che ogni distacco porta con sé». Infine, l'interpretazione della scena avanzata da Yoshida (*Ozu ou l'anti-Cinéma*, cit.), secondo il quale essa è percorsa da un motivo incestuoso, accennato dalla presenza nella stessa camera di padre e figlia e dal vaso: bianco, femminile, vuoto, in attesa di essere riempito.

19. È la ragione per cui M. Merleau-Ponty, *Il cinema e la nuova psicologia*, in Idem, *Senso e non-senso. Percezione e significato della realtà*, Milano, Il Saggiatore,

2004, incardina la sua analisi del film sull'idea che in esso le immagini costituiscano una forma e un'unità melodica.

20. Cfr. R. Barthes, *Il terzo senso. Note di ricerca su alcuni fotogrammi di Ejzenstejn*, contenuto nella raccolta *Idem, L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*, Torino, Einaudi, 1985 (d'ora innanzi citato con la sigla *OO*, seguita dal numero della pagina). Il film di Ejzenstejn esaminato da Barthes è, com'è noto, *Ivan il terribile*.

21. Senza pretendere minimamente di discutere in una nota la semiologia come scienza generale dei segni, osserviamo solo che le perplessità riguardano in generale la validità filosofica (filosofica, non scientifica) di risultati ottenuti per un'analisi che si riconosce non avere *fundamentum in re*, poiché la filosofia non può rinunciare a porre il problema di un tale *fundamentum*. Tale problema investe ovviamente ogni strategia che si proponga di rintracciare gli elementi minimi di una qualunque formazione di senso data, nella speranza di catturare per dir così *in vitro* il punto di scaturigine del senso.

22. Si tratta di un'inaccessibilità *in imo*, non verso l'alto. Riprendiamo comunque la pagina di Barthes: «Sono disposto ad accettare, per questo senso ottuso, la connotazione peggiorativa: il senso ottuso sembra spiegarsi al di fuori della cultura, del sapere, dell'informazione; analiticamente, ha qualcosa di derisorio; in quanto apre all'infinito del linguaggio, può apparire limitato nei riguardi della ragione analitica; appartiene alla razza dei giochi di parole, delle buffonerie, delle spese inutili; indifferente alle categorie morali o estetiche (il triviale, il futile, il pasticcio e il pasticci), sta dalla parte del carnevale. Dunque *ottuso* va proprio bene» (*OO*, 45).

23. «Il senso ottuso non si trova nella *langue* (neppure in quella dei simboli): se lo si elimina, la comunicazione e la significazione restano, circolano, passano [...]: ma non si trova neanche nella *parole*» (*OO*, 53).

24. «Infatti, se guardate le immagini da me *indicate, vedrete* questo senso: noi possiamo *intenderci* in proposito» (*OO*, 55, corsivo nostro).

25. La prudenza con cui Barthes introduce, a proposito dell'immagine, le parole «toccante» e «sensibile» (poste in corsivo), lo costringe ad aggiungere subito che «bisogna usare queste parole, anche se poco politiche, poco rivoluzionarie, mistificate come poche altre» (*OO*, 50). Ci sembra comunque degno di nota che, contrariamente ad una certa immagine convenzionale di Barthes, interamente conquistato dal predominio del verbale, la sua preoccupazione investa (in questo saggio e non solo) l'oscuramento dell'immagine comportata dalle codifiche linguistiche e dalla produzione di cliché. Che questo poi sia il compito del cinema come arte, «strappare ai cliché un'immagine vera e propria» (p. 32) è convinzione anche di G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit.: «Civiltà dell'immagine? In realtà, è una civiltà del cliché, in cui tutti i poteri sono interessati a nasconderci le immagini, non necessariamente a nasconderci la stessa cosa, ma a nasconderci qualcosa dell'immagine», p. 33.

26. R. Barthes, *Il problema della significazione nel cinema*, in *Idem, I segni e gli affetti nel film*, con saggio di F. Casetti e L. Termine, Firenze, Vallecchi, 1995, p. 19. Il saggio apparve sulla *Revue internationale de Filmologie* nel 1960.

27. Ivi, p. 37. Più in generale, Barthes nota che l'arte occidentale «interpone una brevissima distanza fra il significante e il significato» (*ibidem*). Questo è poi anche il problematico punto d'avvio delle analisi di Ch. Metz, *Semiologia del cinema*, cit.: il cinema come linguaggio, non come lingua, più mezzo d'espressione che di comunicazione, le cui immagini *sono* a sufficienza «ciò che mostrano per non doverlo significare» (p. III).

28. Ivi, p. 19.

29. Cfr., in maniera esemplare, Ch. Metz, *Semiologia del cinema*, cit., pp. 103-104.

Nel testo Metz aveva scritto: «Il cinema non sa parlare che per neologismi, ogni immagine è un *apax*.» Rilegendosi, si corregge in nota: «Bisognerebbe dire che il cinema, *per parlare*, non sa utilizzare come materiale di base che dei neologismi, ma che *parlando* integra questi neologismi (senza peraltro alterarli intimamente) a un ordine secondo il cui modo di farsi non si pone più come unica legge.» La nota di Metz è rafforzata più avanti, là dove viene sottolineato il «vasto ribaltamento semiologico» per cui la connotazione giunge nel cinema sino a codificare la denotazione, «mettendo fine al regno esclusivo dell'analogia iconica come mezzo di denotazione» (p. 166).

30. R. Barthes, *Saggi critici*, Torino, Einaudi, 1966, p. 249.

31. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 28. Deleuze continua così: «La natura morta è il tempo, perché tutto ciò che cambia è nel tempo, ma il tempo stesso non cambia» (ma cfr. anche p. 301), riecheggiando quasi alla lettera la prima analogia dell'esperienza di Kant: «il tempo – nel quale dev'essere pensata ogni variazione delle apparenze – rimane e non muta» (I. Kant, *Critica della ragion pura*, Milano, Bompiani, 1987, p. 257). L'intento di Ozu, se si può dir così, sembra essere però opposto a quello di Deleuze: non già fornire un'immagine diretta del tempo grazie al vaso, «rappresentazione di ciò che permane», non già rendere sensibile il tempo, ma renderlo invece insensibile, indifferente, lasciandolo passare sul volto di Noriko, ma non sulla superficie del vaso. E si badi: rendere insensibile non altro che la sensibilità, l'affettività, la temporalità stessa del tempo. Il problema di Ozu non è vedere il tempo a partire dal movimento (Kant) o il movimento a partire dal tempo (Deleuze), ma vedere il tempo *affianco* al movimento.

32. L'immagine di Ozu vuol significare che vi sono dei buchi nella significazione, che il vaso resta indifferente alla significazione. In quanto lo vuol significare, l'immagine appartiene senz'altro al film di Ozu, ma il fatto che è significata (fatta segno da un'intenzionalità significante) obbliga ad escludere che l'immagine significata non abbia significato alcuno, o non mette in immagine proprio questa aporia?

33. In nota (*op. cit.*, p. 177), Burch la mette decisamente in rapporto con la sospensione della produzione del senso nel buddismo zen.

34. Ciò non toglie che Burch consideri il campo vuoto di Ozu dal punto di vista delle tensioni che possono derivarne nel rapporto fra campo e fuori-campo: più si prolunga il *pillow-shot*, e più «lo spazio fuori campo prende il sopravvento sullo spazio dell'inquadratura» (N. Burch, *Prassi del cinema*, Parma, Pratiche editrice, 1980, p. 32).

35. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 28.

36. M. Heidegger, *La cosa*, in Idem, *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, 1980, p. 115. È stato B. Fornara, *Geografia del cinema*, cit., pp. 238-239, a suggerire l'accostamento, affiancando il vaso di Ozu alla brocca di Heidegger (e anche al vaso taoista di Lao-Tzu). Sulla meditazione heideggeriana, cfr. V. Vitiello, *Topologia del moderno*, Genova, Marietti, 1992, pp. 118 e sgg.

37. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 301 (ma anche p. 55). È degno di nota, peraltro, che subito dopo aver svincolato l'immagine dalla concatenazione senso-motoria, Deleuze si domandi come però si possano concatenare le immagini pure, visto che non si prolungano più in azione. L'intero cinema moderno, dal neorealismo alla nouvelle vague da Welles a Kubrick, costituisce una risposta a questa domanda.

38. «Se i nostri schemi senso-motori si inceppano o si rompono, allora può apparire un altro tipo di immagine: un'immagine ottico-sonora pura, l'immagine intera e senza metafora, che fa sorgere la cosa in se stessa, letteralmente, nel proprio eccesso di orrore o di bellezza, nel proprio carattere radicale o ingiustificabile», G. Deleuze,

*L'immagine-tempo*, cit., p. 32. Questo “troppo forte” dell’immagine è peraltro il lato che dell’immagine J. L. Nancy mette a tema nel suo *Immagine e violenza*, in J. L. Nancy, *Tre saggi sull’immagine*, Napoli, Cronopio, 2002.

39. I primi esempi Deleuze li trae dal neorealismo italiano (cfr. *L'immagine-tempo*, cit.): nel cinema di Fellini, l’immagine soggettiva, “mentale”, nutrita delle nebbie del ricordo o delle ossessioni del fantasma, si rapprende sino a divenire (magari deformata) spettacolo pubblico; in Antonioni, l’immagine percorre invece la direzione opposta, e l’estrema oggettività dei piani finisce con il comporre un paesaggio puramente mentale.

40. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 97.

41. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 42.

42. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 43. Più avanti, Deleuze introduce una «seconda dimensione della semiotica pura» corrispondente ad una nuova serie di segni, costitutivi di quella «materia trasparente» (p. 47) di cui è fatta l’immagine-tempo. Quale che sia però la materia presentata, resta fermo che essa è sempre immediatamente riversa nei segni che la compongono.

43. Di qui il franco apprezzamento della posizione pasoliniana: è «inutile ribattere a Pasolini che l’oggetto è solo un referente e l’immagine una porzione di significato: gli oggetti della realtà sono divenuti unità d’immagine, contemporaneamente all’immagine-movimento, una realtà che ‘parla’ attraverso i propri oggetti», G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 41. Il riferimento è ovviamente agli interventi sul cinema, contenuti in P. P. Pasolini, *Empirismo eretico*, Milano, Garzanti, 1972 (cfr. ad es. p. 233: «Il cinema altro non è dunque che la lingua scritta della realtà [...], non è né arbitrario né simbolico: e rappresenta dunque la realtà attraverso la realtà.» E più avanti: «Per quanto infinita e continua sia la realtà, una macchina da presa ideale potrà sempre riprodurla, nella sua infinità e continuità. Il cinema è dunque, come nozione primordiale e archetipa, un continuo e infinito piano sequenza». Quest’idea, che «la vita continua con l’immagine», è stata peraltro ripresa recentissimamente da J. L. Nancy, *Abbas Kiarostami. L’evidenza del film*, Roma, Donzelli, 2004, p. 42).

44. Sono i termini spinoziani ripresi e tematizzati dal filosofo francese in G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell’espressione*, Macerata, Quodlibet, 1999.

45. G. Deleuze, *L'immagine-tempo*, cit., p. 39. Ne approfittiamo per dire che in questo modo non intendiamo inseguire in ritardo il fantasma tardivo della “narratività” come oggetto cattivo che il cinema critico implacabilmente decostruisce: questa è semmai la prescrizione che è stata raccolta proprio dalle pagine di Deleuze, dalla sua predilezione per i movimenti “aberranti” e “acentrati”. Intendiamo al contrario tenere fermo lo sguardo alla *poca cosa dell’immagine* che da qualche parte – come diceva Barthes – “nella” narrazione (e non ingenuamente e soltanto contro di essa, come in certo cinema sperimentale) si dà a vedere.

46. Cfr. S. Peirce, *Collected Papers*, Cambridge, Harvard University Press, 1934-1948, § 2.247.

47. Questo è il punto sul quale si accese negli anni Settanta il dibattito sull’iconismo, anzitutto fra Tomás Maldonado e Umberto Eco: cfr. R. Fabbrichesi Leo, *La polemica sull’iconismo*, Napoli, ESI, 1983; O. Calabrese, *Il linguaggio dell’arte*, Milano, Bompiani, 1985. L’ultima messa a punto di Eco sta in U. Eco, *Kant e il problema dell’ornitorinco*, Milano, Bompiani, 1997.

48. In queste considerazioni, abbiamo tenuto costantemente presente, pur discostandocene, la problematica del segno in C. Sini, in particolare così come è venuta da ultimo configurandosi, con una particolare accentuazione del tema della *condizione corporea* del segno, in C. Sini, *L’origine del significato*, Milano, Jaca Book, 2004.

49. J. L. Marion, *Dio senza essere*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 145. Marion conduce una finissima analisi dello sguardo annoiato, che qui abbiamo tenuto presente ed a cui non possiamo quindi che rinviare: «Che cosa vede questo sguardo? Esso non vede niente, perché squalifica la pretesa di ogni visibile a costituirsi come idolo. Esso vede tutto, poiché la sua svalutazione si indirizza a tutto ciò che è, a qualsiasi cosa. Esso vede tutto e niente, tutto ciò che è *come se* non fosse. Sotto l'indifferenza dello sguardo di noia, la differenza ontica tra ente e non-ente diventa indifferente, perché innanzitutto lo diventa la differenza ontologica – *che l'ente sia*» (p. 148). Che poi questo sguardo che vanifica il mondo possa essere esercitato solo da un punto di vista esterno al mondo, è considerazione ulteriore che ci pare superi di gran lunga il piano fenomenologico dell'analisi.

50. Cfr. M. Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo finitezza solitudine*, Genova, Il Melangolo, 1992, p. 182. L'osservazione di G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002: «la trattazione della noia [...] costituisce l'analisi più ampia che Heidegger abbia dedicato a una *Stimmung*» (p. 66), ci pare tutto meno che estrinseca, e mette giustamente sulla via di un'interpretazione dell'angoscia come «una sorta di risposta o di ripresa reattiva» (p. 67) dell'indifferenza della noia. Se così è, il vaso di Ozu sembra poter suggerire invece il cammino inverso.

51. J. L. Marion, *Dio senza essere*, cit., p. 147.

52. È l'altro punto su cui l'analisi di Marion non ci convince del tutto: c'è un appello dell'essere, e la noia si rifiuta (senza rifiutarsi, senza decidersi per il rifiuto) a quell'appello. *Contra* Heidegger, Marion trova peraltro essenziale pensare la noia non prima ma *dopo* l'angoscia, di modo che, da un lato, il niente innanzi a cui l'angoscia ci porta appaia solo come una possibile risposta all'*Anspruch des Seins*, e dall'altro rimanga aperta, questa volta dopo la noia, un'altra risposta: l'amore, così che la noia diviene a sua volta la *Stimmung* in cui sprofonda il mondo in assenza dell'amato.



## IX

### DEL TEMPO

#### Una passione senza misura

*Da Aristotele a Heidegger*

Nel corso su *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Heidegger delinea con grande chiarezza in quale modo intenda avvicinarsi alla problematica della temporalità [*Temporalität*] dell'essere: muovendo anzitutto dalla comprensione ordinaria del tempo, per ritrovarvi a suo fondamento la temporalità originaria che costituisce l'orizzonte della comprensione dell'essere. L'interpretazione del tempo offerta da Aristotele (e anche quella di Agostino, che «concorda con Aristotele anche per una serie di determinazioni essenziali»)¹ viene seguita per la ragione che essa dice «l'essenziale di ciò che, all'interno della comprensione ordinaria, si può affermare su questo fenomeno» (p. 223). Il confronto con Aristotele è reso dunque necessario non già dal fatto che dall'interpretazione aristotelica del fenomeno dipende l'intera tradizione della filosofia, quanto piuttosto dal fatto che Aristotele «per la prima volta e per lungo tempo, ha portato al concetto in modo univoco la comprensione ordinaria del tempo, così che la sua concezione corrisponde al concetto naturale di esso» (p. 223).

Nello schema che espone i tratti essenziali della concezione aristotelica, reperibili in *Fisica*, 4, capp. 10-14, troviamo anzitutto che il tempo è *kinéseos tis*, qualcosa di connesso al movimento; che vi è connesso in quanto è un numerato del movimento; che è un numerato connesso al movimento in quanto il movimento si dispone secondo il precedente e il successivo, *katà tò próteron kai hýsteron*; che la coesione, la continuità [*synécheia*] del tempo è assicurata dall'*ora*, *tò nyn*, in riferimento al quale sono intese le altre determinazioni temporali; che il numerato suppone l'atto del numerare, cioè l'anima che numera, così che il tempo, il quale è «in certo qual modo ovunque», è tuttavia solo nell'anima; che «la prima e eminente misura di ogni movimento è la rotazione [*kyklophoría*] del cielo esterno. Tale movimento è un movimento circolare. Il tempo è così in un certo senso un circolo» (p. 227).

L'approfondimento interpretativo del concetto aristotelico i cui tratti sono stati appena richiamati conduce in particolare a: 1. vedere movimento, continuità e grandezza, cioè i fenomeni ai quali il tempo in quanto tale è connesso, in termini ontologico-formali, in modo da non pregiudicarli in senso spaziale; 2. vedere l'*ora* come ciò che è ad un tempo sempre identico e sempre diverso *tò gar nyn tò autò ho pot'ên – tò d'eînai autò héteron*, di maniera che se il tempo è continuo grazie all'*ora*, sia anche diviso *katà tò nyn*. In questo modo, «ciò che costituisce volta a volta il suo esser-ora è il suo essere altrimenti» (p. 237); 3. pensare l'*ora* non come parte o limite del tempo ma come numero e passaggio. Il che vuol dire: l'*ora* non ha natura di punto, *stigmé*, ma si estende secondo la sua propria continuità dimensionale. È del tutto accidentale per la natura dell'*ora* che in un *ora* cessi il movimento (o anche che inizi), poiché l'*ora*, in quanto tale, si estende già sempre verso un "non-ancora" e un "non-più". In virtù di questa estensione, che appartiene al tempo come tale, il tempo è il *contenente*. Il che non significa che il tempo sia un contenitore, come una scatola o un bicchiere; significa piuttosto che a differenza del limite, che appartiene essenzialmente a ciò che limita, il tempo non appartiene a ciò che nel tempo è numerato, e si estende sempre "al di fuori" di ciò che proprio perciò è nel tempo.

Avendo colto nella trattazione aristotelica del tempo ciò che «*corrisponde alla comprensione prescientifica ordinaria di esso*» Heidegger si propone di offrirne la fondazione muovendo dal tempo originario, da cui dovranno quindi scaturirne le strutture essenziali.<sup>2</sup> Assumersi un tale compito significherà perciò: «chiarire in che modo l'"ora" in quanto "ora" ha un carattere di passaggio; in che modo il tempo in quanto "ora", "poi", e "allora" contiene l'ente e, in quanto contiene ciò che sussiste, è ancora più oggettivo e sussistente di ogni altro sussistente (intratemporalità); in che modo il tempo è *essenzialmente numerato* e ad esso appartiene il fatto di essere sempre svelato» (p. 245).

Tuttavia, tutti questi chiarimenti ai quali Heidegger attende non possono mettere sulla via auspicata del ritorno al tempo originario se, per ipotesi, nella compagine delle «determinazioni caratteristiche del tempo» che devono fungere da prima base fenomenica per l'interpretazione del fenomeno non fossero inclusi caratteri che appartengono indubbiamente al tempo, che sono reperibili nella sua comprensione ordinaria, e che compaiono, sia pure oscurati, nello stesso concetto aristotelico di tempo. L'analisi ontologica di Heidegger sarebbe in tal caso viziata, in specie se i caratteri trascurati fossero poi in grado di riorientare l'intera comprensione del fenomeno.

Ora, è proprio quello che a quanto pare accade. Nel *perì chrónou*



del quarto libro della *Fisica*, qualcos'altro, oltre a ciò che Heidegger mette in chiaro, c'è. Ed emerge anzitutto in rapporto all'essere nel tempo [*tò en chróno eînai*], in quanto esso non significa solo che tutto ciò che è, è contenuto nel tempo, ma anche, più banalmente, che si consuma e invecchia. Nessuno, nota Aristotele, diviene col tempo giovane e bello, ma tutto «patisce qualcosa col tempo» *páschei ti hypò tou chrónou*. Lo *en* contenente è in realtà uno *hypò*: uno star sotto, un soggiacere al tempo. E l'essere *hypò tou chrónou* non ha a che fare solo con l'essere misurato, con *tò metreîsthai*, con l'estendersi dimensionale del tempo, ma anche con una passività fondamentale, con *tò páschein*, e infine con la corruzione, *phthorá*. Nella ripetizione heideggeriana questo aspetto affatto ordinario del fenomeno, legato al suo carattere estatico, non viene ripreso. In particolare, non viene ripreso il seguente passo: «Ogni mutamento [*metabolè*] è per natura estatico [*estatikón*]. Ma nel tempo tutte le cose si generano e si corrompono [...] È chiaro perciò che il tempo sarà, per sé, causa di distruzione piuttosto che di generazione [...] Una prova sufficiente è che nulla si genera senza che sia in qualche modo mosso e agisca [*áneu tou kineîsthai pos autò kai práttein*], mentre si distrugge anche se nulla è mosso [*medèn kinóúmenon*]» (DELTA, 13, 222b 17-24).

Di cosa sia prova il fatto che ogni cosa col tempo si distrugge, anche quando nulla si muove ed è mosso, lo vedremo poi, tornando a nostra volta su questo passo aristotelico. Ma intanto può essere già osservato questo, che qui si tratta anzitutto della realtà del tempo, che il tempo è reale quanto è reale la distruzione delle cose ad opera del tempo (in assenza di ogni altro movimento che non sia il mutamento temporale), che il tempo si trova perciò ad essere non una vuota forma in senso kantiano, un mero principio d'ordine dei fenomeni, ma qualcosa che è piuttosto dell'ordine materiale dell'effetto. Ci deve essere un'efficienza del tempo, per il cui effetto anche quando nulla è mosso, purtuttavia qualcosa si corrompe.<sup>3</sup>

Ma nella pagina aristotelica dell'altro emerge anche, in secondo luogo, in relazione all'*ora*. È vero infatti che Aristotele scrive in DELTA, 11, 220a 21, che «in quanto l'ora è limite, non è tempo, se non per accidente [*hè mèn oûn péras tò nyn, ou chrónos, allà symbébeken*], ma questo non può essere inteso come Heidegger lo intende, che cioè l'*ora* «non è mai, per sua essenza, un limite, ma passaggio e dimensione», poiché Aristotele non dice che l'*ora* non è limite, ma che, per quanto è limite, l'*ora* non è tempo. E d'altronde in DELTA, 13, 222a 11 l'*ora* è esplicitamente assunto come «limite del tempo» [*péras chrónou estín*]. L'*ora*, che orienta secondo Heidegger la comprensione aristotelica del tempo (e, via Aristotele, dell'intera tradizione) non ha dun-

que solo l'ampiezza della dimensione e la natura del passaggio, ma anche la potenza del limite, e questa potenza non appartiene all'estensione del tempo, non è tempo.<sup>4</sup> Heidegger non sottopone ad alcuna particolare sollecitazione la seguente osservazione di Aristotele: «E dal momento che l'ora è fine e principio del tempo [*tò nyn teleutè kai archè chrónou*], ma non dello stesso tempo, ma fine del passato e inizio del futuro – come il cerchio che nello stesso punto è in qualche modo concavo e convesso – così anche il tempo sarà sempre in principio e alla fine [*ho chrónos aei en archè kai teleutê*]. Per questo motivo esso sembra essere differente. L'ora infatti non è principio e fine della stessa parte [...]. E non vi sarà certo estinzione del tempo, giacché esso sarà sempre nel principio [*kai ouch hypoleípsei dé: aiei gàr en archè*]» (DELTA, 13, 222a 34 – 222b 7). Nella disamina heideggeriana l'essere *en archè* del tempo (del tempo, non solo di una sua porzione) non viene preso in considerazione.

### *Páthos*

Inizio e irreversibilità, ovvero *páthos* del tempo e potenza dell'*ora*: in quel che segue, proveremo a fondare la comprensione dell'essere temporale sui due caratteri che l'analisi offerta da Heidegger lascia sostanzialmente da parte, muovendo peraltro dall'ipotesi che essi siano intimamente connessi. Non scriviamo cioè un capitolo di storia della cultura, ma proviamo a interrogare il fenomeno sulla base della sua primara costituzione fenomenica. Ora, nel corso del '27, compare in effetti la domanda: «come mai la comprensione ordinaria del tempo conosce questo fenomeno solo come una serie irreversibile di *ora*?» (p. 260), ma non si dà ragione del perché la serie degli *ora*, che è la forma generale restituita dalla comprensione ordinaria del tempo secondo Heidegger, debba apparire come una serie *irreversibile*. Bisogna dunque domandare: cosa, nei singoli *ora* e nella loro estensione in serie, dice la loro irreversibilità? È del tutto evidente che noi abbiamo ordinariamente esperienza del tempo come di ciò che passa e non torna più, ma in nessun modo il carattere dell'irreversibilità che appartiene a questa esperienza sembra poter essere fondato soltanto sull'interpretazione del tempo come serie di *ora*. Se la serie di *ora* è irreversibile è perché è una serie *temporale*, ma essa non è temporale perché è una serie di *ora*. In questo modo si fa chiaro che la serie di *ora*, in quanto tale, non dice nulla della sua intima stoffa temporale. Ed è del tutto evidente che come non dipende dal carattere seriale, così non dipende dal carattere supposto puntuale dell'*ora*, o dal suo carattere *cinetico*, il fatto che il tempo passi e non torni più: né la natura del punto né quella del movimento e in generale nessuna determinazione

spaziale o solo formale implica essenzialmente l'irreversibilità.<sup>5</sup> Ma allora dove essa è contenuta? Cosa, nel tempo, l'annuncia? E cosa significa l'essere-contenuto, qui? Noi diciamo che essa è contenuta nell'inizio, *en archê*. Prima di provare a giustificare questa asserzione, lasciamo però che intervenga un ulteriore chiarimento. Non ogni *concezione* del tempo mantiene fermo il carattere della irreversibilità. Qui però non si tratta di *concepire* il tempo, ma di un più fondamentale *avvertire*, che appartiene alla comune esperienza di esso: ciò che Aristotele chiamava appunto *páschein hypò tou chrónou*. Questo *páthos* costituisce l'autentica base fenomenica che precede qualunque concezione del tempo. Noi patiremmo il tempo anche qualora dessimo dimostrazione del fatto che in realtà esso non scorre, non passa, oppure ritorna. È significativo che nella *Fisica* aristotelica l'idea che il tempo sembri essere un qualche cerchio («*ho chrónos autòs eînai dokeî kúklos tis*», DELTA, 14, 223b 29), che esso sia misurato dal giro regolare del cielo, che numera il tempo in quanto esso è appunto il quante volte di ciò che nel giro del cielo ritorna, non impedisca affatto di pensare che il tempo è, per sé e cioè essenzialmente, ciò che spinge fuori [*estatikón*] e corrompe. Ma ciò dipende dal fatto che non è nel giro che si fa esperienza della spinta estatica del tempo, benché il giro misuri il tempo. Tre lune non dicono affatto che ciò che dura da tre lune è invecchiato, eppure ciò che dura da tre lune e la luna stessa *patiscono* un invecchiamento. La luna torna: in ciò che torna e per ciò che misura non c'è alcun *páthos*, poiché ciò che torna non è spostato dall'estasi temporale. L'estasi del tempo è così una passione senza misura, che nessun giro di luna può misurare. (E, aggiungo, che nessuna ipotesi meramente teorica potrebbe cancellare: se anche fosse un'illusione, essa precederebbe comunque la teoria che ne dimostrasse l'illusorietà; e la spinta di quella *precedenza* sarebbe comunque *patita*).

### *Il tempo, nell'inizio*

Il tempo sta nell'inizio. Abbiamo prelevato questa affermazione dalla *Fisica* aristotelica. Nel passo sopra citato (DELTA, 13, 222a 34 – 222b 7), è vero infatti che Aristotele si riferisce anzitutto al fatto che, in ogni *ora*, una porzione di tempo cessa mentre un'altra porzione di tempo comincia. Ma è vero pure che in conclusione Aristotele non scrive che il tempo sta sempre nell'inizio (di un certo intervallo di tempo) così come sta sempre nella fine (di un altro intervallo di tempo), ma più radicalmente che il tempo non verrà meno poiché si mantiene sempre, *come tale*, nell'inizio. Non si tratta dunque del fatto che sempre nuovamente un nuovo tempo inizi, perché altrimenti sarebbe ancora vero che sempre nuovamente anche finisce. Si tratta invece

proprio di ciò, che il tempo stesso non viene meno perché è contenuto nell'inizio: *kai ouch hypoleípsei dé: aiei gàr en archê*. Se il tempo perdesse questo suo carattere di stato, per cui esso sta e si mantiene nell'inizio, non sarebbe tempo.

Ma come deve essere ora intesa e può essere giustificata questa affermazione? In che modo potremo dire che il tempo inizi realmente ed effettivamente, visto che in ogni *ora* sembra piuttosto che inizi sempre e soltanto una parte di tempo? Dell'idea che il tempo inizi, si occupa in particolare *Fisica* THETA, dove si dimostra l'eternità del movimento sulla base dell'eternità del tempo. E che il tempo non abbia inizio, e che non abbia fine, e sia in questo senso eterno, lo si dimostra così: «il tempo non può esistere né essere pensato senza l'ora [*adynatón estin kai ênai kai noêsai chrónon áneu tou nyn*], ma «l'ora è un certo mezzo [*tò de nyn esti mesótes tis*]» (THETA, I, 251b 19-20), e dunque, stando l'ora sempre in mezzo, a principio e alla fine di qualcosa, avrà sempre necessariamente del tempo da ambo i lati («*anáanke autoû ep' amphótera ênai aei chrónon*», THETA, I, 251b, 26). A causa della natura intermedia dell'ora, nella dimostrazione non c'è più alcuna asimmetria fra *he archê* e *he teleuté*, fra principio e fine. Dove c'è l'una c'è l'altra. Ma questo può significare molte più cose di quante appaiono a tutta prima. Può significare infatti che il tempo non ha inizio e in questo senso è eterno, come vuole Aristotele, ma anche che l'inizio non ha la natura intermedia dell'ora, o che l'ora non ha soltanto natura intermedia, o che il tempo, nell'inizio, eccede la *mesótes* dell'ora. Ovviamente, poiché nel corso del tempo l'ora dimostra per dir così ad ogni istante la propria *mesótes*, non potremo costruire un'ipotesi speculativa sulla natura dell'ora andando contro i fenomeni, proprio mentre difendiamo un approccio “fenomenologico-materiale” al tempo, che cioè lo assuma nel suo stesso effettuarsi prima, problematicamente prima di ogni im-presa concettuale. Bisognerà dunque che sia un carattere primario, e primariamente avvertito, della stessa esperienza del tempo a richiedere di pensare altrimenti la natura dell'inizio.

Ma noi abbiamo già visto che l'irreversibilità, che costituisce il *páthos* del tempo, non è contenuta nell'ora (e che nella semplice ora non può ritrovarsi effettivamente l'inizio). Orbene, il carattere di cui siamo in cerca è appunto l'irreversibilità temporale. Parleremo dunque del *páthos* del tempo per intendere appunto ciò, che col tempo non altro patiamo che l'inizio, il suo spostamento, e che il tempo non è patito nell'ora che semplicemente passa, ma nell'ora che inizia. Anzi: che è iniziata. Si dà tempo (irreversibile) solo se il tempo inizia. Se però l'ora è *mesótes tis*, non è in questa medietà che accade l'inizio. D'altra parte, non è nell'ora, ma più precisamente *nel tempo* che si fa esperienza

del tempo. È vero infatti che questo è aristotelicamente l'impossibile [*adynatón estin*]: un tempo senza *ora*; ma è vero anche che non c'è un *ora* senza tempo, poiché non c'è *ora* se non nel tempo. L'essere nel tempo non è dunque l'*ora*, ma ciò in cui l'*ora* è, l'essere-in-cui-dell'*ora*. *Tò nyn en tò en chróno eínai* non dicono il medesimo. Per essere nel tempo non basta essere *ora*, bisogna che l'*ora* sia (stata) nel tempo.<sup>6</sup> L'essere (stato) dell'*ora*, in virtù del quale esso è posto nel tempo, è l'essere proprio dell'inizio. Che non c'è *ora* se non nel tempo vuol dunque dire che *prima* (all'inizio) dell'*ora* c'è l'inizio. L'inizio procura all'*ora* il suo essere (stato) nel tempo. Che non c'è tempo senza *ora* vuol dire invece che anche l'*ora* dell'inizio è (stato).<sup>7</sup> Infine, che *prima* dell'*ora* c'è l'inizio, e che l'*ora* dell'inizio c'è stato, dice l'irreversibilità del tempo. Dice il *páthos* per cui nel tempo l'*ora* è sempre spostato, per cui, col tempo [*hupò tou chrónou*], l'inizio non torna più.

Tutte queste proposizioni devono ora essere bene intese. Appartiene certo alla nostra esperienza ordinaria che il tempo scorra, che nello scorrere del tempo nulla torna, che «nessuno diviene col tempo giovane e bello», che in ogni impresa ci troviamo sempre nella *mesótes* dell'*ora*, che la nostra vita, e ogni vita e il tempo di ogni essente, comincia quando il tempo è già iniziato. Quel che però in quelle proposizioni si dice è di più, è che il tempo stesso esiste e può essere pensato solo nell'inizio e a partire dall'inizio, *en archê*. Il vero *adynaton* è questo: che vi sia tempo e non vi sia inizio, poiché solo là dove c'è inizio c'è tempo. L'inizio, ossia: quella condizione che c'è (stata), ed alla quale il tempo non può giungere, non può risalire, perché se così fosse non sarebbe più inizio, ma risultato – né il tempo sarebbe più *tò estatikón*. Se poi si pensasse che il tempo non si piega in circolo, e tuttavia gli *ora* che si succedono nel tempo sono sempre diversi, se cioè si pensasse che non occorre che l'inizio sia condizione dell'irreversibilità temporale, poiché per essa basta l'essere-sempre-altrimenti degli *ora* – se così si pensasse, si dovrebbe semplicemente domandare: donde l'essere-sempre-altrimenti degli *ora*? Che gli *ora* siano sempre diversi, questo non è infatti ciò che spiega, ma ciò che anzi va spiegato. E se essi sono diversi, è appunto perché il tempo ha inizio.<sup>8</sup> In DELTA, II, 219b 12, Aristotele scrive: *tò gar nyn tò autò ho pot'ên – tò d' eínai autò héteron*. Il che s'intende così, che l'*ora* è sempre lo stesso preso formalmente, mentre è sempre altrimenti quando sia riguardato insieme al suo contenuto. Ogni *ora* del tempo è identico ad ogni altro nella sua qualità di *ora*, ma è diverso per ciò che in quell'*ora* accade. Ma preso formalmente, l'*ora* non ha nulla dell'accadere del tempo.<sup>9</sup> L'*ora* sempre uguale non è l'*ora* temporale, che sta nel tempo. Viceversa, l'*ora* sempre diversa che sta nel tempo, deve la sua diversità anzitutto e fundamental-

mente al fatto di stare nel tempo – e al fatto che vi sta in quanto il tempo sta nell'inizio. La diversità, qui, non è una proprietà del contenuto o una categoria della riflessione, ma il modo stesso in cui accade quel che nel tempo succede.

*Prima di venire prima*

Che il tempo stia nell'inizio non vuol dire però che l'inizio non stia nel tempo. Pensare l'inizio è solo il tema della filosofia. Il suo problema, è pensare insieme che il tempo sta nell'inizio, e che l'inizio sta nel tempo. E dunque, invece di affrettarci a recidere il nodo in cui si aggrovigliano queste due proposizioni, dobbiamo piuttosto provare a mantenere i due capi grazie al cui intreccio si costituisce l'essere del tempo. Se pensassimo soltanto che ogni inizio è nel tempo, poiché vi è ogni *ora*, cancelleremmo il problema dell'inizio e sottrarremo alla spinta estatica del tempo il suo *páthos*. Se invece sottraessimo l'inizio al tempo, cancelleremmo l'essere nel tempo dell'*ora* che pure nell'inizio inizia (anzi: è iniziato). In termini più sbrigativi: senza l'inizio il tempo non è tempo, dunque vi è un inizio del tempo. D'altra parte, però, se l'inizio non è nel tempo, ciò che inizia non è il tempo, dunque *l'inizio del tempo inizia nel tempo*.

Cerchiamo di mettere a profitto questa proposizione, assumendola come filo conduttore per una più rigorosa determinazione della compagine dell'inizio. Che l'inizio ci si presenti come una compagine significa che l'inizio non è una determinazione semplice. Dobbiamo quindi escludere anzitutto che basti pensare semplicemente che esso stia *prima*. Questa è poi la buona ragione di Agostino, nelle *Confessioni*: a chi domandasse con impertinenza cosa facesse o abbia mai potuto fare Dio prima della creazione, se per caso se ne sia stato ozioso senza far nulla prima di creare, bisogna rispondere negando la pertinenza di quel *prima*: non c'è alcun *prima*, prima della creazione, poiché la creazione è creazione dell'ordine del prima e del dopo. Ma qui sta anche il torto di Agostino, il quale mantiene la precedenza del *Deus creator*, ma assegna al tempo in cui Dio precede tutti i tempi la determinazione semplice dell'*hodie* – «*l'hodiernus tuus aeternitas [est]*»<sup>10</sup> –, in cui tutti i tempi, il passato, il presente e il futuro, sono simultaneamente compresenti. Questo significa che quel che succede nel tempo non trova nel suo inizio alcuna ragione per succedere (il che rende per converso inutile pensare l'inizio), e significa pure, in maniera conseguente, che quel che succede non è affatto successivo all'inizio di Dio, ma solo a Dio presente, *totus praesens*. L'inizio è ciò in virtù di cui il tempo succede, ciò in virtù di cui ogni *ora* è nel tempo – l'inizio di Agostino è invece ciò in virtù di cui nulla realmente succede, ma tutto

è – fuori del tempo, nell’eternità di Dio. Perché l’inizio sia inizio del tempo, cioè della successione irreversibile degli *ora*, esso dunque non può accadere, come la creazione di Agostino, *hodie*: quando dunque accade l’inizio?

È sin troppo evidente che la domanda non può avere in risposta l’indicazione di un *ora* determinato. Questa evidenza è stata forse sufficiente ad Aristotele per escludere che il tempo avesse inizio, e ad Agostino per pensare che la creazione avvenisse in un misterioso *ora* senza tempo. La domanda chiede invece di pensare la struttura stessa dell’accadere, in quanto essa sta nell’inizio, e perciò succede. Orbene, *quel che propriamente all’inizio accade, è appunto che il tempo succede*. Col dire ciò, intendiamo anzitutto riservare l’*accadere* all’inizio, e poi indicare, nel *succedere*, l’essere di ogni *ora* nel tempo: non semplicemente il suo essere “in mezzo”, secondo la *mesótes* aristotelica, ma il suo essere *dopo*, poiché l’*ora* non si fa mai *presente* come quel che viene *prima*. Si deve infatti dire così, che, quando succede, l’*ora* che succede viene sempre *prima di venire prima*. E non si tratta di un ritardo del sapere, per cui solo in un ora successivo si sa che l’ora precedente è venuto prima, ma dell’anticipo che costituisce l’accadere stesso dell’ora, per ciò che esso è appunto un accadere temporale.<sup>11</sup> In questo modo si vede anche che non c’è prima l’accadere dell’inizio e poi quel che succede, poiché l’accadere *prima* (di venire prima) appartiene al succedere stesso dell’*ora*. Quel che accade è quel che succede: non c’è alcun accadimento che preceda quel che succede, ma quel che succede reca in sé lo “stigma” di questa precedenza, l’accadimento stesso dell’inizio, per il fatto di venire *dopo*, e proprio perciò sempre *prima di venire prima*. In altre parole, il venir dopo e il venir prima non coincidono: non *accadono* nello stesso tempo. Non vi è un *ora* che venga al tempo stesso dopo l’*ora* che precede e prima dell’*ora* che segue.<sup>12</sup> Questo “tempo stesso”, questa coincidenza dell’*ora* con l’*ora* che sta in mezzo tra il prima e il dopo (e che pure essa è) non c’è. L’ora che viene dopo viene *prima di venire prima*: è quindi proprio in quanto è nel tempo e viene dopo, che l’*ora* non può non accadere prima di venir prima, in anticipo sul proprio tempo. Questo *anticipo* non gli appartiene in quanto è, per esempio, già sempre fissato nella mente di Dio, ma proprio in quanto è nel tempo, tra il prima e il dopo, benché l’anticipo stesso che proprio perciò gli appartiene non stia in un tempo determinato tra il prima e il dopo, e non stia perciò sulla linea del tempo.

Ripetiamo: quel che dunque succede, quando accade, è l’*ora*, il quale accade perché viene *ora*, cioè *dopo*, poiché succede, cioè *prima di venire prima*. Il *dopo*, e il *prima di prima* dispongono l’*ora* nel tempo, e



indicano che quel che accade, quando accade, è appunto quel che succede. La natura intermedia dell'*ora*, la *mesótes* di Aristotele, che avrebbe potuto soddisfare solo una considerazione presuntamente "obiettiva" del tempo, non nascondeva soltanto l'asimmetria fondamentale fra il *prima* e il *dopo*, ma anche quella precedenza fondamentale che l'*ora* manifesta in se stessa. L'*ora* dell'inizio non è così un *ora* speciale, un *ora* diversa da ogni *ora*, come ad esempio l'*ora* agostiniana della creazione, ma è quel tratto dell'*ora* che all'*ora* appartiene in anticipo su se stesso, ancor prima di venir prima, per il solo fatto di succedere nel tempo. L'inizio del tempo inizia nel tempo, dicevamo. Si potrebbe dire ora: l'*ora* che inizia non fa a tempo ad accadere, non ha il tempo di accadere che già succede.

L'*ora* è così *in due*: osservato lungo la linea di successione, sulla quale viene fatto equivalere a un punto (non c'è tempo senza *ora*), l'*ora* è preceduta da tutti i punti che vengono prima e *al tempo stesso* seguita da tutti i punti che vengono dopo; osservato invece *in quanto accade*, l'*ora* non si trova semplicemente nel *tempo stesso* tra ciò che precede e ciò che segue, poiché non è lì che propriamente accade quel che succede, ma *prima* di esso: *accade prima, all'inizio, quel che succede dopo*. A dividerli non c'è un *ora*, il *tempo stesso* rispetto al quale gli *ora* si dispongono *katà tò próteron kai hysteron*. A dividerli non c'è un *ora*, poiché l'*ora* stesso è diviso: prima, quando accade; dopo, quando succede – con l'avvertenza che "quando" non indica affatto, nelle due proposizioni, due *ora* diversi, ma che *l'essere stesso dell'ora è in due*. Proprio perciò, gli riesce di accadere, ed è *presente* come quel che succede.

### *Materia, potenza*

In questo modo riprendiamo peraltro la tesi, sopra riferita, di Aristotele, secondo cui l'*ora* «divide in potenza [*diaireî dè dynámeti*]»: la riprendiamo contro Aristotele stesso, così da farle esprimere non solamente l'aspetto superficiale, patente e formale dell'*ora*, ma insieme anche la sua dimensione profonda, latente e per dir così materiale. La tesi di Aristotele significa infatti: è sempre possibile assumere un *ora* determinato sulla linea del tempo in modo che segni il punto finale o iniziale di questo o quell'intervallo di tempo. L'*ora signata*, potremmo dire, è l'*ora* che, riportata sulla linea del tempo, lo divide ogni volta in avanti e indietro. Ma qui chiede di essere pensata, senza essere ridotta a esanime possibilità logica, la *dynamis* del tempo stesso, che, nell'*ora*, non fa ancora segno alcuno e che mai perciò potrà essere riportata su quella linea. Quella *dynamis* costituisce la *prima materia temporale*, la *próte hyle* di qualunque segno cronologico. Non meraviglia dunque



che Kant chiedesse di avere riguardo, nella rappresentazione della linea del tempo, non già al tracciato della linea quanto al tracciare stesso, proprio come Bergson chiederà di non confondere il movimento con la sua traiettoria. Tuttavia, cosa significano quelle richieste? Se osservassimo l'atto stesso del tracciare, non vedremmo il tempo più di quanto lo vediamo nella linea tracciata. È chiaro perciò che il movimento che conduce dal tracciare al tracciato non può essere tracciato, ed è quindi un movimento di altra natura rispetto al movimento di cui invece si può seguire il tracciato: per questo Aristotele doveva osservare non solo che il tempo è «qualcosa del movimento», ma che c'è tempo «anche se nulla è mosso». Anche se nulla è mosso – ossia: anche se non si può segnare nulla, anche se nulla è tracciato – prima ancora di disporsi sulla linea, la pura materia del tempo, che precede ogni movimento e da cui ogni movimento proviene, accade. Che accada anche quando nulla è mosso significa che, senza avere una forma, non è tuttavia una materia inerte.

Questo è poi, metafisicamente parlando, il rilievo che merita la maggiore considerazione. Ad esso vorremmo dedicare un brevissimo giro di considerazioni, non ovviamente con la pretesa di risolvere alcunché, ma con l'intenzione di indicare almeno un orizzonte.

La tradizione del pensiero si è sempre cimentata con il problema dell'inizio. Le occorreva però di pensare che nessuna delle determinazioni che appartengono a ciò che è iniziato fosse ascrivibile all'inizio, e in generale che l'inizio non fosse assolutamente determinato, perché altrimenti: donde la sua determinazione? Questo significava anche che non doveva possedere neppure la determinazione di inizio, perché anche di questa si sarebbe potuta domandare donde l'avrebbe ricevuta o come avrebbe potuto darsela. L'inizio sprofondava così in una preoccupante indeterminatezza, con in più l'onere di dover fronteggiare la mossa dialettica di prendere la sua indeterminatezza come la sua essenziale determinazione. Si poteva certo dire che il “prendere come” che volta l'indeterminatezza in determinazione dell'inizio ha pure esso inizio: non può dunque avere l'ultima parola. Tuttavia non poteva bastare di pensare l'inizio senza determinarlo come tale, e non solo perché si faceva avanti il sospetto che in questo modo il pensiero si dava un compito impossibile, ma perché anche l'esigenza di non determinare l'inizio come inizio doveva far mostra di appartenere non già al pensiero che ne ragionava, ma all'inizio stesso, senza neppure fare che da quest'ultima istruzione l'inizio ricevesse una previa collocazione di là da ogni possibile pensiero. Non potendo l'inizio essere legato all'iniziare, non potendo essere raggiunto come inizio a partire dall'iniziato, non potendo essere determinato come inizio “per noi”,

l'inizio doveva trovarsi a non essere in sé e per sé inizio, e ad essere invece un passo *prima* di essere inizio. Si comprende dunque come la questione dell'inizio sia stata per lo più interpretata su un registro scandito dai motivi teo-logici della trascendenza e della negatività. Seguendo i quali, tuttavia, non v'era modo alcuno di *materiare questo prima*, assicurandogli così uno statuto che fosse indipendente dalla – o meglio: indifferente alla – forma che il pensiero gli prestava. L'essere senza di sé dell'inizio assumeva così, nonostante ogni avviso contrario, una dimensione essenzialmente “logica”, quella dimensione cioè in cui il pensiero può muoversi solo mettendo sull'avviso che il *prima* di cui ragiona e di cui ha bisogno non ha ovviamente un senso cronologico, ma, appunto, logico. Poiché però la dimensione logica non può neppure essa stare all'inizio, lo statuto di quel *prima* in cui abita l'inizio prima di essere inizio si faceva oltremodo aporetico: essendo raggiunto solo logicamente, in una dimensione nient'affatto originaria.

Orbene, la “materia temporale” dell'inizio, la *prôte hyle*, fonda nella “cosa stessa” del tempo la sua possibilità. L'inizio è prima, non però in termini puramente logici o meramente cronologici. Esso è prima poiché viene *prima di venir prima* – che è quel che accade e si dà *effettivamente* a vedere quando il tempo succede. L'inizio è in anticipo su se stesso non per un'esigenza meramente logica, ma per la sua stessa natura temporale di inizio. Questo anticipo, che lo costituisce, non ha nulla dell'anticipazione logica e non va pensato come la pura forma dell'inizio, poiché si tratta invece della sua stessa natura materiale.

L'inizio è una materia: nulla di determinato,<sup>13</sup> ma nulla anche che debba la sua indeterminatezza all'operazione con la quale il pensiero astrae da tutte le altre determinazioni. In quanto materia prima, l'inizio non potrebbe possedere altra potenza che la *dynamis tou pászchein* – e d'altra parte, in quanto è all'inizio, non può non essere attiva, efficiente. Ma è la stessa dottrina aristotelica della potenza che può metterci in condizione di affrontare l'aporia. A proposito della potenza passiva, Aristotele afferma infatti che «è, nel paziente medesimo, il principio di mutamento passivo ad opera di altro o di sé in quanto altro» (*Metafisica*, THETA, I, 1046a 12-13), ma è chiaro che riguardo alla materia prima, alla *prôte hyle* temporale, la distinzione sé/altro, che come tutte le distinzioni suppone un principio formale e attuale, non può avere pertinenza alcuna. Non può esserci un altro rispetto alla materia prima, senza che la materia prima si determini rispetto ad esso (e non sia più, per questo, l'indeterminata *prôte hyle*). Non c'è dunque un altro per opera del quale muti la materia del tempo, né essa si muta da sé, perché un sé ancora non c'è. C'è però il mutamento stesso, il modo della costituzione passiva dell'*ora* che succede nel tempo,

a partire dal fatto che esso (quello stesso *ora*, non un altro) accade. Si deve allora dire, con un'espressione non prevista nel vocabolario della metafisica classica, che la *próte hyle* è *causa sui*, o piuttosto al contrario che la *causa sui* è *próte hyle*, visto che non è in senso proprio né una causa né un sé, e che non c'è potenza più attiva di questa potenza passiva che è all'inizio di ogni attività.

Si può forse dire anche così: la *próte hyle* è l'*alterità stessa*: non però l'altro platonico, l'*héteron* che siede, al cospetto degli altri generi, nel consesso della *koinonía tôn ghenôn*, e di cui Platone può ben dire che è, e che è identico a sé proprio in quanto diverso dal diverso, ma l'altro che non è, né è identico. Questo altro non è da pensare come, ad esempio, una specie di argilla cui un demiurgo dovrà dar forma, ma come l'inizio stesso che accade, il mutamento che prende solo dopo, *quando* succede, lo "stato" di ciò che è *ora*, ed è perciò (ed è *ormai*) identico – benché peraltro esso accada proprio quando succede, e tuttavia non *al tempo stesso*. L'alterità di cui qui si tratta è insomma la spinta materiale del tempo che viola sin dall'inizio l'intima puntualità di ogni *ora*.

#### *Da e verso l'istante*

L'interpretazione "materiale" dell'*ora* che accade risalta in particolare quando essa venga avvicinata all'*exaíphnes* platonico. Siamo nel *Parmenide*, e la questione è la *metabolé* dall'uno ai molti – come anche dal simile al dissimile, dalla quiete al movimento. Se prima l'uno è in quiete, e poi l'uno è in moto, quando accadrà che dalla quiete l'uno passi al moto? A questa domanda Parmenide comincia col rispondere stabilendo che «non esiste alcun tempo in cui è possibile che contemporaneamente qualcosa non sia né in movimento né in quiete [*Chrónos dé ge oudeís éstin, en ô ti oîôn te áma méte kineísthai méte estánaí*]» (156d6). Ciò detto, per pensare la *metabolé* dalla quiete al moto occorre proprio porre qualcosa che non sia già in quiete o in moto. Il mutamento non può avvenire nel tempo in cui ciò che muta è già determinato nel suo stato come ciò che è in quiete oppure in moto. Come potrebbe ciò che è in quiete mutare di stato e mettersi in moto *mentre* è in quiete, o come potrebbe ciò che è in moto mutare di stato e mettersi in quiete *mentre* è in moto? Qualunque interpretazione del mutamento di stato che lo assegni ad un tempo determinato urta contro questa difficoltà. Il mutamento di stato non avverrà dunque nel *mentre* di un certo stato, cioè nello stesso tempo in cui l'uno si troverà in quiete oppure in moto, ma *istantaneamente*, poiché «la stessa natura dell'istante è qualcosa di incollocabile che si trova in mezzo tra il moto e la quiete, non essendo in nessun tempo [*he exaíphnes áute physis*]

*átopós tis énkátetai metaxù tês kinéseós te kai stáseos, en chróno oudenì oûsa]*» (156d6-e1). Parmenide fa anche attenzione a che l'istantaneità dell'istante non venga concepita come il luogo *in* cui avviene il mutamento: non dice infatti che il mutamento avviene *nell'*istante, ma dice che avviene a partire dall'istante e verso l'istante: *ek...eis*. Non dice neppure che l'uno, mutando, muta istantaneamente, ma che, mutando l'uno, l'istante muta: «*tò en metabállon, d'exaíphnes metabállei*» (156e5). L'istante non è il luogo del mutamento, senza essere il mutamento stesso.

L'istante dunque non ha luogo, è *átopos*, non si trova lungo la linea di *chrónos*, non è una determinazione di tempo. È il puro da-a, *ek...eis*. Di questo “scalino”, di questa materia interna all'*exaíphnes* che si svolge dall'*ek* all'*eis* non resta tuttavia traccia nell'interpretazione “istantanea” dell'istante, che cioè contrae in un punto inesteso, in un punto individuato solo logicamente, quel mutamento. Non potendo essere disteso nel tempo, l'istante viene pensato come un punto senza estensione. Se la difficoltà sorgerà perché, nel mutamento da uno stato all'altro, ciò che muta viene a trovarsi prima, *en enì chróno* (156c2), in uno stato, e poi, in un altro tempo, in un altro stato, e mai invece nel mutamento stesso, l'istante *in* cui avviene il mutamento non potrà distendersi in un prima e dopo. Non rappresentabile, non numerabile, l'*exaíphnes* riceve lo spicco di un'*akmé*, la decisività del *kairós*: puntuale e tempestivo, riesce a tenere insieme, in una volta sola, predicati opposti, che insieme non possono stare senza contraddizione: uno e molti, quiete e movimento, simile e dissimile, grande e piccolo. Solo se essi stanno insieme, è possibile pensare il mutamento: appena cadono l'uno fuori dell'altro, l'uno prima e l'altro dopo, svanisce la possibilità di pensare il mutamento di stato: quando infatti avverrebbe? Pensare il mutamento, è pensare l'*exaíphnes*; pensare l'*exaíphnes*, è pensare insieme, contratti in un unico punto, quiete e moto; pensare insieme quiete e moto, è pensare la contraddizione.

Quel che dunque si suppone qui è che per pensare il mutamento di stato i predicati opposti debbono stare insieme nell'*exaíphnes*, e che dell'essere insieme, *háma*, non è possibile se non un'interpretazione “logica” – l'esito di questa interpretazione essendo poi la pura contraddizione. Vale infatti la domanda: in che modo è ancora possibile dire che l'istante sia tempo? Platone dice che la *metabolé* avviene in nessun tempo, *en chróno oudenì*, ma questo non può significare che nulla ha da fare l'istante col tempo, a meno di non intendere che tempo è solo *chrónos*, solo ciò che si determina lungo la sua linea di successione. Se invece l'istante è tempo, in virtù di cosa lo è? L'interpretazione istantanea dell'*exaíphnes* cancella il tempo perché le occorre di

pensare che ciò che muta sia *al tempo stesso* in quiete e in moto, simile e dissimile, grande e piccolo, ma questo “al tempo stesso” non ha nulla del tempo. Questa interpretazione logicizza l’istante, perché non trova nessuna interpretazione dell’*ora* dell’istante che consenta di pensare l’*insieme* nella sua intrinseca natura temporale, senza tuttavia distenderlo in una serie cronologicamente determinata di *ora*, ma svolgendolo nella sua natura atopica da-a, *ek...eis*. Di ciò è forse segno anche il fatto che l’istante viene pensato come ciò che è ad un tempo in quiete e in moto, mentre Platone pensa l’istante come ciò che, non essendo né quiete né moto è *potenza* di divenire insieme e l’uno e l’altro e permette all’uno di divenirlo: «Quando cambia di stato [l’uno] non sarà in nessun tempo, non si muoverà e non sarà in quiete [*bote metabállei, en oudeni chróno àn éte, oudè kinoît’àn tóte, oud’an staîe*]» (156e6-7).

Nessun tempo, in quanto è il tempo di una *metabolé* – che è come dire: in quanto è tempo, poiché non c’è tempo in cui, anche se nulla si muove, qualcosa tuttavia non si corrompa e distrugga – *nessun tempo cade in un tempo determinato*. La materia del tempo, ciò di cui il tempo è fatto, è *dynamis tou páschein*, il mutamento, nel senso che s’è detto, prima di ogni determinazione. Il tempo riceve altresì la sua determinazione da ciò, che, in esso, ciò che muta è in quiete oppure in moto, e mai è l’una e l’altra cosa *nello stesso tempo*. Ciò tuttavia non significa che il mutamento accade in un puntualissimo istante di cui è richiesta solo la forma logica contraddittoria e nessuna natura temporale, ma che la *physis* del tempo, la sua *atopía*, non ha determinazione alcuna. Di nuovo, però: non dobbiamo pensare che l’istante di tempo non può avere determinazione alcuna, perché ciò renderebbe impossibile pensare il mutamento. Piuttosto: poiché il tempo è mutamento, non ha determinazione alcuna. Se dunque l’*exaíphnes* è ciò a partire da cui e verso cui ciò che è in moto s’acquieta e ciò che è in quiete si mette in moto – insomma: lo *ek* e lo *eis* che ne costituiscono l’atopica natura di mutamento – c’è qui una materia temporale che si svolge dall’uno all’altro, e che non si dà a vedere sulla punta dell’istante, nella forma *logicamente* concisa dell’*ora*. E poiché esso viene *prima di venir prima*, essendo il da-cui di ogni accadere, bisogna domandare: come allora si dà a vedere? O forse questa materia non potrà ritrovarsi soltanto dal lato di ciò che è visto, di ciò che è percepito, e dovrà piuttosto essere patita prima di ogni percepire?

Inizio, per esempio, a scrivere. Accendo il computer; mentre il sistema lancia i programmi autoinstallanti, ordino le carte sulla scrivania, poi apro qualche libro, dò una rapida scorsa alle ultime cose che

ho stampato. Apro quindi un documento word, con l'impostazione di pagina che uso sempre, attivo il Font per i caratteri greco antico, e comincio. Da dove inizio? Non inizio da nessuna delle cose che sono nel tempo. Non inizio dallo spazio bianco della pagina, non inizio dai primi pensieri ordinando i quali ho fatto le prime cose che faccio al mattino, quando mi siedo alla scrivania: non inizio neppure da queste prime cose. Se guardo ad esse non troverò mai l'inizio, ma sempre solo l'essere nel tempo. Eppure è in esse che l'inizio va cercato, poiché dove altrimenti dovrebbe esserlo? Ma, d'altra parte, come potrebbe starvi? Come potrebbe essere l'inizio una cosa che sta come ciascuna di queste cose: la scrivania, il libro, il computer, il file? E d'altra parte, è solo perché si tratta di scrivere, che io posso incontrare nella mia ricerca dell'inizio la scrivania il libro il computer il file. Se non si trattasse di scrivere, nulla di tutto ciò potrebbe emergere e spiccare. Ciò che fa emergere l'una e l'altra cosa all'inizio dell'atto di scrittura è dunque questo stesso atto. Ma neanche questo atto riesce poi ad essere veramente l'inizio: in primo luogo perché non è che ci sia di qua l'atto dello scrivere e di là, ovunque stia questo di là, la scrivania il libro il computer il file; e in secondo luogo perché anche l'atto di scrittura, come già quelle cose, prende titolo di inizio dal mio stesso cercarlo. Se lo raggiungo come inizio, prima di esso inizio starà il mio cercarlo e raggiungerlo.

Ora, queste considerazioni sembrano sottrarmi l'inizio, ma non possono spingermi sino a dire che io inizio a scrivere quando cerco l'inizio dello scrivere e in questa ricerca. Né con simili complicazioni intendo negare che c'è modo, di fatto, di rispondere alla domanda su quando, al mattino, inizi a scrivere. E non è vero neppure che per questo ci sia bisogno di mettersi d'accordo prima su ciò che s'intende per inizio – per esempio, la composizione della prima parola piuttosto che la battitura della prima lettera sulla tastiera del computer. Di fatto, questo bisogno non c'è, poiché è sempre già soddisfatto, in tutti i casi ordinari in cui mi si domanda, o io stesso mi chiedo, quando abbia iniziato a scrivere.

Quel che però non posso non chiedermi, è ora cosa significhi che in linea di fatto io faccio esperienza dell'inizio, benché considerazioni di principio mi sottraggano questa esperienza. Significa forse che l'ordine di fatto precede la considerazione di principio, e che dunque quest'ultima è in ritardo e viene dopo? Ma cosa significano qui precedenza e ritardo? Come devono essere interpretati? Dal momento che la considerazione di principio elevata mette in dubbio che l'inizio stia in ciò che è cronologicamente prima, se il ritardo di ciò che è di principio significasse semplicemente che prima inizio a scrivere e poi mi

domando quand'è che ho iniziato a scrivere, perdendomi in un nugolo di considerazioni sempre più circolari di cui non riesco a vedere non solo l'inizio, ma neanche la fine – se il ritardo fosse così semplicemente inteso, in termini strettamente cronologici, si sarebbe deciso che le considerazioni di principio non hanno invero alcun valore principiale, ma sono affatto destituite di fondamento. Lungi però dall'essere una effettiva messa in questione della considerazione di principio, questo sarebbe soltanto un modo per ribadire come un mero fatto, che della considerazione di principio si vuol vedere appunto solo il fatto che viene dopo. Solo elevando indebitamente il fatto a principio, il principio decadrebbe cioè a mero fatto.

D'altra parte, a meno di non obliterare il tempo, considerando semplicemente illusoria la nostra esperienza dell'inizio, il venir meno dell'inizio nei circoli della riflessione deve mantenere il senso di ciò che viene in ritardo rispetto all'inizio.<sup>14</sup> E la precedenza di ciò che viene prima e di cui faccio effettivamente esperienza non sarà una precedenza meramente cronologica, ma questo non significa che abbia il valore di una mera presupposizione logica. Che dunque io inizi a scrivere, accade in un *prima* né piattamente cronologico né puramente logico. Questo *prima* dalla cui atopica natura inizio, è prima non perché precede le cose tra le quali non trovo l'inizio, ma perché *anticipa* la sua stessa determinazione di inizio, di maniera che la riflessione, che di fatto si costituisce dopo, non può raggiungerlo per principio. Questo *prima* ha dunque una precedenza di fatto rispetto alla considerazione di principio, poiché non è un presupposto logico, e una precedenza di principio rispetto all'ordine di fatto, poiché non è disposto secondo l'ordine del tempo. Non è difficile rintracciare in questa duplice indisponibilità e dislocazione lo *ek* e lo *eis* dell'*exaíphnes*, il suo più proprio (cioè assolutamente improprio) *metaxù*. Lo *ek* da cui inizio, e lo *eis* verso cui oriento la mia comprensione dell'inizio. Il tempo e l'anima, la materia e il segno, ma in maniera tale che né il tempo sarà semplicemente compreso nell'anima, né l'anima sarà semplicemente contenuta nel tempo. Non solo cioè lo *ek* che all'inizio conferisce tempo, né solo lo *eis* che lo comprende in un'unica figura, ritmo o concetto, ma l'uno e l'altro insieme, di modo che l'inizio non è mai assegnabile, poiché per assegnarlo occorre comprenderlo nello *eis*, il quale però non può comprendere mai lo *ek* della propria provenienza.

Così, in ciò che succede, il tempo accade. Accade dall'inizio, prima di venir prima, cioè *ora*, ma in un ritardo *incalcolabile* sul proprio tempo. Un ritardo che l'anima («e nell'anima l'intelletto») che «per natura numerata [*péphyken arithmeî hé psyché*]» (DELTA, 14, 223a 25), non potrà che patire.



*Aeternitas*

*Sentimur et experimur nos aeternos esse.*<sup>15</sup> Non c'è parola che riesca più estranea alla nostra esperienza di questa. C'è tuttavia nella pagina di Spinoza una radice nascosta, che accomuna l'esperienza del tempo e l'esperienza dell'eterno, a cui si può forse guardare perché quella proposizione venga compresa non dirò nella sua giusta luce, ma in una luce che può accendersi ancora sulla natura del tempo. Per eternità, spiega Spinoza nell'ultima definizione della prima parte, l'ottava, «intendo la stessa esistenza in quanto la si concepisce seguire necessariamente dalla sola definizione della cosa eterna». Quanto invece alla durata temporale, essa è, secondo la quinta definizione della II parte, «un' indefinita continuazione dell'esistere», indefinita poiché «non può in alcun modo essere determinata mediante la stessa natura della cosa esistente», cioè mediante il suo concetto. L'esperienza dell'eternità è dunque l'esperienza di ciò che si determina nell'esistenza in base al suo concetto, e *al contempo* l'esperienza dell'impotenza del concetto a determinare ciò che dura nel tempo. Non c'è esperienza dell'eternità del concetto che non esperisca anche i limiti del concetto riguardo al tempo. È dunque nella luce dell'eternità, *sub specie aeternitatis*, che il concetto rivela la sua impotenza. Di questa impotenza il concetto fa continuamente esperienza – si potrebbe dire anzi che non c'è esperienza del concetto che non abbia questo carattere, e che perciò l'eternità costituisce una *species* dell'esperienza, un aspetto dell'esperienza delle cose che sono nel tempo che mostra non il limite di queste stesse cose – che ci rimane sconosciuto, poiché esso non è contenuto nel concetto di alcuna cosa<sup>16</sup> – ma il limite del concetto. Limite che può essere soltanto “patito” e di cui non si può avere il concetto, poiché il concetto – o, spinozianamente, l'*idea* – è, al pari di ogni altra cosa, un modo tra i modi, e dunque anche di esso si dovrà dire che non può contenere nel proprio concetto (nell'*idea ideae*) il proprio stesso limite.

Ora, se c'è una cosa che nell'*Ethica* di Spinoza manca, che non sta scritta da nessuna parte e che in verità non può essere scritta è il “punto” in cui i modi finiti procedono dall'infinita, eterna natura di Dio. *Quando* accade che l'eterno si modifica nel tempo: in quale tempo? Eppure questo “tempo” fa la sua comparsa nel testo. Per esempio nel *corollario* alla *proposizione VIII* della *parte II*: «Da qui segue che, *fino a quando* le cose singolari non esistono se non in quanto sono comprese negli attributi di Dio...; e *quando* le cose singolari si dicono esistere non soltanto in quanto sono comprese negli attributi di Dio, ma in quanto si dicono anche durare.»<sup>17</sup> Questo “tempo” è del tutto fuori luogo: non è che le cose esistono negli attributi di Dio fino a un dato tempo, e poi prendono ad esistere nella durata. Questo tempo, il *quam-*



*diu* in cui rimane la sostanza e l'*ubi* in cui si presenta il modo, non può essere determinato come tale. Ma proprio in luogo (e nel luogo) di questa impossibile determinazione, sta la conoscenza vera e adeguata delle cose singolari in quanto procedono (*quando?*) da Dio. La natura di questa conoscenza verrebbe perciò fraintesa, se non si vedesse che essa sta in luogo di quel procedere: in luogo di ciò che peraltro non vi può stare. È dottrina costante in Spinoza che la conoscenza vera è conoscenza delle cose singolari, in quanto *seguono* «dall'eterna necessità della natura di Dio». Questo seguito non può certo avere un senso cronologico, ma non riesce ad avere neppure un senso squisitamente logico (e difatti una deduzione logica della *res singularis* non c'è). La successione cronologica abbasserebbe la sostanza a modo, ma la pura deduzione logica farebbe semplicemente scomparire l'esistenza contingente del modo nell'eternità della sostanza. La conoscenza vera, di terzo genere, che percepisce le cose *sub specie aeternitatis*, non si stacca allora da questo mondo né vanta una vista sovraumana: percepisce invece l'impotenza del concetto, l'impossibilità di far seguire nel tempo o anche nel concetto le cose da Dio. Che le cose succedono, questo è infatti ciò che accade *prima*. Percepirle in Dio non significa concepirle "in presa diretta", proprio mentre si svolgono a partire da Dio, perché non è così che si svolgono – e non perché si svolgano allora in altra maniera, o non si svolgano a partire da Dio (dall'inizio), ma perché non ci può essere il tempo stesso di questa presa diretta, né ci può essere un concepire, che accompagni passo passo quello svolgimento, il concepire essendo esso stesso uno *svolto*. L'impotenza del concetto, il suo limite, non indica allora un difetto, colmabile o incolmabile che sia: indica piuttosto la posizione, cioè l'es-posizione, del concetto nella sostanza. Indica l'*ek* di cui il concetto è lo *eis*.

Il concetto è spinozianamente un modo dell'attributo pensiero, e l'attributo è l'espressione dell'essenza della sostanza, la quale tuttavia non è (soltanto) pensiero, ma precede il pensiero per esporsi in esso. C'è identità e differenza, ma non logicamente, poiché ciò che qui si differenzia nell'identità non ha una posizione logica (né cronologica), ma una posizione autenticamente temporale: la posizione di ogni es-posizione. Noi potremmo scrivere anche così: lo *ek* e lo *eis* appartengono allo stesso ora, che proprio perciò non è lo stesso tempo. Se A è A è l'espressione di una verità eterna del pensiero, della verità eterna stessa, non è a partire da essa (né in questa forma) che la sostanza accade, ma *prima*. Quella verità (ogni verità, la verità stessa) è esposta, spostata rispetto all'inizio. Il limite del pensiero è all'inizio, è cioè il puro e semplice A. Ma A non va pensato come il residuo logico che l'identità non riesce a risolvere in sé, bensì come la materia eterna del

pensiero a partire da cui (*ek*) il pensiero inizia. A non segna così una differenza rispetto ad A è A, poiché non fa segno alcuno (i segni vengono *dopo*). Come lo *ek* non differisce dallo *eis*, così A non differisce dall'identità, senza tuttavia essere identico all'identità stessa. A può così essere segnato solo in A è A, come in-differente all'identità. L'indifferenza non è un nome "logico", poiché ciò che essendo indifferente non fa differenza si riduce logicamente all'identità. L'indifferenza è invece il nome eterno dell'accadere dell'inizio, da cui siamo esposti.

E farne esperienza, percepire il mondo in Dio, *sub specie aeternitatis*, ha il significato di far crescere un pensiero del limite che non lo esperisca più in termini di fine, di essere-per-la-fine, ma lo pensi invece come inizio. Un pensiero *senza contrari* - proprio come l'*amor intellectualis*<sup>18</sup> - poiché non c'è modo a partire dall'inizio, di pensare la sua fine (mentre ogni accaduto, in quanto accaduto, è già finito). Come potrebbe infatti accadere la fine? Come potrebbe la fine essere un accadimento, qualcosa che inizia? Davvero allora l'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte come la potenza che contrasta la vita; davvero la sua sapienza è *meditatio vitae*, poiché la vita non ha contrari e non può essere contrariata. Davvero sentiamo e sperimentiamo di essere eterni, perché benché la nostra vita patisca il tempo e non riesca ad essere un tutto, tuttavia ad essa la morte non può strappare nulla.

## NOTE AL CAPITOLO IX

1. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova, Il Melangolo, 1988, p. 222. Nel seguito di questo paragrafo, ci limiteremo a fornire nel testo il riferimento al numero della pagina.

2. Nonostante sia più corretto tradurre *katà tò próteron kai bysteron* nei termini del precedente e del successivo, Heidegger propende per la traduzione in termini di “prima” e “dopo” per mostrare non una difettosa circolarità nella definizione, ma come l’accesso stesso al fenomeno del tempo volgarmente inteso non possa non essere determinato da una temporalità più originaria.

3. Ciò potrebbe tuttavia essere inteso più semplicemente così, che non può darsi che nulla si muove, proprio perché patisce la spinta del tempo.

4. Il passo al quale qui mi riferisco è in DELTA 13, 222a 14: *l’ora* «divide in potenza [*diáirei dè dynámei*]».

5. In *Sein und Zeit*, § 81 (M. Heidegger, *Essere e Tempo*, nuova ed. it. a cura di F. Volpi sulla versione di P. Chiodi, Milano, Longanesi, 2005, pp. 492-501) l’irreversibilità è quel carattere del tempo fondato sulla originaria temporalità dell’Esserci che «nonostante ogni livellamento e coprimento» si manifesta nella sua rappresentazione ordinaria, benché non si capisca come possa in essa presentarsi. (In verità, non è chiaro neppure perché non possa essere anch’esso coperto e livellato). In ogni caso, Heidegger ne dà conto, sul fondamento dell’essere-per-la-fine dell’Esserci, ed esclude che il tempo possa presentarsi autenticamente come «un passare “in sé”». In quel che segue, proveremo invece a presentarlo come un simile passare, fondandolo nell’inizio.

6. Metto tra parentesi il participio passato, lo “stato”, per questa ragione, che senza di esso la proposizione in questione si risolve in una mera tautologia; l’essere stato, che è *stato* nel tempo, è invece *presente* in essa, e tuttavia come ciò che non vi può essere scritto. Ma su questa differenza *temporale* in seno all’identità che come tale non si lascia scrivere in essa tornerò alla fine.

7. Qui la parentesi significa: *l’ora* dell’inizio è anch’esso, come ogni *ora*, un *ora* nel tempo (e questo è il lato in cui si ritrova l’identità formale, della tautologia); che quest’*ora* sia stato non impegna però a pensare che è stato nel tempo, ma a pensare il modo d’essere di questo “stato”. Anche qui, rinvio a quanto provo a dire più avanti, sul tempo dell’inizio.

8. Ma poi: da dove sarebbe condotta la comparazione tra un *ora* e l’altro? In quale *ora* si ritroverebbero, per essere comparati? È evidente allora che non è com-

parando un *ora* e l'altro che concludiamo alla loro diversità, ma la diversità è l'esperienza stessa che noi facciamo del tempo in ogni *ora*, in quanto è nel tempo. È dunque l'essere-nel-tempo che in ogni *ora* viene patito, e che costituisce in se stesso la diversità dell'*ora*.

9. In generale, sembra proprio che a prendere formalmente qualunque determinazione temporale la si priva di tempo. Ad esempio: il passato non può essere mai stato presente *qua* passato, e così il futuro, *qua* futuro. Se dunque presente è sempre solo il presente, e se né il futuro né il passato passano (ma passeranno o sono passati), in che modo il tempo potrà passare?

10. A. Agostino, *Le confessioni*, trad. it. di Carlo Vitali, testo latino a fronte, Milano, Rizzoli, 1992, libro XI, § 13, p. 556.

11. Non si tratta di un ritardo del sapere, ma di ciò per cui il sapere è in ritardo. Ma anche su questo torno più avanti.

12. Le finissime analisi husserliane sul tempo rimangono invece prigioniere di questa infondata costituzione "oggettiva" del tempo, su cui si fonda il generale primato metafisico della presenza. Ma senza entrare nel dettaglio, su questi temi è sufficiente in questa sede rinviare all'importante lavoro filosofico di Jacques Derrida.

13. «Chiamo materia ciò che, di per sé, non è alcunché di determinato, non è una quantità né alcun'altra delle determinazioni dell'essere [*Légo d'bylen hè kath'autèn méte tì méte posòn méte hállo medèn lèghetai oîs órístai tò ón*]», Aristotele, *Metafisica*, ZETA, 3, 1029a 20.

14. Questo significa che qui non si tratta del circolo ermeneutico, in cui non c'è alcun vero inizio, ma dell'essere in ritardo dell'intero circolo. (Che non c'è vero inizio è confermato e *contrario* da ciò, che il tempo a cui è sottratto l'inizio si sporge come non dovrebbe oltre di sé, fuori del tempo. Questo accade anche al circolo ermeneutico: tutto ciò che è preso nel circolo, soggiace al tempo, ma non il circolo stesso).

15. B. Spinoza, *Etica*, a cura di G. Gentile, G. Durante, G. Radetti, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2007, parte V, scolio della prop. XXIII.

16. «Finché dunque poniamo mente soltanto alla cosa stessa e non alle cause esterne, non potremo trovare in essa nulla che possa distruggerla» (B. Spinoza, *Etica*, cit., parte III, prop. IV, dimostrazione).

17. «Hinc sequitur, quod, quamdiu res singulares non existunt, nisi quatenus in Dei attributis comprehenduntur, earum esse obiectivum sive ideae non existunt, nisi quatenus infinita Dei idea existit; et ubi res singulares dicuntur existere, non tantum quatenus in Dei attributis comprehenduntur, sed quatenus etiam durare dicuntur, earum ideae etiam existentiam, per quam durare dicuntur, involvent» (B. Spinoza, *Etica*, cit., parte II, propr. VIII, corollario).

18. «In natura non si dà nulla che sia contrario a questo amore intellettuale, ossia che possa eliminarlo», B. Spinoza, *Etica*, cit., parte V, prop. XXXVII.

## X

### INTORNO ALLA LOGICA Un palinsesto

«Chiamo dilettante in filosofia colui che accetta,  
tali e quali, i termini di un problema usuale.»  
H. Bergson

In premessa, poche parole. Quello che segue è un palinsesto. Nella sua accezione precisa, palinsesto è una *scriptio inferior*, cioè un testo che è stato raschiato via da un manoscritto di pergamena, su cui è stato impresso un testo più recente. La *scriptio superior* è, qui, la tradizione del pensiero. Naturalmente, nessuno è più così ingenuo dall'immaginare che la storia del pensiero proceda in maniera lineare, e più in generale che sia rintracciabile nel corso storico una legge anche complessa che ne governi lo sviluppo. Non v'è legge che, come la cometa di cui parla Husserl in *Ideen*, non affondi la sua coda nella storia stessa. E non v'è oggetto storico, la cui costituzione non sia dipesa da apporti spuri e diversi, da materiali di costruzione disparati, da forze materiali e intellettuali spesso fra loro incongruenti. Se tuttavia qui si intende presentare una sorta di palinsesto, non è perché appunto si ritenga che un lavoro di scavo consentirebbe di ritrovare i detriti rotti e slogati di cui è fatta la superficie del tempo presente. Questo lavoro va condotto, ed ha il suo rilievo in sede storiografica così come in sede teoretica. Quel che però si vuole suggerire, è che di sotto a quella stratificata superficie, sta forse una prima materia che non è mai potuta servire all'edificazione del tempo storico nel quale abitiamo, e da cui dipende forse non già la possibilità di comprendere concettualmente il nostro tempo, o di compiere un'ontologia dell'attualità, ma solo quella di affrancarci dal servire nel tempo storico come in un antichissimo tempio.

Quello che segue, infine, è un palinsesto anche nel senso che non pretende all'autorevolezza del testo filosofico, e perciò si lascia di buon grado cancellare dalle scritture filosofiche con le quali dunque non va considerato né posto in competizione. Può però essere utilizzato come una sorta di attrezzo ginnico: come quello indica solo, per la sua conformazione, un certo numero di movimenti che è possibile eseguire con

esso, e come quello se ne rimane inerte e silente in una palestra vuota quando l'esercizio è terminato.

1. *Il plesso logico-metafisico. (morfologia)*

Vi è una solidarietà sistematica tra: concezione strumentale del linguaggio, concezione convenzionale del segno, concezione logica della verità, concezione metafisica dell'essere, concezione intellettuale del conoscere.<sup>1</sup> Per la descrizione di questo plesso, si può fare ampio ricorso ai testi della tradizione filosofica: dal *Perì ermenéias* di Aristotele alle *Ricerche Logiche* di Husserl, dalla *Repubblica* di Platone alle *Meditazioni* cartesiane.

A questo plesso appartiene anche la tradizione empiristica: si può presentare (lo si è fatto e lo si deve fare) l'empirismo come il fratello minore dell'*episteme* occidentale.

Rispetto alla determinazione di questo plesso, diviene fondamentalmente irrilevante discutere di varianti oggettivistiche o soggettivistiche, ontologiche o gnoseologiche, e così di antico e moderno (in senso banalmente storiografico).

È un compito del tutto laterale rispetto alla questione teoretica che s'intende proporre, e al piano su cui ci si vuole disporre, ricapitolare poi i modi, le forme e le aree in cui è emersa nel corso del '900 la questione del fondamento, della legittimità o illegittimità, della validità o invalidità di questo plesso. Casomai, si può mostrare che non è affatto necessario postulare, allo scopo, una coerenza compatta e continua della tradizione filosofica occidentale, di modo che la questione che qui è indicata si situi solo alla fine di questa tradizione. Il suo luogo è casomai laterale o trasversale rispetto ad essa (non conclusivo né iniziale).

2. *L'aporia necessaria. (critica)*

La questione filosofica che riguarda il plesso logico-metafisico e ne rende necessaria la critica può essere formulata nella maniera più astratta come segue: in esso due termini vengono distinti per essere poi uniti. Ciò vale da Platone fino ad Husserl. Si possono dare varianti diverse della medesima questione, a seconda che i due termini distinti e riferiti siano presentati come *lógos* e *òn*, o *soggetto* ed *oggetto*, o *intenzione* e *riempimento*, ecc.: si disegna sempre la medesima aporia.

È da escludere che l'aporia possa avere una linea di soluzione nell'accesso indipendente ad uno dei due termini del plesso (ad esempio: all'*òn* prima del *lógos*, come se l'*òn* non fosse un oggetto *proprio* del *lógos*: se è forse possibile un'ontologia prima dell'epistemologia, è invece problematica la possibilità di un'onto-*logia* prima e indipenden-

temente dalla logica, nel senso ampio del termine che è comportato dalla intera configurazione del plesso).

L'aporia ha invece un'interessante linea di soluzione dialettica, del tipo: ogni domanda che chiede: «come dall'uno all'altro?» (come dal *lógos* all'*òn*, come dal soggetto all'oggetto, come dal nome alla cosa, ecc.) sorge da una astrazione analitica, perché non c'è mai l'uno senza l'altro (corollario: non vi è neppure un salto, una *metábasis eis állo ghénos*, perché non vi sono *due* "generi" e la *metábasis* fra di essi). Qui la critica deve elevarsi a critica della ragione dialettica. Sulla falsariga dell'osservazione seguente: la dialettica dipende, per "funzionare", dall'astrazione analitica che critica; dunque, non la può togliere. Se la togliesse, si spegnerebbe come dialettica. Forse questo assegna comunque ad essa un'importante funzione preliminare, o forse le assegna il luogo che Hegel pretese per essa, il luogo del compimento della filosofia come scienza. Nel quale luogo, però, obbedendo alla sua legge, si toglie da sé.

Da una costola dell'aporia necessaria nasce pure una presunta soluzione teologica.<sup>2</sup> Infatti, poiché la distinzione tra i due termini apre la possibilità della loro coincidenza come della loro non-coincidenza (es.: del vero come del falso, dell'essere come del non-essere) uno dei due termini dovrà svolgere paradossalmente la duplice funzione di fondare se stesso e l'altro termine (es.: il Sole ne *la Repubblica* platonica, il Dio verace di Descartes, ecc.). Ma qui vale e deve agire la denuncia kantiana di ogni e qualsiasi *deus ex machina* (dal che potrebbe forse venire, a mo' di corollario, la seguente istruzione: occorre incessantemente liberare il religioso dal teologico).

### 3. I titoli della domanda. (genealogia)

Una volta circoscritto il plesso logico-metafisico, si pone la domanda genealogica intorno all'origine di esso e ai modi della sua costituzione. Ma qui è decisivo domandarsi anzitutto come debba essere pensata la relazione fra il plesso logico-metafisico e la domanda che lo investe: non vi è forse un'intima solidarietà fra il pensiero ed il suo oggetto, ossia: quest'oggetto non è sempre soltanto al modo dell'oggetto interno, l'oggetto che la domanda stessa si dà, una piega della sua strategia?

La domanda in questione potrebbe in effetti appartenere ed essere compresa sotto un titolo ben più ampio: che cosa significa pensare? Naturalmente, già molte volte tale domanda ha preso forma, ma nella seguente insoddisfacente figura: dapprima il pensiero (si) circoscrive un oggetto, poi si riconosce una potenza di rivolgimento o di riflessione rispetto ad esso, la potenza di sollevarsi da questo oggetto, di retro-

cedere rispetto ad esso o di dominarlo dall'alto. Molti sono gli esempi possibili. Scelti a caso: Nietzsche e il platonismo; Husserl e l'obiettivismo; Heidegger e la storia della metafisica; Rorty e il rappresentazionalismo; Derrida e il fonologocentrismo, eccetera. Ma come non riconoscere la solidarietà stretta, strategica, fra il prima e il poi, fra la definizione dell'oggetto ed il rivolgimento operato *rispetto ad esso*? E questa solidarietà "logica" non dimostra, nel nostro caso, che la domanda rimane in fondo catturata dal suo oggetto, attratta entro il suo campo gravitazionale? Non pretende cioè essa di attingere a risorse riflessive che appartengono all'oggetto stesso, o meglio: al modo in cui viene messo in questione? Non è perciò la domanda insufficientemente radicale?<sup>3</sup> Come dev'essere compiuto il movimento con il quale ci si porta *fuori* dalle distinzioni stabilite dal plesso – e non dovrebbe essere in questione questo stesso dentro/fuori, questo stesso "portarsi fuori"? Come non accorgersi insomma che si tratta di un' *unica* mossa del pensiero, di una sua strategia *interna*? O almeno: come dissipare il dubbio che di questo si tratti?<sup>4</sup>

Ma il dubbio stesso dev'essere a sua volta revocato in dubbio. Si può infatti osservare ancora che anche il prendere forma del dubbio non è che il modo con il quale il plesso fagocita e si assolve dalla domanda che lo pone in questione, diciamo pure: il modo della sua autoriflessione.<sup>5</sup> Ma ecco il punto: il dubbio che non vi sia alcun modo di porre la domanda che non sia già interno a ciò che mette in questione dimostra forse l'impossibilità di pensare un suo esterno, l'impossibilità di una messa in questione sufficientemente profonda e radicale, o non piuttosto la necessità di non pensare in *questi* termini (interno/esterno, ma anche profondo/superficiale, ecc.)?

Si può perciò proporre di mettere in uno stato di sospensione la domanda (e l'eco della sua riflessione): non già nel senso che non si possa continuare con essa, ma nel senso che si continua invece, salvo però riconoscere che si continua in uno stato di fondazione precario e indecidibile. In breve e in modo del tutto schematico: è come se avessimo *una* domanda, e *due* modi (contrapposti e interposti insieme: *con-fusi*) di intenderla. Un dubbio riguardo al dubbio, una messa in questione *seconda* della messa in questione *prima* che è o ha da essere ad un tempo identica e diversa da ciò che mette in questione (dalla messa in questione *prima*). *In uno*.

#### 4. Il terreno della domanda (fenomenologia)

Più semplicemente si potrebbe dire: vi è un che di paradossale in una genea-*logia* della logica – del plesso logico-metafisico – almeno finché si tratta di una ricerca (logico?)-filosofica sulla logica. D'altra



parte una genealogia che proceda lungo il filo storico-storiografico è insufficiente in linea di principio: è evidente allora che si deve guadagnare un terreno in cui non hanno luogo e non sono già date, poiché bisogna poterle vedere nella loro costituzione, neppure le distinzioni del fatto e del principio. E qui comincia il lavoro possibile di una fenomenologia.

Alla fenomenologia è in effetti affidato il compito di sterrare il terreno per portare allo scoperto ed esibire le radici del plesso logico-metafisico. In questa impresa, la fenomenologia risponde alla sua originaria vocazione, che mostra di compiersi, in universale, in una critica della ragione logica (ossia dei termini del plesso), quando antepone alla possibilità astratta dell'esistenza di un altro mondo fuori del nostro mondo, possibilità che è autorizzata su un piano puramente logico-formale in termini di non contraddittorietà, l'assurdità effettiva di una simile ipotesi.<sup>6</sup>

Non abbiamo ipotesi logiche su cui lavorare, ma soltanto compiti costitutivi. Poniamo allora che sia stata mostrata la solidarietà fra i termini che abbiamo compreso nel plesso; poniamo pure (come cosa che è stata fatta, e che potremmo a nostra volta riprendere), di potere indicare nella questione del segno il punto di più facile presa per il lavoro genealogico da compiere (si noti tuttavia che non si indicano rapporti di causalità fra i termini del plesso, né vi è qui alcun primato dell'un termine rispetto all'altro), e procediamo.

Una buona mossa per interrogare il segno e i modi della sua costituzione sembra essere quella di tentare una retrocessione dal segno logico-abstracto al segno iconico (i termini segno/simbolo hanno conosciuto una così gran quantità di impieghi, che è finito col diventare questione di gusti quale termine assegnare a cosa). È evidente però che non mi sono affatto avvicinato maggiormente alla cosa, facendo leva sull'immaginalità dell'icona, sulla sua somiglianza naturale, o addirittura su una sua presunta connaturalità: in virtù di che infatti, qualcosa somiglia a qualcos'altro? E *cosa*, precisamente, somiglia a *cosa*? Dove è fondata la relazione di somiglianza? Non incontra essa gli stessi problemi che incontra la relazione *logico-abstracta*?<sup>7</sup>

In ogni caso (nel caso della forma logica e in ogni altro caso) la relazione *non si vede*, né basta – come ben sapeva Platone – affiancare una cosa all'altra perché la si riesca a vedere (a meno che quell'affiancare – o ogni altro affare del genere – non sia già un mettere in relazione, ma allora si è semplicemente introdotto di soppiatto quel che poi si pretende di cavar fuori).<sup>8</sup> Qui può essere forse indicato il luogo di nascita dell'intuizione: dal momento che non si vede, la relazione è afferrata e colta d'un balzo: intuïta, appunto. *Obscurum per obscurius*.

Il punto è ancora che fino a quando si muove da due cose da mettere poi in relazione, non vi sarà mai modo di metterle in relazione (un insegnamento dialettico).

Una fenomenologia dell'originario non porrà dunque di qui il segno, di là la cosa, ma l'unità dell'uno e dell'altro (la non originarietà dell'uno e dell'altro, la *con*-fusione dell'origine). Ora però: vi è qui davvero una fenomenologia, quando dico dell'unità di segno e cosa? La mostro effettivamente, positivamente, quest'unità, per il fatto che la dico (e la dico di qui, non dal luogo medesimo di questa unità), oppure la sto indicando, significando soltanto? Ne posso forse dare esempi (grafemi corporei, mimica? Ma perché la mimica dovrebbe essere più originaria di altri modi di espressione?). Ma poi: si tratta qui davvero di fare la genesi, a partire da un'unità originaria, della cosa e del segno, oppure in questo modo penso ancora retroattivamente quell'unità in vista della cosa e del segno, cioè della separazione della cosa e del segno (la genealogia come rovescio della teleologia)? E posso mettere le cose in termini di prima-e-poi: prima l'unità, poi la separazione, o in questo modo rimane assolutamente inesplicabile come dal "prima" il "poi"? E non sono – il prima dell'unità, il poi della separazione – di nuovo *due*, che debbo *poi* (un altro *poi*: il "terzo uomo"... ) mettere in relazione? Non dobbiamo allora rinunciare all'unità originaria? E non dobbiamo, insieme ad esso, rinunciare anche alla separazione derivata? Ma cosa rimane allora da pensare, e che significa qui pensare?

##### 5. *La com-prensione della domanda. (ermeneutica)*

Pensare l'unità del segno e della cosa (non pensarli più come due, ma come uno) impone di pensare, non come due ma come uno, anche l'unità e la separazione di segno e cosa. E nei termini dai quali eravamo partiti: la deposizione delle distinzioni governate dal plesso logico-metafisico comporta la rinuncia a distinguere il luogo d'origine del plesso (origine del segno e della cosa) come *altro* rispetto a ciò che origina (la cosa e il segno, appunto).

Qui si potrebbe però osservare che il vero punto dolente è la categoria dell'alterità impiegata (di soppiatto) secondo quell'interpretazione meramente logico-formalistica che si vorrebbe scongiurare. La formula precedente sembra dovere il suo prestigio semplicemente alla rigidità schematica con la quale assume l'alterità: come un'alternativa fra due, appunto. Si deve invece poter distinguere, ma non fra due termini; oppure: i due termini devono essere *compresi* entro il "campo totale".<sup>9</sup> (E così anche il plesso e la domanda che lo interroga, e che quindi non lo fronteggia semplicemente, ma lo frequenta, lo assilla, gli scivola sotto).

Poniamo dunque che le cose stiano a questo modo: all'interno del "campo totale" si disegnano le cose. Il disegno che le ritaglia all'interno del campo è però il solo *primo reale*, ovvero: il tutto da cui proviene la cosa è "retro-posto", proprio come la cosa stessa è "pos-posta". La cosa è di-segnata: in uno si dipartono l'unità e la separazione, il rinvio non saturabile dell'una e dell'altra.

Si può dire anche: abbiamo *sempre* solo una prospettiva rispetto al campo totale (Merleau-Ponty), siamo sempre sfalsati o sbalzati, spostati o sfocati rispetto alla verità.

Bene, cosa c'è qui che non va?

In primo luogo, il modo con il quale siamo giunti sin qui: le difficoltà nascevano infatti da ciò, che ci si poneva in un "al di qua" dal quale si elevava la domanda, per scoprire poi che questo "al di qua" non può stare davvero "al di qua", dunque appartiene al campo: ma ora questo pensiero è di nuovo al di qua, e deve essere perciò risucchiato nel campo. E così via all'infinito: la piega ermeneutica.<sup>10</sup> Insomma: poiché non possiamo tenere due cose, dobbiamo originariamente tenerle insieme, ma in modo che siano leggermente sfalsate, così che non perderemo del tutto la distinzione dalla quale si era partiti. In tal modo però la distinzione dalla quale si era partiti ha governato teleologicamente l'intero corso dei nostri pensieri, e lo governa ancora inevitabilmente in ogni ulteriore riflessione che dovessimo compiere su di essa.

In secondo luogo: *dove* ci si trova quando si dice: "sempre", siamo "sempre" sfocati, ecc.? Quale relazione intrattiene ancora questo pensiero con ciò che pensa? Da dove proviene l'autoriflessione che qui si compie? Basta cancellare il "sempre" per sottrarsi alla domanda circa il "luogo" *logico* di questo pensiero? E cosa cambia in questo pensiero quando lo si priva del "sempre"? Non lo si rende cieco a se stesso, non lo si priva del modo con il quale esso si comprende e si riprende? E cos'è un pensiero che ignora se stesso?

In terzo luogo: di che genere è la necessità per la quale, per pensare il *primum reale*, è necessario preporre, anche solo come cancellato, un *primum ideale*? Non viene qui riprodotto, sia pure mutato di segno, e cioè voltato in negativo, in termini di assenza, quel che nella tradizione aveva il segno positivo della presenza, la tradizionale (cioè, qui: logica, *troppo* logica) richiesta dell'uno, dell'infinito, dell'incondizionato, a partire dal due, dal finito, dal condizionato (il *prototypon* ideale di Kant)? E questa necessità appartiene davvero al *primum reale* o non piuttosto e soltanto al pensiero che così lo pensa? E in che modo distinguerlo allora da un mero *caput mortuum*? E cosa comporterebbe l'impossibilità di questa distinzione, la sua indecidibilità? Testimonia essa a favore di questo stesso pensiero, o - nel caso essa fosse insu-

perabile – non ci obbliga a porre, a pensare i nostri pensieri in altra e più *semplice* forma, nella forma (qui soltanto approssimata) dell'uno accanto all'altro, dell'*anche* o dell'*accanto* (Hegel: la più povera delle relazioni, ma che qui viene proprio perciò assunta come l'indifferenza alla relazione, l'indifferenza della *-ferenza* com-portata dalla differenza)? Non ci obbliga non già a pensare i nostri pensieri, pena le inesorabili rivincite della riflessione, ma a de-porre i nostri pensieri?<sup>11</sup>

#### 6. *La deposizione della domanda. (ontologia)*

L'ultima formula è enigmatica, ma racchiude il “succo” teoretico che si vuole distillare qui. Bisogna ancora procedere per approssimazioni successive.

Cominciando tuttavia da qualche piccola esclusione: demolire le solidarietà che costituiscono il plesso logico conduce forse ad un luogo più vero? Evidentemente no. Costituisce forse un'operazione trascendente rispetto alle operazioni interne al plesso? Neppure. Deve comportare un qualche passaggio ad altro? Nient'affatto, dal momento che il plesso costituisce il luogo di ogni *koinonìa*, di ogni passaggio e di ogni transitività.<sup>12</sup> Si tratta comunque di qualcosa che non sia stato finora fatto e che finalmente tocca a noi di fare, per trionfare infine di un'intera tradizione (la *hybris* filosofica per eccellenza)? Men che meno. Tutte queste domande prospettano comunque modalità oppositive (non questo, ma quello; non più, non qui, ma adesso, ma lì, ecc.) che sono interne al plesso, per la buona ragione che *l'oppositività come tale* è interna al plesso ed anzi ne costituisce il criterio e l'intima ragion d'essere: esse devono quindi essere lasciate cadere. Ovviamente, questo stesso “no” pronunciato qui ripetutamente non può essere opposto al “sì”, o meglio: è opposto e non lo è, in una indecidibile *con*-fusione, in cui la differenza rimane in-differente e non arriva a farsi valere (e cioè, logicamente: a negare). Si dirà dunque: piuttosto che lasciate cadere, sono lasciate a se stesse.

Orbene, impiegando la parola in un senso assai difforme da quello invalso nella tradizione, si può chiamare “ontologia” un simile pensiero: non perché sia pensiero dell'essere, ma perché in esso ne va dell'essere del pensiero (e dell'essere, della cosa, non in quanto è pensata, ma in quanto è nella differenza indifferente del pensiero).<sup>13</sup> Non si tratta infatti di un pensiero che pensa *su* qualcosa o che stia di fronte a qualcosa (da un altrove non si sa dove collocato, ma tuttavia in una regione diversa, quanto all'essere, dalla quella su cui il pensiero verte), e non si tratta neppure di un pensiero che si fa senza residui tutt'uno col mondo, con la totalità assoluta o la sostanza del mondo, per l'impossibilità di porsi altrove; si tratta invece di un pensiero che sta *come* cosa senza

nulla sapere di sé come mondo o come cosa. *Un pensiero che sta nell'indifferenza del mondo e della cosa.*

Un pensiero del genere è un pensiero *indifferente*, il pensiero di un *anche* o di un *accanto* non sommativo né relativo ma, si potrebbe dire, *confusivo*: non un pensiero della differenza, che si alimenta comunque sempre della differenza del pensiero (di una risorsa che appartiene al plesso).

Un pensiero del genere è un pensiero che si ignora: non è una teoria di se stesso. Senza questo passo, non vi è genealogia della logica che non rifluisca in una scienza della logica, o non vi è genealogia che non sia abitata da un indirizzo teleologico.

Un pensiero del genere è radicalmente *intransitivo*: non è in relazione con alcunché. Non “significa” nulla. Se non si vede la relazione fra il pensiero e la cosa, è semplicemente, si vorrebbe dire, perché non vi è. Naturalmente non lo si può dire piattamente così: il *proprium* della relazione logica è infatti precisamente di non essere dell'ordine dell'essere (e grazie a ciò di pensarlo, di porre cioè l'essere): se non si “trova” la relazione, si può ben dire che non la si trova *a ragione*. Se l'essere della relazione non è un essere, e questo “non” è proprio ciò che apre e rende possibile la dimensione logica del pensiero, allora negare che vi sia una relazione, non è la negazione di una posizione, ma la negazione di una negazione. E tuttavia non la negazione logica di una negazione, poiché proprio della forza logica essa è priva. La negazione, *rectius*: l'indifferenza ontologica è così solo la de-posizione del pensiero, o più modestamente ancora la “situazione”, il *c'è, del pensiero*. Il pensiero è posto essendo (il) de-posto: de-porre è essere il/ in pensiero (e non *logica mente* pensare), poiché essere non è sinonimo di essere posto.

Corollari. Il primo. Dire che un tale pensiero non significa nulla proviene anche da ciò: o *si vede* la relazione di significazione (ed allora si restaura una qualche forma di intuizionismo) o la relazione significa grazie ad un terzo, e così si spalanca il baratro del “terzo uomo”. Il secondo. L'essere de-posto non consegna al pensiero uno *status* semplicemente empirico: a) perché l'empirico è ordinato dal plesso logico, gli appartiene come una dimensione interna: sta cioè dal lato di ciò che è posto e ob-iettato al pensiero; b) perché assolve ad una funzione cui nessuno “è” empirico può soddisfare, che è quella di *essere* il “non-essere” della relazione logica).

Questo pensiero – si potrà obiettare – sarà almeno in relazione con se stesso! Cosa mai vorrà dire, infatti, un pensiero che non si pensa? In verità, non vi è alcun bisogno di impiantare in fondo alla costituzione psichica del sé un'anima logica, proprio come, per dirla con Spinoza,

non vi è alcun bisogno di sapere di sapere, per sapere. Che la coscienza, *die Bewusstsein*, sia anzitutto un *Sein* è un'importante scoperta (o riscoperta) heideggeriana, che si situa nella scia della *Fenomenologia* hegeliana. L'io = io è infatti un risultato e non un punto di partenza. Questo però non va inteso solo nel senso che vi sono dimensioni più ampie della vita effettiva, che precedono la costituzione psico-logica dell'io, ma anche nel senso che non la vita, ma quella stessa coscienza non ha da riprendersi in un sapere, per essere. Essere è anzi, ciò che, nella presa della coscienza, è indifferente a quella presa.

Ma, a queste condizioni, cosa vuol più dire comprendere (e come vanno compresi questi stessi pensieri)? Sarei propenso a dire: comprendere vuol *quasi* dire quel che normalmente si intende con questa parola. Quel che infatti viene a cadere, non è il comprendere, l'intelligente orientarsi nel mondo (e del mondo stesso, che si continua nella mia comprensione di esso), ma il comprendere questo comprendere, o meglio la presunta, speciale qualità di questo secondo comprendere, come se questo comprendere di secondo grado non fosse ancora un comprendere di primo grado, però depresso e spostato rispetto ad esso. Non però, banalmente, *soltanto* un altro pensiero, come se i pensieri si succedessero disciplinatamente uno dopo l'altro (ma dove?): la situazione del pensiero è infatti essa stessa l'*in*-differenza dell'essere, mentre nella mera successione dei pensieri è del tutto mancato proprio l'*in*-. (E d'altra parte l'interminabile spirale della riflessione è forse, in tutta la sua presunta immediata evidenza, ciò in cui e per cui meglio si nasconde la sottostante indifferenza dell'essere).

Ma – si può provare a rilanciare – non *se ne sta* comunque parlando? Non è questo che s'è fatto sin qui, pensare sul pensiero, rispondere alla domanda che cosa significa, o che cosa comporta, pensare? Non c'è questo, nel progetto genealogico? E come sostenere, allora, che questo pensiero si ignora? Direi innanzitutto nel modo più semplice: pensando mi sposto, non rifletto sul posto. Questo spostamento insiste nello stesso, poiché in ogni riflessione non c'è che un pensiero dai due lati della riflessione, che è il solo modo perché l'io riflettente e l'io riflesso possano dirsi io. Ma d'altra parte ciò che è lo stesso non è semplicemente il contenuto riflesso, poiché da esso è escluso proprio l'io riflettente in quanto riflettente: la *potenza* di riflettere dell'io. L'io riflettente e l'io riflesso non sono allora che uno stesso io, ma la loro 'stessità' non consiste se non nella differenza in cui sono posti – e anzi deposti, poiché non la padroneggiano affatto bensì *da* essa per dir così provengono. E poiché questa differenza non impedisce che l'io dica io e trovi se stesso nel dire se stesso, bisognerà aggiungere che essa *non* fa differenza. Il mero giudizio d'identità non si attaglia dunque a

questa differenza indifferente: diremo allora che la differenza, *ossia* la stessità, (non è differenza ma) è *nella* differenza. Per alludere a questa figura minima della relazione, abbiamo perciò parlato di un *anche* o di un *accanto* indecidibile, confusivo e non sommativo, che non si distende con l'agio di una congiunzione fra due termini, ma che confonde *in due* ciascun termine, portandolo *nella* differenza. E non è forse così che si conduce il nostro essere-in, o più familiarmente la nostra vita di pensiero, senza distendersi in spettrali linee o cerchi, o contrarsi in iperbolici punti, e senza neppure assumere (necessariamente) il profilo aguzzo della contraddizione?

Chiamo infine assoluta questa relazione dell'uno all'altro, dell'essere al pensiero, nel senso radicale del termine: in quanto *ab-soluta*, essa non è pensabile. O perlomeno: non è pensabile come relazione tra due. Non si tratta dunque del fatto che l'uno e l'altro sono cooriginari (sebbene non identici ma leggermente falsati l'uno rispetto all'altro, oppure in contraddizione l'uno con l'altro), ma di ciò: che l'uno è dell'altro la differenza assoluta, senza termine relativo. Come potremmo dire più semplicemente: l'essere differisce-da, ma ha della differenza solo il *da-*. L'assolutezza della relazione si radicalizza dunque in ciò, che non rende pensabile neppure i termini della relazione. Tali termini infatti, e ogni termine del pensiero in generale, ha così soltanto un *essere in-differente*, non anche una *pensabilità* – se almeno con essa s'intende che sia in posizione semplice di identità con sé, dal lato di ciò che è *identica mente* posto.

(In qualche modo, trovo questa descrizione del pensiero rispondente a quanto emerge dalla domanda di Foucault: cosa vuol dire non poter più pensare un pensiero?, salvo l'indice temporale in Foucault semplicemente sopraggiunto e non necessario).

### 7. *Posteriora veri. (a-deittica)*

*Questo* è l'oggetto che sta davanti al pensiero. *Questo*: il più perfetto dei nomi. La sparizione del *questo* è davvero il compimento epistemico della filosofia.<sup>14</sup> Lo è, perché il *questo* sparisce per essere portato nel linguaggio, e grazie al linguaggio, sino al concetto. Bisogna pure che pensiamo qualcosa: che ciò che pensiamo sia qualcosa, questa o quella cosa. A tutti i giochi di prestigio ermeneutici intorno all'altro o alla differenza, si può rivolgere la domanda, se non soddisfi, ciò che così è stato messo in gioco, il requisito minimo che ogni *pensabile* deve avere per essere oggetto di pensiero: che appunto sia un oggetto, cioè alcunché di unitario almeno nel senso di essere oggetto di predicazioni non contraddittorie.

Ora, non è in favore del pullulare discreto, molteplice e plurale



della vita sensibile che la deposizione del pensiero guarda con ironia al compiersi della parabola metafisica del nome proprio, ossia del rappresentante nel linguaggio dell'oggetto a cui il pensiero non può non riferirsi. Che "essere" non sia un nome proprio, nonostante Heidegger faccia a volte di tutto perché lo pensiamo, non è forse altro che il riflesso di ciò, che la vita sensibile non ha nome. Forse è nominabile, a certe condizioni, ma queste condizioni non sono innocenti, e comportano la mediazione di un'interpretazione (o, più materialisticamente, un certo lavoro).

Non è in favore di una tale dimensione pre-logica che intendiamo prendere congedo dal plesso logico-metafisico. E non solo per l'ingenuità con la quale abbiamo testé *nominato* questa dimensione, o per la semplicità con la quale in tal caso lasceremmo che un semplice prefisso sia sufficiente a collocare il nostro pensiero al di fuori del plesso. Il fatto è che il *questo* non è una semplice contraffazione dell'esperienza, della quale, una volta smascherata, sia facile liberarsi. *Questo* è ciò che si presenta, e la sua sparizione coincide perfettamente con la sua presentazione. Ciò che si presenta è proprio questo: sotto un tale giudizio sta qualunque esperienza, e non sarà il brulicare della differenza a renderlo meno vero. Il problema non sta dunque nella falsificazione comportata dalla condizione di oggettività imposta universalmente dal giudizio. *Rispetto a cosa*, poi, sarebbe compiuta la falsificazione? *Cosa* vi è, dal lato di ciò che si presenta, che non si lasci così giudicare? Il problema non è la falsa luce che getta sul mondo il giudizio di identità, come un omaggio troppo frettoloso a Nietzsche e alla protesta tutta novecentesca contro la grammatica potrebbe suggerire; è, piuttosto, la troppa luce della sua verità. Ma che la cosa sia identica a sé, questo è proprio ciò a cui (ed *in* cui) la cosa è indifferente. Non vi è infatti alcuna ragione perché ogni cosa stia in relazione di identità con sé, salvo appunto la ragione, ossia, circolarmente, quel pensiero che si fonda sopra quella relazione. (Così, non vi è ragione neanche di negare quella identità).

La posizione in termini di identità della cosa cancella naturalmente la differenza a partire da cui la cosa è costituita come cosa. Ma che la differenza non si presenti, non è che l'altro lato di ciò, che a presentarsi è appunto il *questo*. L'altro lato invisibile, quanto è invisibile la relazione, cioè la differenza tra i termini del plesso, poiché quella relazione deve appunto dire un'identità a partire da una differenza (o, come sopra dicemmo, porre un'unità a partire da una dualità). L'aporia viene forse a giorno, e per non contraddirsi la differenza ha anche l'accortezza di avvenire come sfuggente e inafferrabile *différance*, ma anche come ciò che rende possibile la presenza dell'ente presente senza



presentarsi a sua volta. Quel che però resta davvero im-pensato non è ciò che così si sottrae *in favore* di ciò che si presenta. Questo favore, per quanto anonimo ed effimero, differente e dia-ferente, è anzi la presentazione stessa dell'ente, ed esso viene pensato (prestato e presentato) proprio come *questo*: come il "questo" hegeliano. Quel che resta davvero impensato è ciò che invece rimane dis-pensato: l'indifferenza dell'ente nei confronti così della propria identità come della differenza; non l'agitato indaffararsi della differenza, che scalfirebbe sì il profilo d'identità dell'ente presente, non senza però averlo insieme tracciato.

Pensare rimane perciò il dire di A che è A, non un'altra cosa, ma essere sarà solo il puro, semplice, in-differente A, non più essente che non essente, che questo pensiero avrà dis-pensato: non come un *positum*, ma come la 'posa' del pensiero, che non si riversa mai avanti a sé.<sup>15</sup>

### *Postilla*

Credo sia abbastanza evidente che il pensiero qui esposto proviene da una certa tradizione per la quale costituisce un compito preliminare e irrinunciabile l'autofondazione: proviene da questa tradizione, anche se in certo modo pretende di uscirne (salvo complicare le cose quanto all'essere dentro e all'essere fuori, all'entrare e all'uscire). È dunque indispensabile aggiungere che questa è solo *una* possibile figura di esso (diciamo pure: la sua paradossale figura logica, oppure la sua figura logica deposta), e forse la figura meno prestigiosa (sicuramente tra le meno accattivanti). *Una* figura, tra molte, con l'aggiunta che non vi è e non vi può essere un sistema di tutte le possibili figure. Ho sopra detto che è qui peculiare guardare non semplicemente in avanti, verso ciò che questo pensiero significa (verso ciò che la figura figura), bensì verso l'essere che – per dir così – si depone sul suo dorso, quasi *posteriora veri*. Ora, vi sono altri luoghi o figure, probabilmente molto più significative, in cui questo essere-pensiero si deposita: forse, la forza del pensare si misura proprio dalla capacità di frequentare questi luoghi, o per dirla in termini più tradizionali: dalla capacità di accrescere il nostro pensare/essere determinati fenomeni. La sua tenuta *logica*, insomma, che è grosso modo quello con cui ci si è cimentati qui, non è che *un certo* modo d'essere, non quello preliminare e fondativo. Non mi è peraltro estraneo il sospetto (e non mi può essere estraneo) che la deposizione della logica abbia almeno in parte contratto il morbo che combatte e sia perciò affetta dalla stessa *asthénéia* da cui è affetto il *logos*.



## NOTE AL CAPITOLO X

1. Per concezione strumentale del linguaggio s'intende che il linguaggio viene concepito come uno strumento essenzialmente distinto da ciò per cui esso è impiegato. Qualcosa non è linguaggio, ed è ciò su cui verte essenzialmente il linguaggio. Strumentale è perciò quel linguaggio la cui consistenza ontologica non incide sui sensi in esso veicolati. Lo stesso dicasi per il segno: la convenzionalità indica che la sua eventuale provenienza dalla stessa sfera che con esso viene significata è del tutto accidentale. Per concezione logica della verità s'intende poi l'idea che la verità riguardi anzitutto il *logos*, e di nuovo perciò un luogo da cui l'essere possa essere detto/pensato, e *solamente* detto/pensato, con verità, di modo che, per dirla con Frege, il venir pensato non sia parte dell'essere vero di ciò che viene pensato. Infine, per concezione intellettuale del conoscere, va qui intesa quella concezione per la quale il conoscere non è una prestazione che sia rintracciabile sullo stesso piano sul quale è posto il conosciuto, e che perciò presta all'ente conoscente qualcosa come un intelletto. Naturalmente, in nessuno dei termini illustrati, abbiamo creduto di fornire delle definizioni, bensì solo i fili conduttori secondo i quali cercare di annodare i termini del plesso in tutta la loro problematica dimensione storica.

2. In realtà, quel che si intende qui vale in maniera molto più lata per qualunque forma di ricorso all'intuizione (d'altronde, il Dio dei filosofi è sempre un Dio che possiede una conoscenza assolutamente intuitiva, non discorsiva). L'intuizione è intesa come il punto in cui la coincidenza di *lógos* e *òn* è immediata. Se vi è un tale punto, la regione in cui si raccoglie sarà definita in opposizione alla regione abitata invece dalla differenza, dalla distanza, e perciò dall'errore e infine dal male.

3. Queste domande intendono collocarsi nel solco tracciato nel corso del '900 dal pensiero critico, ma con l'intento di considerare anche di quali risorse possa disporre un simile pensiero, e, per esempio, il decostruzionismo di Jacques Derrida. Il quale non si presenta certo come una soluzione dell'aporia, ma casomai come il metodo di smontaggio, di complicazione e appunto di decostruzione della sua figura. Il fatto è che il gesto filosofico decostruzionista finisce col meritarsi la stessa contestazione che Derrida ha mosso in particolare allo strutturalismo, accusandone il motivo statico, sincronico e tassonomico: di rimanere cioè catturato da una struttura, o forse da una certa economia di pensiero, alla quale si imputa il vizio metafisico dell'oggettivazione per auto-attribuirsi la 'virtù' del movimento, cioè la potenza della riflessione.

4. In *Colloquio con J. Derrida*, a cura di M. Telmon, «Paradosso», 1992, 2, p. 194. Derrida dice che la questione non è «quella di uscire o di rientrarvi, la questione è di

sapere in che modo si abita questa filosofia». Non è questione – si dice qui – di uscire o di rientrare, perché proprio queste più di altre sono figure della filosofia. Ma forse bisogna perlomeno aggiungere che l'impossibilità di uscire dalla filosofia è la sua scena originaria (per smettere di filosofare bisogna ancora filosofare...), e così anche l'interpretazione *filosofica* dell'uscita: l'obiezione cioè che l'uscita sarebbe "ingenua". Col che si è già deciso di consegnarne la chiave alla riflessione filosofica.

5. C. Sini, *Idoli della conoscenza*, Milano, Cortina, 2000, mostrando di considerare la genealogia sempre come un'*autogenealogia*, esclude di fatto che ci si possa sottrarre del tutto alla figura dell'*autos* (quindi dell'interno, del proprio, della riflessione, ecc.), benché proprio su di essa vada esercitata la critica genealogica e decostruttiva. È probabile che in questo modo vada inteso anche J. Derrida, *Memorie – per Paul de Man*, Milano, Jaca Book, 1995, p. 110: occorre passare «per un pensiero di un'autodecostruzione nella quale l'*autos* o il *self* non saprebbero né riflettersi né totalizzarsi, e neppure radunarsi, raccogliersi, ma soltanto scriversi e farsi prendere nella trappola della promessa». Cfr. infine J. Derrida, *Psyché. L'invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 391: «*ça se deconstruit* [...]. E intorno al "si" del "decostruirsi" che non è la riflessività di un io o di una coscienza, si pone tutto l'enigma.» La decostruzione allora non sarebbe qualcosa che qualcuno debba fare, ma qualcosa che avviene e si tratta di *lasciare* avvenire. Anche in forma anonima, tuttavia, sembra che sopravviva un'istanza riflessiva in ciò, che il movimento della decostruzione appartiene a ciò che viene decostruito, benché questa appartenenza non sia mai *ap-propriata*.

6. «Riflettendo su tutto questo, ci si persuade che la possibilità logico-formale di altre realtà fuori del mondo, fuori dell'*unico* mondo spazio temporale, che è *fissato* dalla nostra esperienza attuale, è concretamente un'assurdità», E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, nuova ed. a cura di V. Costa, Torino, Einaudi, 2002, I, § 48, p. 119.

7. Qualcosa sul mistero dell'icona abbiamo provato a dire ne *Il vaso di Ozu*, infra, p. 170 e sgg.

8. È perciò che resta esemplare, per la provvista di materiali di cui una genealogia fenomenologica ha bisogno, questo passo del *Fedone* platonico: «Per Zeus! Sono ben lungi dal credere di sapere la causa di una qualunque di queste cose: io che non sono capace di capire neppure come, allorché si aggiunge uno a uno, l'uno al quale l'altro fu aggiunto diventi due, e così diventi due l'uno che è stato aggiunto, ovvero come l'uno che è stato aggiunto e l'altro al quale venne aggiunto diventino due per la semplice agguinzione dell'uno all'altro! Effettivamente fa meraviglia che, quando essi erano separati, ciascuno fosse uno e non due, e quando invece si accostarono l'uno all'altro, proprio questo fosse la causa per cui diventarono due, cioè di trovarsi insieme, vale a dire l'essere stati posti l'uno accanto all'altro» (96e-97a).

9. Il "campo totale" è l'essere della tradizione filosofica, ma pensato infine, con Heidegger, nel duplice movimento di donazione-e-sottrazione che l'*es gibt* comporta: «Pensare propriamente l'essere esige che si abbandoni l'essere come fondamento dell'essente a favore del dare che gioca nascosto nel disvelamento, cioè a favore dello "Es gibt". L'essere, in quanto è la donazione [*Gabe*] di questo *Es gibt*, trova il suo luogo proprio [*gehört*] nel dare. L'essere in quanto donazione non è svincolato dal dare. L'essere, l'ostendersi dell'essere nella presenza [*Sein, Anwesen*] si muta. Come lasciar-esser-presente, lasciar-l'essere-ostendersi-nella-presenza [*als Anwesenlassen*]), esso ha il suo luogo proprio nel disvelare [*Entbergen*], ma in quanto sua donazione resta trattenuto nel dare, e così salvaguardato come ciò che è. L'essere non è [*ist*]. Essere si dà [*gibt Es*] in quanto disvelamento di un ostendersi dell'essere nella presenza [*als das Entbergen von Anwesen*]», M. Heidegger, *Tempo ed essere*, trad. it. di

E. Mazzarella, Napoli, Guida, 1998, p. 107. Per questo movimento, aggiungiamo piuttosto sbrigativamente, l'essere non è più *il* nome dell'essere.

10. Questo è anche il punto di obiettiva convergenza tra ermeneutica e decostruzionismo: entrambe pensano l'origine come miraggio, entrambe ritengono che la saturazione della distanza dall'origine equivale, non già alla vita, ma alla morte. Entrambe coltivano un pensiero della differenza in fuga – anche se, forse, l'ermeneutica vi riconosce un motivo, il decostruzionismo una deriva.

11. In fondo si sta qui convenendo che non si tratta affatto di, o che non si può, *dire* la differenza: vi sono comunque effetti di differenza, che insidiano anche il dire che volesse sistamarli in una teoria dando loro un nome e identificandoli. Tutto starebbe allora nel farsene consapevoli, nell'abitarli – come si dice – nel giusto modo. Ma che la teoria si sia convertita in una prassi teorica (e questo, si potrebbe osservare, per certi versi vale sin dalla *Scienza della logica* di Hegel, per il modo con il quale la ragione si fa mondo, e forse ancor prima, per la sporgenza etica della ragione pura che già mette l'uomo in cammino verso un *focus* del tutto immaginario), non sembra meno che essa sia per dir così soggetta ancora alle risorse della riflessione, cioè alla riflessività filosofica che soffia e anima il plesso logico-metafisico, anche se la consapevolezza è incarnata in una pratica, invece di consolidarsi in una dottrina. La deposizione dovrebbe invece comportare – anzi, *essere* (nulla di esigenziale, qui) – l'essere dis-pensato del e dal pensiero. Che l'essere rimane (senza tuttavia rimanere indietro) in-differente nella differenza del pensiero.

12. L'allusione al *Sofista* platonico si rivolge al suo significato per l'intera tradizione filosofica occidentale, senza pretendere di suggerire un'interpretazione che in questo significato esaurisca tutte le dimensioni del dialogo. Non è tuttavia questo il luogo per cercarvi delle eccedenze o – se è consentita la parola – della *recedenze*.

13. Di qui innanzi la parola indifferenza indicherà sempre insieme l'essere nella differenza dell'essere, e l'indifferenza dell'essere per il suo stesso portarsi nella differenza. In questo modo, resta chiarito che l'*in-* non ha semplicemente un carattere negativo, né l'indifferenza è da intendersi come un comportamento meramente negativo.

14. L'accostamento, qui implicito, di Russell e Hegel – l'uno, per il quale solo il *questo* è un autentico nome; l'altro, per il quale il linguaggio ha la divina natura di togliere il questo, e di invararlo nell'universale del concetto – è espressamente giustificata in P. Virno, *Parole con parole. Poteri e limiti del linguaggio*, Roma, Donzelli, 1995.

15. Su ciò, cfr. anche infra, *Il sipario dell'identità*, p. 131 e sgg.



FINITO DI STAMPARE NEL NOVEMBRE 2007

